



MASSIMO ADINOLFI

**C'ERA UNA VOLTA
IL RE**

LE PAROLE PER LEGGERE
IL MONDO

Editori
Internazionali
Riuniti

«Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da *una* parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapizzi più», così Ludwig Wittgenstein esprimeva lo spaesamento che avvinghia l'uomo moderno, investito da una selva di simboli oscuri e indecifrabili, e al contempo la forza innovativa del linguaggio, capace di dischiudere sempre nuove piste di senso e nuovi orizzonti. *C'era una volta il re* è precisamente un labirinto di parole, concepito però alla maniera di un originale e curioso «dizionario del presente»: da «aborto» ad «Auschwitz», da «Europa» a «democrazia», da «fede e ragione» a «Gay Pride», da «Google» a «Islam», da «radici» a «zingari», Massimo Adinolfi attraversa i significanti che impastano la nostra esistenza sfidando la logica univoca del senso che vorrebbe imbrigliarli in un'unica rigida significazione e li apre, con leggerezza e ironia, all'esercizio di un pensiero critico ed ermeneutico in costante movimento. E mentre denuncia la morte del re – di una verità monolitica e imperante – e l'impossibilità per l'uomo contemporaneo di sentirsi nel mondo come a casa propria, inventa un modo nuovo di mettere in parole il reale politico, sociale e religioso in cui viviamo. L'autore ci invita così a pensare e ri-pensare il mondo che ci circonda e a non chiudere gli occhi rispetto ai dilemmi che agitano la nostra epoca.

NAVIGAZIONI

Massimo Adinolfi

C'era una volta il re

Le parole per leggere il mondo



Editori Internazionali Riuniti

I edizione: agosto 2012
© Copyright Editori Riuniti S.r.l.
ISBN: 978-88-359-9164-9

Immagine di copertina: Man Ray, *Cadeau*, 1921
Grafica di copertina: Lorenzo Letizia
Realizzazione editoriale: Leonardo Mascioli

L'editore rimane a disposizione degli aventi diritto che non ha potuto rintracciare.

www.editoririuniti.net

Indice

Introduzione	11
Nota dell'editore	15
– Aborto	17
– Amicizia	20
– Anima	22
– Arte	24
– Atene Gerusalemme Roma	26
– Auschwitz	28
– Autore	31
– Autorità	33
– Benedetto xvi	35
– Bibbia – edizione «economica»	38
– Biopolitica	40
– Bullismo	43
– Calcio	46
– Canicola	48
– Cannibalismo virtuale	51
– Cervello	53
– Cinema	56
– Cittadino comune	59
– Coazione a ripetere	61
– Comunicare	63
– Comunismo	66

- Confini	68
- Crisi	70
- Darwin Day	73
- Deismo	75
- Democrazia	78
- Democrazia americana	81
- Dibattito politico	83
- Dignità umana	85
- Discriminazione religiosa	89
- Disumano (troppo disumano)	91
- Donna	94
- Elezioni	96
- Emergenza	98
- Europa	100
- Eutanasia	103
- Fecondazione assistita	104
- Fede e ragione	107
- Filosofia	110
- Futuro	112
- Gay Pride	114
- Geografia politica	116
- Giovani	118
- Giustizia	120
- Google	123
- Greci e googleiani	125
- Guerra	128
- Hegelismo napoletano	130
- Identità	133
- Impero	135
- Individuo	139
- Ingmar Bergman	141
- Integrazione	143
- Intellettuali	145
- Intercettazioni	147

– Ipocrisia	149
– Ironia	151
– Islam	153
– Italiani	155
– Laicismo	157
– Legittima difesa	159
– Lessico politico	161
– LibertArte	164
– Libro	166
– Male	168
– Memoria	171
– Merito	173
– Meteorologia	175
– Mitologie	177
– Morire	180
– Morto Bettino, Viva Bettino	182
– Napoli	184
– New Realism	187
– Novecento	189
– Opinione pubblica	191
– Paradosso antropologico	194
– Parchi giochi	198
– Parlare	200
– Parolacce	202
– Pena di morte	204
– Perc	207
– Politica laica	209
– Populisti e tecnocrati	216
– Postmodernismo	218
– Purezza	220
– Qualcosa qualcuno	222
– Radici	226
– Ragione autonoma	228
– Religione	231

– Retorica	233
– Riservatezza	236
– Ritorno al futuro	238
– Rockpolitik	240
– Rothko	242
– Saviano	244
– Scuola	248
– Secolarizzazione	250
– Segreto	252
– Servitù volontaria	254
– Solidarietà	257
– Spazio pubblico	259
– Speranza	261
– Stato liberale	264
– Stragi	267
– Sudoku	270
– Sucidio	272
– Tecnici (al potere)	274
– Tecnologia	277
– Testamento biologico	279
– Torture	281
– Tradizionalismo	283
– Umanità	285
– 11 settembre	287
– Unioni civili	290
– Uomo-zigote	292
– Utoya	295
– Valore	297
– Vergogna	300
– Verità aperta	302
– V for Vendetta	306
– Vita artificiale	309
– Wojtyła	311
– Zingari	313

A Renato e Anna, il re e la regina,
e alle loro parole

Introduzione

Come diceva Pascal? Non conosco quel libro, ma per il titolo sottoscrivo tutto quello che c'è dentro. Ho pensato qualcosa del genere quando mi sono imbattuto nell'opera in quattro volumi di Johann Jakob Engel. Titolo: *Der Philosoph für die Welt*, ossia: *Il filosofo per il mondo*. Niente di meno! In verità, l'autore, è onesto riconoscerlo, non occupa una posizione di preminenza nell'ambito della storia della filosofia, ma era tuttavia, al suo tempo, cioè nella seconda metà del Settecento (e nei circoli letterari berlinesi), personalità di sicuro spicco, saggista, romanziere, membro dell'Accademia delle Scienze, direttore di teatro, capace quindi di dire la sua sui più svariati argomenti: dalla musica all'organizzazione degli studi universitari, dalla teoria letteraria alla mimica, dall'etica all'estetica. Alla *Damenphilosophie*, insomma, cioè alla filosofia per signore, versione *light* della illuministica *Popularphilosophie*, che Engel praticava con successo. Perché di questo si tratta: della filosofia popolare che si diffuse in Germania e in Europa sull'onda dell'illuministica sfida per la diffusione del sapere. Non aveva detto Denis Diderot: «*Hatôns-nous de rendre la philosophie populaire*»? Vi fu chi lo prese in parola, anche se a fare in fretta e a scrivere per un pubblico non specialistico si rischia di dire un mucchio di banalità.

E così, con il successo di pubblico, arrivarono pure le stroncature – come quella, memorabile, che Jakob Engel si meritò su *Athenaeum*, la rivista programmatica del romanticismo tedesco, voluta dai fratelli Schlegel, per la firma autorevolissima di Friedrich

Schleiermacher. O come quella ancor più memorabile che già aveva spinto il più grande di tutti, Immanuel Kant, a polemizzare con il modesto ma popolare Christian Garve. Così chiunque mastichi di filosofia e si appresti a scrivere un libro dal ritmo gradevole e leggero, senza troppi tecnicismi e troppa sistematicità, alla portata di un pubblico largo, di non filosofi (come si dice), sa che può piombare su di lui l'autorità di un Kant a reprimere senz'altro il tentativo.

Poi però uno ci pensa, e osserva per esempio che proprio quel Christian Garve, che alla storia della filosofia è passato solo per il trattamento riservatogli da Kant, è anche quello che per primo introdusse in terra tedesca il termine francese di *opinion publique* (nel 1795, quindi poco dopo lo scoppio rivoluzionario che aveva entusiasmato anche il vecchio filosofo di Königsberg). Il che in breve significa che per la prima volta grazie alla filosofia popolare si faceva sentire l'esigenza di costruire un pubblico informato, in grado di giudicare gli affari pubblici e le questioni politiche anche là dove forme democratiche e repubblicane di Stato e di governo non erano ancora entrate nel novero delle cose possibili.

Non si era d'altra parte raccomandato Diderot di unire la filosofia all'utilità, per renderla meno ostica, più appetibile? Che vi fosse, che vi sia ancora un'utilità pubblica all'esercizio della ragione è il presupposto di un buon numero degli articoli raccolti nel presente volume – il lettore dirà di quanti, e con qual risultato. Ma è mia convinzione che non è affatto una cattiva idea quella di riconoscere la vocazione politica della filosofia – che dura almeno da quando Platone l'ha inventata, cioè da sempre – nell'intervento sui giornali quotidiani o sulle riviste on-line, e perfino in tv se qualcuno ce la porta, e in ogni caso non solo nelle aule universitarie ma anche al di fuori di esse. E siccome un re non c'è più, ed è molto più complicato mettere in ordine i significati, tenere le cose al loro posto e conservare saldamente i fili di un'unica narrazione, penso che non sia sbagliato neppure affidare qualche pensiero alla forma breve ma compiuta del numero-di-righe-o-di-battute-spazi-inclusi che ti richiede un giornale.

Non si tratta, naturalmente, di fare banale opera di divulgazione, oppure di sbocconcellare la sapienza filosofica di millenni per offrirla già ruminata, pre-digerita, ad un palato contemporaneo fat-

tosì sensibile e delicato. La filosofia non corre questo rischio – non almeno, in questo libro – di finire cioè omogeneizzata in piccoli, comodi vasetti di vetro, dal momento che nessuno affonda più i denti nel duro dello studio filosofico, né affronta ancora l'hegeliana fatica del concetto. Le aule si svuotano, i festival si riempiono, e i libri si vendono meglio se passano in tv. Ma questo aumenta, non diminuisce la responsabilità della filosofia: che deve andare a caccia non di un pubblico diverso ma di una legittimazione nuova, che non gli è garantita dall'istituzione universitaria, dall'enciclopedia dei saperi o da una larga cattedra.

Ora, io non so bene che cosa sia (o che cosa voglia essere) la popfilosofia che oggi occhieggia dagli scaffali delle librerie. Dico solo che fra l'idea engeliana di filosofia ad uso del mondo, *für die Welt*, e la severa idea di Edmund Husserl, l'ultimo che abbia coltivato il sogno di una filosofia rigorosamente scientifica, e quindi assai poco disposta a mescolarsi con la pubblica opinione, mi sento tuttora molto più vicino a questa seconda, fondato o no che sia quel sogno. Le sue celebri parole non possono lasciare indifferente nessuno che abbia a cuore la filosofia – e il mondo. Noi, scriveva Husserl nel '36, in un tempo dunque di gravissima crisi, mentre nubi assai fosche si addensavano nel cuore dell'Europa, «siamo, nel nostro filosofare, funzionari dell'umanità». E mentre diceva «noi, noi filosofi» e legava il destino della filosofia a quello dell'umanità intera, aggiungeva: «noi che non siamo filosofi letterari», col che intendeva: noi che non rinunciamo alla verità, al compito della filosofia come ricerca della verità. In nessuna delle pagine che seguono si compie una rinuncia del genere – non importa se una qualche verità sia intravista oppure no. Per questo, se la popfilosofia, dimettendo i panni accademici, avesse l'ambizione di trasformare il sapere filosofico semplicemente cambiando veste, per agghindarsi con gli abiti più informali della cultura popolare; se fosse solo un problema di vestibilità, se il proposito fosse soltanto quello di mettere alla berlina le barbe dei filosofi e strizzare l'occhio ai telefilm, ai fumetti e ai videogames; se coltivasse l'illusione che basti abbassare l'oggetto della considerazione filosofica per avvicinare la filosofia al pubblico oppure per modificarne le pretese – come se poi la filosofia non avesse, fin dal *Parmenide* di Platone, posto la questione di

come pensare oggetti assai poco sublimi, come il fango, la sporcizia o i capelli – se così fosse, allora non potrei immaginare collocazione più lontana per questo libro.

Se invece si trattasse di usare la filosofia così come va usata, non cioè per leggere altri libri di filosofia ma per leggere il mondo – il mondo così com'è, e non come vorremmo che fosse – allora non avrei motivo di spiacermi per aver fatto una cosa popolare. Tutt'altro. Perché, in fin dei conti, lasciate che a dirlo sia uno che non rinuncerebbe a uno solo dei suoi libri neanche per una bici da corsa nuova (o forse in questo caso soltanto e in nessun altro): non esistono libri di filosofia, se questo significa che la filosofia costituisce l'*oggetto* del libro. In posizione di oggetto la filosofia non ci può stare: gli oggetti saranno magari il fango o la sporcizia – e in questo libro, tutte le cose che si possono incontrare in uno spazio pubblico, che non è un dono di natura e di cui, come filosofo, avverto la responsabilità di averne massima cura – ma non la filosofia, che non vale mai la pena leggere *soltanto*, ma sempre *anche* fare.

Però ora voi non fate come Pascal: io ho immaginato che per questo libro non bastasse leggere il titolo, come voleva fare Pascal, ma mi sono spinto fino a ipotizzare che valesse la pena dare un'occhiata anche dentro.

E a proposito: ringrazio tutto lo staff di Editori Internazionali Riuniti, e in particolare Cristina Guarnieri (che l'ha indubbiamente letto, e credo apprezzato), Valentina Piovani e Andrea Bloise, per la cura e l'entusiasmo che hanno messo nella lavorazione del libro. Ringrazio i direttori dei periodici, che mi hanno ospitato in questi anni, per aver qui consentito la pubblicazione, con lievi modifiche, degli articoli. E ringrazio Anna Parente, Chiara Maggese e Michele Capasso, per il fatto che, dopo tante mail ricevute, ancora rispondono e accettano di darmi una mano.

Nota dell'editore

«La parola lega l'uomo al linguaggio delle cose», così per Walter Benjamin vi è una sorta di comunità magica che lega *nel* linguaggio l'essere umano al mondo che lo circonda. Una magia simile si respira fra le pagine del libro di Adinolfi, che ci porta a sgambettare con passo lieve e ironico la realtà in cui viviamo attraverso i significanti che meglio sanno raccontarla. Sono parole che evocano immediatamente differenti opinioni, interpretazioni, posizioni politiche, religiose, ideologiche, diversi atteggiamenti verso la vita e la società: «aborto», «Auschwitz», «Europa», «eutanasia», «fede e ragione», «Gay Pride», «Google», «Islam», «radici», «valori», «zingari», per citarne solo alcune. Parole che impastano il nostro presente, avvolgono le nostre giornate – al bar, per la strada, attraverso la televisione e i giornali – e suscitano in noi mille sfoglie di emozioni e passioni, paure, reticenze, inibizioni, contrasti, innamoramenti, adesioni e repulsioni. *C'era una volta il re*. E quando il re aveva un trono saldo e potente il senso era garantito, costituito, ratificato e ogni dissidio ermeneutico confluiva rapidamente nell'unico canale legittimo e legittimato, quello della *dòxa* imperante: il carro dei vincitori della storia, per continuare ad usare un'immagine di Benjamin. Mi viene da pensare a quell'*incipit* meraviglioso che apre la scena della *Teoria del romanzo* di Lukács: «Tempi beati quelli in cui è il firmamento a costituire la mappa delle vie praticabili e da battere, e le cui strade illumina la luce delle stelle». Quel sentimento olimpico di sentirsi ovunque a casa propria e camminare sicuri lungo i perimetri del mondo diventa favola nel corso del Novecento. Un secolo breve, che frantuma

in un giro di vite le certezze coltivate in umani millenni, dalla fisica alla metafisica. E d'improvviso, come in un immenso e irrimediabile trauma cosmico, si scopre che il trono è vuoto, il posto vacante, il cielo spoglio di un Dio onnisciente e onnipotente – uno *tzim-tzum* universale attraversa la creazione e scoperchia in modo clamoroso l'eclissi del senso e la Babele infinita delle lingue e dei significati. I tempi beati si inabissano in una oscura ed estranea lontananza e lasciano il posto a un firmamento privo di oriente e all'inquietudine dell'uomo che vagola malcerto per le strade del mondo, in miseri e splendidi sforzi di costante traduzione. *C'era una volta il re* è l'insorgere necessario di un'affabulazione che tanto più si esige quanto più quel che viene narrato ha perduto la sua univoca significazione. È la narrazione di un filosofo – ne sono rimasti davvero pochi nel nostro presente! – davanti al campo aperto dell'attesa di un Godot che deve venire e che non viene, è il gesto di fiducia di un pensatore che si affida alla lingua e al tesoro delle sue parole per scavare strati multipli di senso e costellazioni inattese. Sfolgiando le pagine di questo libro si inciampa ogni volta, ad ogni parola, in una moltitudine di percorsi stellari e vie lattee del pensiero. Ciascun lemma di questo curioso "dizionario del presente" schiude un universo nel quale, per dirla con Lévinas, quel che conta non è tanto il *detto* quanto il movimento inesauribile del *dire*. Il pensiero che Adinolfi sommuove e sollecita ad esercitare è ben più importante e decisivo delle sue personali idee e opinioni riguardo i diversi dilemmi della contemporaneità. Tant'è che rispetto a molte questioni sollevate da questo semplice e profondo prosatore, dotato di una straordinaria capacità comunicativa, si può dissentire, dis-dire, disobbedire. Non importa. La partita vera si gioca altrove, nello stesso spazio di gioco del pensare.

Cristina Guarnieri

Aborto*

In Italia abbiamo da oltre trent'anni una legge, la numero 194 del 1978, che non è graziosamente piovuta dal cielo ma è stata conquistata con qualche fatica, e il cui impianto non potrebbe reggersi senza un qualche riconoscimento del diritto di autodeterminazione della donna. La legge regola infatti l'interruzione volontaria di gravidanza, sul presupposto (storicamente non ovvio né scontato, e anch'esso frutto di conquista) che alla donna non possa essere imposto a qualunque condizione di arrivare sino alle doglie del parto. Se la legge non formula una simile imposizione è perché, pur riconoscendo come fondamentale l'interesse del nascituro, pur preoccupandosi delle possibilità di vita del feto, non ritiene che tali preoccupazioni e interessi possano essere assolutamente anteposti al diritto della donna di tutelare anzitutto la sua propria salute, fisica e psichica. Qualcuno ha scritto che la legge è in questo modo felicemente ipocrita, perché usa lo schermo della protezione della salute della donna per consentire l'esercizio di una scelta personale e insindacabile. Ma se pure fosse così, bisogna convenire che neanche uno straccio di ipocrisia sarebbe possibile, e di sicuro non sarebbe necessario, se si rifiutasse alla gestante di avere voce in capitolo sull'eventuale interruzione della gravidanza.

* *La moratoria della modernità*, «Left Wing», 7 gennaio 2008.

Se si negasse puramente e semplicemente il diritto di autodeterminazione della donna, affermando al contempo che il concepito ha un diritto assoluto, fondamentale e inalienabile alla vita, sarebbe impossibile mantenere in vigore la legge 194: non nel suo attuale impianto, dico, non nelle sue specifiche modalità, ma in principio. Quanto alle modalità, nell'articolato della 194 è per esempio già ben chiaro il discrimine rappresentato dal sussistere di possibilità di vita autonoma del feto. Il fatto che la medicina prenatale lo abbia spostato intorno alla ventiduesima settimana può richiedere al più nuovi indirizzi attuativi, come ha ricordato il ministro Turco, non certo suggerire modifiche alla legge. Lo stesso dicasi per quel che la legge prevede nei termini di un aiuto a rimuovere le cause che porterebbero la donna ad abortire: la legge non è affatto insufficiente su questo punto, benché possa esserlo stata la sua attuazione. Ma la discussione di questi e di altri consimili punti non ha alcun senso, quando si sostenga che il diritto di autodeterminazione della donna è "abusivo", o quando si sostenga che è "inventato" il soggetto femminile che godrebbe di questo diritto.

Ora, a trent'anni dalla legge numero 194 del 1978, qualcuno il quale sostenga qualcosa del genere c'è. Ed è l'autore della proposta di moratoria sull'aborto, Giuliano Ferrara, che ha fatto di nuovo esplodere la discussione sui giornali. Siccome non si capiva bene cosa si volesse dire con la richiesta di una moratoria, e precisamente chi dovrebbe sospendere cosa, il direttore del *Foglio* ha pensato bene di specificare i termini del suo appello, per dimostrarne la concreta fattibilità. Concretezza e fattibilità non gli hanno impedito di corredare il tutto con un'ampia cornice teorica, poiché se c'è un punto sul quale nel suo vigoroso *Kulturkampf* il direttore del *Foglio* non recede, è quello che concerne le premesse filosofiche delle sue proposte. Le quali sono sempre, a suo dire, laiche, reali, naturali, razionali. Orbene, la proposta fattibile e concreta è quella di correggere la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, specificando che il diritto alla vita va garantito a ogni uomo «dal concepimento fino alla morte naturale», e la cornice, quella dice chiaro e tondo che alla gestante può al massimo essere riconosciuto un «diritto di autodifesa», privato però «dell'abusivo

carattere di diritto all'autodeterminazione, come potere nichilista e autolesionista del soggetto femminile inventato dall'ideologia, e inesistente nella vita umana».

Capiamo bene che cosa significano queste parole: a partire dal concepimento, la donna perde (se mai lo ha avuto: forse un giorno Ferrara si spingerà a dubitare persino di questo) il diritto di decidere cosa può avvenire del suo corpo. A partire dal concepimento, la donna si trova nelle stesse condizioni in cui ci troveremmo noi tutti, se un giorno cadessimo addormentati, e durante il sonno qualcuno della società dei musicofili collegasse tramite un intervento chirurgico i nostri reni al sistema circolatorio di un famoso violinista affetto da grave insufficienza renale, che potesse rimanere in vita solo grazie alla preziosa opera dei nostri reni. Al risveglio, secondo Ferrara, noi non avremmo diritto di disporre del nostro corpo, e dunque non potremmo legittimamente chiedere di staccarci dall'illustre ma indesiderato violinista, perché per proteggere i nostri reni o anche solo alzarci dal letto nel quale l'intervento ci ha costretti lederemmo il suo fondamentale diritto alla vita. L'esempio del famoso violinista non è mio, ma di Judith Jarvis Thomson, filosofa americana, ed è tratto dal saggio forse più famoso scritto in difesa dell'aborto, apparso nell'ormai lontano 1971. Era la Thomson a scrivere: «Il fatto che per mantenersi in vita quel violinista abbia bisogno dell'uso continuo dei vostri reni non prova che egli abbia diritto all'uso continuo dei vostri reni». Ma non aveva fatto i conti con Ferrara, il quale, trovando che è abusivo e inventato il diritto di autodeterminazione della donna, può ben replicare che il violinista ha tutto il diritto, perché siete voi, è la donna – fuor di metafora – a non avere il diritto di decidere cosa fare dei propri reni, se solo il nascituro ne ha bisogno.

Però Ferrara ha detto che non vuole toccare la 194. Staremo a vedere. Una cosa è certa: che prendendo di mira la cultura atea, materialista, individualista, edonista, relativista e nichilista del nostro tempo, e chi più ne ha più ne metta, la sua proposta di moratoria prende palesemente il senso di una grandiosa, non si sa quanto lunga, moratoria della modernità. In nome della ragione laica, beninteso.

Amicizia*

«Amici, amici, non ci sono più amici!», diceva Aristotele, e siccome sono passati più di duemila anni, e quegli amici ai quali il filosofo voleva spiegare quanto rara fosse la vera amicizia devono essere passati a miglior vita da un pezzo, la situazione, per l'amicizia, s'è fatta veramente difficile.

L'insegnamento di Aristotele ha attraversato i secoli ed è giunto sino all'arcivescovo di Westminster, Vincent Nichols. Il quale però non si è limitato a dire che gli amici sono rari, o a distinguere, come il Filosofo, le amicizie interessate (tante) dalle amicizie disinteressate (poche, pochissime). Né ha pensato di sollevare l'aporia che i rivoluzionari francesi hanno lasciato in eredità al mondo moderno, non spiegando come promuovere la *fraternité* che mettevano accanto alla *liberté* e all'*égalité*, sicché si sono fondati per secoli partiti della libertà o dell'eguaglianza, mentre alla più amichevole fratellanza è andato solo l'omaggio formale tributatogli con l'*Inno alla gioia* di Beethoven nelle cerimonie ufficiali dell'Unione europea.

No, Nichols ha voluto aggiungere di suo una più che preoccupata riflessione a proposito dei social network che vanno oggi per la maggiore, come Facebook, Myspace o Friendfeed, sui quali è possibile fare un mucchio di nuovi amici: basta accettare con un clic la richiesta di amicizia di chi viene a bussare alla tua homepage, e il contatto è stabilito. Nichols ha spiegato molto saggiamente che la vera amicizia è un'altra cosa, che non si può chiamare amicizia uno scambio virtuale di messaggi tra perfetti sconosciuti, che quel che conta non è la quantità di amici, ma la qualità, e che la superficialità di una simile rete di relazioni mette in pericolo il valore stesso dell'amicizia. Esagerando un po', ha infine paventato il pericolo che il trauma causato dal vedersi rifiutata l'amicizia on-line possa indurre i giovani al suicidio – nel che è evidente che le paure per la sorte dei giovani sono anzitutto le paure che l'incapacità di padroneggiare nuovi strumenti suscita invece nei vecchi.

Che si tratti di esagerazioni è facile, peraltro, mostrarlo. Per rimanere in materia, basti pensare che la stessa preoccupazione nutrita dall'arcivescovo si manifestò quando comparvero i primi amici di penna:

* *Amici in rete da non demonizzare*, «Il Mattino», 5 agosto 2009.

qualcuno pensò che con la diffusione della scrittura il numero di falsi amici sarebbe incredibilmente aumentato, visto che è molto più facile simulare amicizia per iscritto che non guardando qualcuno negli occhi. L'autenticità andava a farsi benedire – e pare andarci sempre più, nell'epoca della moltiplicazione tecnologica dell'amicizia.

Più in generale, la denuncia del carattere disumanizzante della tecnica accompagna l'uomo da che è uomo. Si potrebbe addirittura provare a definire la specie umana in ragione della capacità, che possiede in esclusiva, di disumanizzarsi: in effetti, nonostante i profondi cambiamenti intervenuti nei loro rispettivi ambienti naturali e stili di vita, a cavalli o cani, gatti o piccioni proprio non è riuscito, di disanimalizzarsi.

La denuncia si è poi andata accentuando via via che si è accentuato l'impatto dell'innovazione tecnologica sulle nostre vite, e sotto questo aspetto la presa di posizione di Nichols rientra a pieno titolo nel filone di interventi allarmati nel quale spicca l'ottocentesco anatema di papa Gregorio XVI contro le ferrovie, strumento del demonio: si vedeva infatti che, facilitando gli spostamenti, sradicando dal suolo natio, i binari portano lontano dalle tradizioni e dai costumi aviti (e quindi anche dagli amici, dalle mogli e dai buoi dei paesi tuoi). Disumanizzano, appunto.

Ora, se non si vuole che simili angosce vengano ridicolizzate, occorre perlomeno rispettare una regola vecchia come una favola di Esopo: gridare «Al lupo! Al lupo!» ad ogni nuova moda non aiuta a capire se e quando la tecnica ha raggiunto davvero una soglia decisiva, se davvero la nostra umanità è minacciata dal lupo famelico della tecnica. E invece una volta gli arcivescovi, un'altra i sacerdoti laici delle anime, cioè gli psicologi di ogni specie (questi ultimi in verità persino più di frequente) non si può dire che gli uni e gli altri abbiano mai saltato un giro: prima la televisione, poi i videogames, quindi i telefonini, infine l'iPod, ora i social network, ad ogni novità non fanno che mettere in guardia contro il disumanizzante predominio della tecnica. Senza dire che, non fosse per la tecnica, saremmo ancora come i gatti o i piccioni.

Dopo di che non ci è però proibito di pensare a quel che sta succedendo adesso, sotto i nostri occhi. A come cambiano le nostre vite. E pensare significa sottrarsi ai due atteggiamenti più facili. Uno è facile individuarlo: si tratta di quel riflesso conser-

vatore per cui ad ogni cambiamento si sospetta che l'umanità sia alla fine. Al suicidio. La reazione Nichols, insomma. L'altro è invece più sottile, ma non meno familiare, e consiste in quella generica fiducia liberale per la quale siamo portati a pensare che, cambiano i tempi, cambiano i modi, ma l'uomo è sempre lo stesso – e così pure l'amicizia. E in questo modo in nessun cambiamento si riesce più a vedere non quel che viene alla fine, che se è giunto alla fine è probabile dovesse finire, ma quel che invece può avervi radicalmente inizio.

Anima*

Da 2500 anni in qua, la politica è un affare di anime. Ma com'è fatta un'anima? Che la politica sia un affare di anime, è vero almeno dal tempo di Platone, che costruì la sua *Repubblica* in forza del principio per cui nella città e nello Stato è scritto a grandi caratteri quel che nell'anima è scritto in caratteri minuscoli. Da Platone in poi, l'anima è fatta anzitutto di parole, di discorsi, sicché le nostre anime cambiano a seconda di come sono fatti i discorsi. La materia dell'anima è stata prima la voce, poi la carta e, per venire in tempi più recenti, il computer. Togliete la voce, togliete la carta, togliete il computer, toglieteli e vedrete le vostre anime rinsecchirsi, sterilire e infine morire.

Che le anime si possano fabbricare è il sogno tecnologico inconfessabile dell'Occidente. *Second Life* non è la versione 2.0 della *Repubblica* platonica, ma deve parte essenziale del suo fascino al pupazzetto tridimensionale, chiamato *avatar*, supplemento di vita virtuale con il quale l'utente, che se l'è creato su misura, se ne va in giro in questo nuovo mondo parallelo in continua espansione. Al fondo è un videogioco, ma in nessun altro videogioco gli U2 tengono un concerto, l'*avatar* di Bruce Willis rilascia un'intervista o Massimo D'Alema tiene una conferenza insieme al presidente brasiliano Lula.

* *Second Life la frontiera della politica*, «Il Mattino», 8 luglio 2007.

Il fatto è che su *Second Life* non si tratta propriamente di inventarsi un altro mondo, ma di aprire nuovi spazi che prolungano, integrano e potenziano questo mondo. La dimensione in cui gli eventi si svolgono è infatti virtuale, ma le opportunità che vi si trovano possono ben essere reali. E non è detto che siano solo la replica virtuale di eventi reali, perché anzi sempre meno di rado accade che determinati contenuti siano offerti esclusivamente in quella dimensione – proprio come certi film, che passano solo in televisione, o certi spettacoli, che possono essere fruiti solo via web.

E poiché la politica è un affare di anime, e le anime sono fatte di parole, discorsi e ora anche di immagini virtuali, *Second Life* ha sicuramente un significato politico, in attesa di avere pure un impatto: anche nel suo mondo, con caratteri nuovi e non ancora facilmente leggibili, si iscrivono infatti le nostre anime, cercando o inventando luoghi di divertimento, di socializzazione, e anche di riflessione. D'altra parte, non è un'indebita generalizzazione sostenere che tutte le tecnologie della comunicazione hanno avuto nella storia un impatto politico. Hanno cambiato i formati dei nostri discorsi, la stoffa delle nostre anime – e cioè, se pare una metafora, la trama dei nostri desideri e dei nostri pensieri – e hanno quindi mutato significato e dimensioni dell'agire politico.

È ovviamente presto per dire quel che sarà di *Second Life*: di sicuro il risultato delle elezioni Usa non sarà modificato dall'*avatar* di Hillary Clinton e dalla sua fresca isoletta tropicale, né le sorti del centrosinistra saranno risollevate dalla conferenza di D'Alema e dall'auditorium virtuale della Fondazione Italianieuropei. Ma è stupido misurare il senso e la portata di queste trasformazioni con una vista così corta, e non vedere che, ben lungi dall'essere soltanto un mondo parallelo, dove magari si va in cerca del pupazetto con i baffi e si trova invece il ministro degli Esteri discutere veramente dei rapporti tra il Brasile e l'Unione europea, *Second Life* è un luogo dove i punti di intersezione e di attrito con il mondo vero e reale ci sono: sono veri e reali e sono destinati ad aumentare. Poi, si vedrà. In ogni novità v'è molto di effimero, ma questo vale per un gran numero degli oggetti che ci circondano, ai quali non per questo rinunciamo. Come ha detto con qualche ironia lo storico Melvin Kranzberg, la tecnologia non è né buona né cattiva, ma non è neppure neutrale. Se *Second Life* non è neutrale, vi è un'ottima ragione perché la politica la esplori.

Arte*

L'estetica non è stata mica inventata molto tempo fa. Non esisteva al tempo di Omero, né di Sofocle. Non esisteva al tempo di Dante, né esisteva ancora al tempo di Raffaello, di Caravaggio, di Shakespeare o di Bach. Tutti costoro erano al riparo da considerazioni squisitamente estetiche. Certo, c'era pur sempre qualcuno che chiamava l'artista a fare i conti con la *Poetica* di Aristotele, c'era sempre una dama che faceva la schizzinosa o un *arbiter elegantiarum* che insegnava le maniere. E di trattati e di manuali se ne scrivevano eccome. Ma l'estetica, quella, ancora non c'era. Precisamente, non c'era la convinzione che una cosa è bella e basta, non importa se piacevole o utile o buona o vera.

Questa convinzione s'è fatta strada grazie a Kant, sul finire del Settecento, e s'è imposta al colto e all'inclita nell'Ottocento. Nel xx secolo le avanguardie artistiche, le rivoluzioni politiche e gli sconquassi filosofici e scientifici, ognuno per la sua parte, hanno messo in crisi l'idea di un regime estetico separato, fuori dalle acque territoriali della politica, dell'etica o della metafisica, al quale i prodotti del genio siano iscritti esclusivamente in virtù della loro artisticità.

Ma il senso comune non se n'è granché accorto, e nei tempi di magra intellettuale che viviamo oggi la spunta facilmente, almeno sui giornali. Però provateci voi a dare un giudizio decentemente motivato su un'opera d'arte qualsiasi, evitando di riferirvi ad altro valore che non sia la pura e semplice bellezza: non andrete molto al di là del giudizio crociano. Dinanzi a un'opera don Benedetto poteva sostenere che di essa altro non si può dire veramente se non che è Arte, ma voi? Non potendo suggellare il vostro giudizio con una maiuscola, dove troverete il modo di elevare il vostro giudizio al di sopra del mero giudizio di gusto?

Ciò detto, prendiamo il caso di Peter Handke. Allo scrittore austriaco era stato assegnato da una giuria di letterati il prestigioso premio Heine, con la bella cifra di 50.000 euro. In vista però della seduta del Consiglio comunale di Düsseldorf, chiamato dal regolamento del premio ad approvare la decisione della giuria, esponenti politici socialdemocratici, liberali e verdi han fatto sapere che avreb-

* *Peter Handke e l'autonomia dell'arte*, «Left Wing», 12 giugno 2006.

bero bloccato l'attribuzione del premio, a causa delle posizioni filo-Milošević dello scrittore, posizioni confermate dalla partecipazione ai funerali del leader serbo. Sono scoppiate roventi polemiche, e alla fine Handke ha rinunciato.

Ora, è ben evidente che la qualità artistica di un'opera non si misura in ragione della sua congruità politica. Ed è parimenti certo che se si volesse adottare il criterio della correttezza politica e della provata fede democratica per costruire il Pantheon della gloria artistica e letteraria, molti dei più celebrati geni del secolo appena trascorso ne sarebbero ignominiosamente esclusi. Ma è questo soltanto ad essere in gioco, nella vicenda Handke? O piuttosto nella fretta di affermare il principio secondo il quale le opinioni politiche dell'uomo non possono interferire con il giudizio sulla qualità dell'opera dell'artista si trascura l'essenziale? A ben vedere, i consiglieri che hanno sollevato il caso non pretendono che Handke sia un pessimo scrittore e poeta, e che perciò sia indegno del premio. Essi pretendono invece di ricordare che, a norma di statuto, il premio non è riserva esclusiva di letterati e artisti, e soprattutto che non è vero affatto che in gioco siano le ragioni dell'arte e nessun'altra ragione. Lo Heinrich-Heine-Preis della città di Düsseldorf, giova ricordarlo, è destinato a quanti con le loro creazioni promuovono «il progresso politico e sociale, la comprensione tra i popoli e il senso della comune appartenenza all'umanità» – tutte cose che con l'autonomia del giudizio estetico non vanno propriamente d'accordo.

Fate allora attenzione al paradosso: coloro i quali, esprimendo la loro solidarietà a Peter Handke, pretendono di difendere le ragioni dell'arte contro le ingerenze dei politici, finiscono in realtà col mortificarle. Chiedono per poeti e artisti la stessa indulgenza che si richiede per i *minus habens*: affermando giustamente che il genio non mette al riparo da clamorosi abbagli politici, non s'accorgono però di relegare le sue creazioni in uno spazio estetico libero ma inoffensivo, nel quale la scorrettezza politica può essere consentita solo perché l'arte non è una cosa seria. Si sa insomma che gli artisti, questi pazzereLLoni, sono degli irresponsabili, ma è un'irresponsabilità che possiamo loro consentire, perché in fondo sono innocui.

Ma non è così, poiché non rientra affatto nell'essenza dell'arte la cloformizzazione del suo statuto: questa è una concezione dell'arte buo-

na per le letture da spiaggia, per i turisti da musei e per altri consumi culturali di massa, nell'epoca assonnata dell'estetizzazione diffusa. Del che non deve dirsi necessariamente male, beninteso, a patto però che non si creda che il modo naturale di fruire l'arte sia quello di differenziarla esteticamente, così da toglierle ogni serio impegno con la verità.

Nella lettera con la quale Peter Handke ha rinunciato al premio, lo scrittore spiega di averlo fatto «per evitare che la sua opera letteraria subisca ulteriormente le villanie di politici di partito». E così, se prima mancava, ecco adesso una buona ragione per non assegnare il premio a Peter Handke: preferisco pensare infatti che un'opera debba sapersi esporre alle villanie del mondo, se vuole andare per il mondo. E se per il mondo non ci vuole andare, non vedo perché debba dal mondo essere premiata.

Atene Gerusalemme Roma*

Europa es el único continente que tiene un contenido, diceva Ortega y Gasset. Chissà quanti spagnoli, recandosi, primi nel continente, al voto sulla Costituzione europea, avranno afferrato quel contenuto. Ma qual è poi questo contenuto? Come e dove esiste l'Europa? Prendendo qualche distanza dalla stretta attualità, non è forse inutile provare a convertire la domanda sull'identità europea in una più insolita domanda sul luogo d'Europa: vuol dire che le filosofie del tempo, che tracciano il senso più o meno univoco della storia, sono in grave affanno, e che la geopolitica riprende i suoi diritti.

Ma proprio cercando lo spazio d'Europa, ci imbattiamo in difficoltà fondamentali. Non possiamo infatti adoperare il termine come sinonimo di Occidente, o per riferirci alle democrazie industriali avanzate, o ad una parte soltanto dell'Europa – quella che per esempio è rappresentata nelle istituzioni comunitarie. Balza all'occhio una considerazione solo apparentemente ovvia, che cioè è piuttosto tardi: nel Medioevo, e poi soprattutto nella modernità, Europa diviene un concetto storico-politico capace di designare un'area relati-

* *Filosofia del voto spagnolo*, «Left Wing», 21 febbraio 2005.

vamente unitaria. La civiltà greca, che si estese dalle colonie italiche all'Asia minore, non fu una civiltà europea. L'impero romano, che comprese anche parte del continente africano e di quello asiatico, non fu una civiltà europea. Il tratto che caratterizza meglio, dal punto di vista della geografia storica, tali spazi, è dunque il Mediterraneo. La più ovvia conseguenza che se ne può trarre è che l'Europa, lungi dal continuare la grecità e la romanità, nasce, come disse Ian Patočka, sulle loro rovine, sulla frattura dello spazio percorso dalle navi greche e poi dominato da Roma.

Ma anche l'altro grande luogo d'origine della civiltà europea, Gerusalemme, si trova fuori dai suoi confini, in una terra desertica e lontana, meta di pellegrinaggi e di crociate e nome di una patria celeste che mai ha potuto coincidere con il luogo d'Europa. Situata in una determinata area del pianeta, piccolo promontorio d'Asia – come diceva Braudel – l'Europa appare comunque spostata rispetto ai suoi luoghi d'origine, risultato (quanto fortuito?) della trasformazione di uno spazio fisico in uno spazio culturale. Ha scritto Remi Brague, che «a differenza dell'America, lo spazio europeo non ha frontiere naturali [...] Le frontiere dell'Europa sono esclusivamente culturali». Più che un luogo, l'Europa appare dunque come la presa di distanza da un luogo. Una linea di fuga, come quella intrapresa, secondo il mito, dalla fanciulla figlia di Agenore (Europa, appunto) strappata con violenza alla terra e gettata fra le spume del mare aperto dal toro Zeus.

Considerati in questa luce, i conflitti e le lacerazioni che segnano la storia d'Europa possono essere ricondotti agli atti di un unico dramma, costitutivo dell'idea stessa di Europa: il dramma o anche solo l'attrito fra la significazione e la localizzazione dei suoi spazi, nel senso del continuo spostarsi e trascendere della prima rispetto alla seconda. Lungi dall'essere un problema del nostro attuale rapporto con lo spazio europeo, la sconnessione fra i luoghi e i diritti, fra i diritti del luogo e il luogo del diritto, fra *éthnos* e *nómos*, fra le istanze localistiche di esclusione e le spinte universalistiche all'inclusione, fra sicurezza di confini e libertà di movimento, è il modo con il quale sempre facciamo esperienza dell'Europa: a partire da uno spazio, da una tradizione, da un'origine (ma anche da un trono o da un altare: si tratti del papa o di Carlo v, di Napoleone o di Bismarck) in luogo di cui sta Europa. È solo uno di quei giochi di

parole che tanto piacciono ai filosofi, ma che pur dice qualcosa: il luogo d'Europa è questo stare in luogo, il suo posto è questo prendere il posto. Dove qualcosa, una sovranità assoluta o un inoltrepasabile *limes* viene meno (per fortuna), lì c'è Europa.

Ma a cosa serve questo astruso filosofema? Anzitutto ad affrontare il processo europeo senza eccessive ansie identitarie, nella consapevolezza che la debolezza d'Europa, la pluralità e la relativa frammentazione del suo spazio, è anche la sua clausola di salvaguardia. Quando è saltata, l'Europa ha scritto le sue pagine più buie. E in secondo luogo, non certo a rinunciare all'unificazione europea, ma a cercarne la giusta misura: tra la rivendicazione etnocentrica, situata a un livello magari più comprensivo rispetto a quello delle antiche *nationes* ma pur sempre chiuso ed esclusivo, e lo sbiadimento in un ideale universale estraneo a ogni localizzazione. L'Europa non è mai stata uno solo di questi poli, ma sempre il movimento critico di riflessione su e fra di essi. Col che il significato del voto spagnolo non sarà stato aumentato di un sol grammo, ovviamente, ma l'oggetto di quel voto, il Trattato costituzionale, forse non apparirà più solo come un farraginoso compromesso, bensì come il disegno più somigliante, in articoli e commi, allo spazio europeo.

Auschwitz*

Tra le molte cose che è stato, il Novecento è stato anche il secolo del grande rinnovamento della teologia. Non è mutato solo il linguaggio dell'arte, o quello della letteratura, non è mutata soltanto la concettualità filosofica, o quella scientifica, anche la teologia ha conosciuto una stagione di grande fervore e di profondo ripensamento: sul versante protestante e su quello cattolico, e anche su quello ebraico, il pensiero di Dio ha dovuto infatti reagire ai possenti scossoni del secolo. E al più forte di tutti, Auschwitz.

Per questo motivo, quando un papa si reca nel luogo dove furono deportate e uccise più di un milione di persone, le sue parole risuonano in un silenzio sgomento. In quel silenzio sgomento, il

* *Auschwitz e il giudizio dell'uomo*, «Left Wing», 29 maggio 2006.

papa Benedetto XVI, nel maggio del 2006, ha detto con voce rotta dall'emozione: «In un luogo come questo vengono meno le parole, in fondo può restare soltanto uno sbigottito silenzio – un silenzio che è un interiore grido verso Dio: “Perché, Signore, hai taciuto? Perché hai potuto tollerare tutto questo?”».

Sul silenzio e sulla presa di parola la filosofia ha molto da dire: gran parte del suo rinnovamento nel corso del Novecento si è giocato su questi temi. E Auschwitz non ha posto solo al papa tedesco la terribile domanda se la parola della teologia non debba incrinarsi fino a spezzarsi sotto il peso di quell'intollerabile orrore: lo pone alla filosofia, che è anch'essa parte in causa, e lo pone all'arte, alla poesia, all'uomo.

Il filosofo Adorno ebbe una volta a dire: «Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie e ciò avvelena la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile scrivere oggi poesie». Si chiedeva Adorno se fosse ancora possibile la poesia, e se ancora fosse possibile umanità. Paul Celan, poeta rumeno di origine ebraica e di lingua tedesca, sopravvissuto allo sterminio e morto suicida nel 1970, tra i più grandi del secolo, scrisse che con il silenzio le vittime del nazismo sarebbero state consegnate un'altra volta inermi ai loro carnefici.

Così, nel mutismo spettrale del campo, il papa ha preso la parola e detto piano: «Sempre di nuovo emerge la domanda: “Dove era Dio in quei giorni? Perché Egli ha taciuto? Come poté tollerare questo eccesso di distruzione, questo trionfo del male?”».

Questa domanda è la domanda angosciosa dell'uomo. È la stessa domanda di Giobbe, dell'uomo giusto colpito dal male. Giobbe rinuncia alle facili giustificazioni con le quali gli amici cercano con animo insincero di mandare assolto Dio, e tiene fermo il suo grido di protesta, e con esso lo scandalo del male. Come non mandare lo stesso grido per le milioni di vittime, gli ebrei, gli zingari, gli omosessuali, i prigionieri politici, i religiosi morti nei campi di concentramento?

Poi il papa ha aggiunto ancora: «Noi non possiamo scrutare il segreto di Dio – vediamo soltanto frammenti e ci sbagliamo se vogliamo farci giudici di Dio e della storia».

Questa è la voce del credente, la preghiera sincera di chi si affida nelle mani del Padre. E tuttavia alla teologia e alla filosofia si può forse chiedere se davvero, dopo gli orrori di Auschwitz, si sbaglia chi non volesse tacere, ma volesse farsi giudice del silenzio di Dio.

Si sbaglia? Io magari lo manderò assolto, chissà, magari vorrò prendermi gli insulti di coloro i quali saranno scandalizzati dal mio verdetto d'assoluzione, dalla mia pietà ingiusta, ma proprio non vedo perché dovrei, perché l'uomo, internato ad Auschwitz, sopravvissuto ad Auschwitz, dovrebbe rinunciare a giudicare il silenzio di Dio, l'assenza di Dio. Non vedo chi altri rimane da giudicare. Di giudicare gli uomini non importa più nulla. Sta anzi scritto, Matteo, 7,1: «Non giudicate, affinché non siate giudicati; perché con il giudizio con il quale giudicate, sarete giudicati; e con la misura con la quale misurate, sarà misurato a voi. Perché guardi la pagliuzza che è nell'occhio di tuo fratello, mentre non scorgi la trave che è nel tuo occhio?».

E dunque io non giudicherò gli uomini, per non essere giudicato. Ma giudicherò Dio, l'Onnipotente. Giudicherò la trave, a cospetto della quale ogni altra colpa è una pagliuzza. Perché infatti dovrei prendere la parola, dopo Auschwitz, se non per giudicare Dio? Cos'altro resta da fare? Cos'altro avevano da fare i sopravvissuti del campo, se non giudicare Dio, la trave nel suo occhio? (E Dio, cos'altro può fare, se non salire di nuovo sulla Croce?).

Certo, il papa ha detto giustamente che non possiamo scrutare il disegno di Dio. Può darsi infatti che non possiamo perché non vi riusciamo; ma come può l'uomo rinunciare a giudicare, come Giobbe a cui Dio Onnipotente dice, nel mistero della sua rivelazione: «Chi sei tu per giudicare?». Come può Dio rinfacciare ancora all'uomo di essere troppo piccolo per giudicare? Chi era nel campo, chi è sopravvissuto agli orrori del campo, non è forse sin troppo grande per giudicare? Deve forse crescere ancora? Cos'altro dovrebbe vedere, per essere grande?

Forse, ben lungi dal non poter giudicare, l'uomo che testimonia l'orrore del campo, e che ne scruta con dolore l'abisso, bisogna non solo che possa giudicare, ma che debba. Poiché questa e non minore è la nostra responsabilità, e l'irrecusabile testimonianza. Poiché questa e non minore è la responsabilità della teologia, della filosofia, dell'uomo – non quella di confidare ancora in una sapienza immensa ma nascosta, mentre la follia nazista non nascosta ma patente, trionfante, infuriava ad Auschwitz.

Giudicare, dunque, si deve, se ancora vogliamo portare la responsabilità di essere uomini a cospetto di Dio. E forse giudicare si deve anche, se Dio vuole portare ancora su di sé il peso della sua onnipotenza e tuttavia restare silenziosamente accanto all'uomo che ad Auschwitz morì.

Autore*

Qualche anno fa, in un libro dedicato alla figura dell'autore, Carla Benedetti domandava: «Se l'autore è davvero morto, che cosa è mai questa figura che continua a vagare, come un *revenant*, nel vecchio continente letterario?».

Non si capisce come mai la critica letteraria, da Roland Barthes a Michel Foucault, abbia decretato da tempo, senza neanche fare gli scongiuri, la morte dell'autore, ma nel contempo, come uno zombie, la figura dell'autore domini la comunicazione letteraria contemporanea. Non c'è bisogno di fare molti esempi: gli autori rilasciano interviste, firmano autografi, vanno in tv, occhieggiano dalle quarte di copertina dei loro libri. Il loro nome, adeguatamente pubblicizzato, è un ingrediente fondamentale nella strategia del marketing letterario. E d'altra parte, poiché una delle condizioni per stare sul mercato è quella di farsi un nome, anche l'autore sul mercato sta, e bene, quando s'è finalmente fatto un nome. Funziona così dai tempi di Babele: «Poi dissero: "Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima sia nei cieli, e facciamoci un nome, affinché non ci disperdiamo sulla superficie di tutta la terra!"». Se ci si vuole fare un nome, bisogna che tutti parlino la stessa lingua, o che almeno tutti leggano lo stesso libro. Viceversa, se tutti leggono il tuo libro, allora sì che sei un autore coi controfocchi (e se poi quel libro è la Bibbia, sei Dio).

La Benedetti prendeva in verità in considerazione l'ipotesi che la fortuna dell'autore dipenda oggi non da ragioni estetiche o artistiche, ma dalle condizioni del mercato. Ma sosteneva che, quale che sia il ruolo dell'industria culturale nel fenomeno, rimane il fatto che i processi di valorizzazione artistica sono comunque legati alla possibilità di considerare i libri (o i quadri o le fotografie) frutto di un'intenzione autoriale. E tanto più ciò è vero oggi, quanto meno sono oggettive le caratteristiche che fanno di un libro (o di un quadro o di una fotografia) un'opera d'arte. Insomma: visto che nulla più nell'oggetto segnala che ci troviamo dinanzi a un'opera d'arte (vi risparmio l'esempio dell'orinatoio esposto in un museo da Duchamp), non rimane che risalire all'autore. C'è l'autore, bene: c'è

* *La nuova Sodoma della letteratura*, «Left Wing», 3 luglio 2006.

l'opera (e pazienza se c'è il rischio di cadere in un circolo vizioso, visto che a sua volta l'autore c'è perché c'è l'opera).

Poi arriva John Updike, e sul *New York Times* della scorsa settimana riflette sui nuovi scenari che si prospettano qualora andasse in porto il progetto, firmato Google, di digitalizzazione dell'intero patrimonio librario mondiale. Il finimondo. Non più libri, ma florilegi, composti come le *playlist* musicali da pezzi prelevati qua e là nell'infinito oceano della rete. A pezzi l'opera, a pezzi l'autore. Un passo dietro Gutenberg: con l'invenzione della stampa, dopo secoli di esistenza malcerta, l'autore poteva finalmente insediarsi nel suo ruolo standosene cautamente in disparte, e lasciando che a parlare fosse il solo libro, visto che per l'appunto c'era – e c'era nella forma che la filologia si sarebbe preoccupata di fissare una volta per sempre. Quando non ci sarà più, sostituito dai più disparati zibaldoni on-line, toccherà al suo autore di tornare di nuovo sulla scena, di inventarsi mimo o performer, di moltiplicare i contenuti speciali da affiancare all'opera – qualunque cosa, insomma, purché non tocchi in sorte al libro di essere banalmente tagliato e incollato. (E non vedete infatti come musicisti, scrittori, artisti siano sempre più costretti dal giornalista di turno a starnazzare dopo aver fatto l'uovo, loro che pretendono che dentro l'uovo ci sia tutto, e il giornalista interessato a tutto quello che nell'uovo non c'è, e che per l'autore non può, a rigore, contare nulla?).

A leggere Updike, un simile scenario è quanto di peggio uno scrittore possa augurarsi. Meglio cambiare mestiere, se non si possono più confezionare libri. I libri hanno un inizio e una fine: finiti nella rete, non hanno più né capo né coda. A leggere invece la Benedetti, questo scenario – in cui l'autore muore per ricomparire tutt'al più in panni clowneschi, per la felicità morbosa dei media – è una descrizione epocale falsa, con la quale lo scrittore in crisi di idee pretende di esonerarsi dal compito di creare, con la scusa tutta teorica che non ci sia più nulla da fare (oltre, naturalmente, a del buon marketing).

Per l'uno e per l'altra, sembra dunque che se la descrizione è vera, l'arte è spacciata. Può darsi che sia così. Non sono così addentro al mondo letterario da poter concludere con un sì o con un no. Quel che però è sorprendente, è che tanto nella difesa di Updike dell'onesto mestiere di scrittore, quanto nella complementare critica alla fondatezza di quello scenario condotta dalla Benedetti, non è contemplata la

possibilità che quel mutamento di scenario dia anche qualche chance all'arte, al libro, e all'uomo. Nella rete illimitatamente aperta paventata da Updike muore il libro, e con lui l'autore, e quindi l'arte. Nell'universo claustrofobicamente chiuso della teoria letteraria criticato dalla Benedetti muore l'autore, e quindi l'opera, e con essa l'arte. Ma è mai possibile che non nasca mai nulla, e che non si riesca a descrivere il cambiamento epocale, guardando non solo all'epoca che finisce, ma anche a quella che forse (che magari) nasce?

Autorità*

C'è una lunga nota de *La metafisica dei costumi* di Immanuel Kant che ha fatto versare fiumi di inchiostro. In essa Kant affronta la questione se il popolo abbia mai «il minimo diritto di punire il sovrano per la sua passata amministrazione». E la risposta è che no, questo diritto il popolo non ce l'ha. Di più, se vi è un «delitto che rimane eterno e non può mai essere espiato (*crimen immortale, inexpiabile*)» questo non è l'*assassinio* del sovrano (nella figura del monarca: Carlo I d'Inghilterra o Luigi XVI), ma la sua *solenne esecuzione*, «fatta dal suo popolo». E la ragione è che il semplice assassinio può presentarsi come un'eccezione, dettata da uno stato di necessità, rispetto alla formalità dei rapporti giuridici, mentre l'esecuzione rappresenta «un completo rovesciamento dei principi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo»: con essa, «la violenza cammina a fronte alta e si erge a principio del più santo diritto». L'assassinio non è «un atto di giustizia penale, ma semplicemente un atto di autoconservazione», per il timore che il monarca possa, rimanendo in vita, riprendere il potere; l'esecuzione, invece, dà all'azione «il colore di una punizione, cioè di un atto giuridico», il che significa che mette in forma di diritto la lacerazione del diritto, eleva a regola la più mostruosa delle eccezioni, legalizza la violenza pura. In una parola: è «il suicidio dello Stato». La prosa solitamente sobria di Kant vibra in questa pagina di un brivido d'orrore. E mentre corre questa nota, il testo principale spiega che il

* Come condannare un dittatore, «Left Wing», 24 ottobre 2005.

popolo non è mai autorizzato alla resistenza e che un cambiamento costituzionale può essere eseguito soltanto dal sovrano mediante riforme, e mai dal popolo mediante rivoluzione.

Poi Kant mette un punto, comincia un nuovo capoverso e aggiunge: «Del resto, quando una rivoluzione è riuscita e si è fondata su una nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e della sua attuazione non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi come buoni cittadini al nuovo ordine». E così sul delitto eterno e inespiable torna a stendersi la trama fitta del diritto, e l'abisso dell'usurpazione violenta viene celato dalla costituzione di un nuovo ordine. Il fatto è che Kant parla sempre a partire da un ordine giuridico costituito, anzi: l'espressione «ordine giuridico costituito» è ridondante, poiché non c'è diritto che non sia costituito. Il che significa anche che non c'è potere costituente che non sia violento, benché questa violenza debba restar nascosta, una volta che (e affinché) l'ordine giuridico sia appunto costituito. Kant scrive quindi: «L'origine del potere supremo è per il popolo, che sta sotto di esso, *imperscrutabile* dal punto di vista pratico, cioè il suddito non deve *sofisticare* intorno alla sua origine». Non siamo molto lontani dal *fondamento mistico dell'autorità* di cui parlavano Montaigne e Pascal.

Ora, cosa sta succedendo in Iraq? La solenne esecuzione è una possibilità, anzi *la* possibilità. Un capo di Stato, Saddam Hussein, è sotto processo. Deve rispondere di crimini di guerra e rischia la pena di morte. Saddam Hussein non è giudicato da un tribunale penale internazionale ma «dal suo popolo», cioè da un tribunale iracheno. Non viene tuttavia giudicato secondo la legge e le formalità vigenti al tempo in cui venivano perpetrati dal deposed raïs i delitti per i quali è sotto processo, ma da un nuovo tribunale istituito dalle autorità militari statunitensi nel 2003 e in via di recepimento nel nuovo ordine costituzionale. Lasciamo agli esperti di diritto il compito di fornire pareri circa legalità e legittimità di questo processo – pareri che per fortuna fanno proprio quello che Kant diceva che non si deve fare: *sofisticare* – e limitiamoci a un'unica considerazione suggeritaci dalla nota della *Metafisica dei costumi* sopra riportata. Essa riguarda il senso di quello che accade. Un popolo *vede* il sovrano chiamato a rispondere innanzi a un giudice. Un popolo *vede* l'imperscrutabile, quel che Kant riteneva non si debba vedere. È il significato più pro-

fondo della democrazia: mettere a giorno gli *arcana imperii*. Il «colore» del diritto sarà pure un «palliativo infelice», come diceva Kant, ma intanto funziona da schermo (televisivo, per giunta!): si frappone all'immediata violenza costituente e, insieme, fa vedere.

Il popolo assiste a uno spettacolo. Anche Kant ebbe modo di assistere a uno spettacolo, quello della rivoluzione francese, e nonostante l'impossibilità di includere la rivoluzione entro i principi del diritto, scrisse: «Questa rivoluzione, io dico, trova negli spiriti di tutti gli spettatori non coinvolti una partecipazione che rasenta l'entusiasmo». Scrisse questo perché, non coinvolto, parlava a una prudente distanza dai fatti. Il popolo iracheno è coinvolto, ma lo schermo giuridico consente proprio quello che consentiva a Kant di entusiasinarsi: di mettersi a una certa distanza dalla violenza rivoluzionaria. Ma questo richiede, coerentemente, un'ultima cosa: che Saddam non venga condannato a morte. Che dalla violenza il diritto del nuovo Stato iracheno si ritragga. C'è un fondo d'ipocrisia in ciò: si chiama in giudizio un sovrano, il suo dispotico esercizio del potere di vita e di morte, e gli si commina una pena più lieve di quella capitale. Ma tra il fondo d'ipocrisia del potere democratico e il fondamento mistico dell'autorità sovrana, è da preferirsi di gran lunga il primo.

Benedetto XVI*

E se qualcuno tirasse fuori non un Manuele Paleologo qualunque – un imperatore assai dotto, d'accordo, ma poco noto al grande pubblico – e riprendesse di bel bello la *Summa contra gentiles* di San Tommaso d'Aquino, libro primo, capitolo sesto, là dove si legge che Maometto lusingò e istigò la concupiscenza della carne per essere obbedito non da uomini saggi ma da uomini bestiali, intorbidò la verità con molte favole e falsissime dottrine, e si disse mandato da Dio in *armorum potentia*, che ben lungi dall'essere un segno della divina ispirazione è contrassegno pure di ladroni e tiranni? Il contesto, peraltro, si presta. Tommaso sta spiegando che altra è la via che segue il cristiano: non la

* *L'altra via di Ratzinger*, «Left Wing», 18 settembre 2006.

violenza delle armi, e nemmeno quella delle promesse carnali. Il fatto è che le verità della fede cristiana eccedono la ragione, ma non sono mica contrarie ad esse, sicché non solo uomini semplici ma anche una turba innumerevole di uomini sapientissimi *convolavit* a nozze con la fede. Con Maometto, invece, solo predoni del deserto.

Ora, nel discorso pronunciato dalla cattedra dell'università di Regensburg nel settembre 2006, che tante reazioni ha suscitato nel mondo, Benedetto XVI voleva dire due cose: che «la violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima» e che «agire contro la ragione [è] in contraddizione con la natura di Dio». Puro Tommaso, come si vede. E come Tommaso, il papa si è limitato a scegliere Maometto ad esempio di quel rapporto tra religione e violenza che non è compatibile con la natura di Dio. Certo, il *New York Times* ha ragione di allarmarsi, poiché anche la scelta di esempi e citazioni non andrebbe fatta a cuor leggero. Ma poiché nell'omelia domenicale il pontefice ha chiarito che la citazione e l'esempio non impegnano il suo pensiero, consideriamo la prima cosa depurata dall'offesa all'Islam (benché certi musulmani non concedano analoga considerazione e facciano di tutto per dimostrare che Ratzinger non ha tutti i torti) e guardiamo più a fondo la seconda cosa detta dal papa, che chiama in causa ancora una volta l'identità dell'Occidente.

Il papa dice: il Dio dei cristiani è il Dio Logos, il Verbo eterno, il Dio che è Ragione e Parola. Non solo nei discorsi tedeschi, ma in tutto il pontificato (e prima ancora) la maggiore preoccupazione di Ratzinger è stata ed è quella di contrastare la deriva relativistica dell'Occidente, recuperando alla ragione quel bagaglio metafisico-teologico da cui essa ha preteso invece di affrancarsi, in un processo di progressiva secolarizzazione e laicizzazione. A Regensburg, Ratzinger ha perciò detto: la scienza – che è come dire la razionalità moderna, tecnica ed economica, formale e strumentale – crede di poter rendere superfluo Dio nella spiegazione del mondo, «ma ogniqualvolta poteva sembrare che ci si fosse quasi riusciti – sempre di nuovo appariva evidente: i conti non tornano!». Se reintroduciamo Dio, pare dunque pensare il papa, i conti tornano fino all'ultima cifra decimale. Il fatto è che non solo i conti non tornano affatto, e che non basta volere che tornino perché tornino effettivamente, ma la filosofia ha da tempo gettato il sospetto sulla stessa volontà di farli tornare. E non solo la

filosofia lo ha fatto, ma anche la letteratura, e la stessa teologia (come si dice: dopo Auschwitz – ma anche prima).

Un Dio che faccia tornare i conti, una ragione in cui si compongano senza dissidi tutte le dimensioni dell'umano, una storia i cui slogati frammenti si accordino in un senso complessivo: queste ed altre cose la cultura filosofica e teologica se l'è lasciate alle spalle. Può spiacere, ma è così. E non è riproponendole con maggiore forza che si procura loro maggior fondamento. L'inculturazione greca della fede cristiana, il tomismo e l'*analogia entis*, la ragionevolezza della religione e l'autorevolezza della tradizione: lungi da me l'idea che sia tutto da buttare. Ma finché il papa avrà occhi solo per il modo in cui il cristianesimo può difendere il suo passato, e non invece per il modo in cui già in passato ha saputo pensare al futuro, difenderà appunto un'identità passata e non metterà una pietra per costruire quella futura. E invece di trovare un punto di mediazione, si troverà (giustamente) preso tra due fuochi: dalla cultura laica per il segno restauratore delle sue battaglie; da quella religiosa, cristiana e non, per l'apologetica affidata ad una ragione che non c'è più.

Facciamo allora anche noi un esempio. 1453. L'Impero bizantino (quello che era stato anche di Manuele Paleologo) cade per mano dei Turchi. Cade Costantinopoli, cade la seconda Roma. Maometto II entra in città, e la città viene messa a ferro e fuoco. È una strage di cristiani. Muoiono decine di migliaia di persone, le chiese vengono saccheggiate, le donne violate. E mentre in Occidente c'è chi vorrebbe allestire una nuova crociata, in mancanza del Palazzo di vetro si riuniscono in cielo, per tentare una mediazione, i rappresentanti di tutte le religioni. C'è anche san Paolo, che accompagna Gesù. Il quale san Paolo, che a giudicare dalle lettere non doveva avere il più mansueto dei caratteri ma che per l'occasione sfoggia un confacente spirito ecumenico (si capisce: è giudeo, di abiti romani e di fede cristiana), a un certo punto dice: «La salvezza dell'anima avviene per fede [...]. Una volta riconosciuto ciò, la varietà dei riti non turberà più nessuno. I riti possono cambiare, la verità resta immutabile».

Un'utopia, il *De pace fidei* di Niccolò da Cusa, ma un'utopia cristiana, concepita da un cardinale profondo e visionario, mentre il vecchio mondo andava in frantumi e nuovi mondi cominciavano a disegnarsi: c'erano i Turchi alle porte, ma di lì a poco anche Colombo

oltre le colonne d'Ercole, Lutero dinanzi al portale della chiesa di Wüttemberg e Copernico lungo nuove rotte planetarie. Considerando i dogmi della fede congetture, approssimazioni alla realtà infinita di Dio, Cusano non abdicava semplicemente alla verità, non si rassegnava al relativismo, ma lo sfidava: non abbassando la verità a misura dell'uomo, ma ponendo più in alto di essa il mistero, e riconoscendo al cristiano (e solo a lui!) la capacità di essere nella verità a distanza dalla verità piuttosto che nel trionfante possesso di essa.

Purtroppo Ratzinger ha scelto un'altra via. E invece di pensare l'incontro tra le fedi e le religioni nella forma aperta che Cusano inventò mentre il mondo medievale cedeva, preferisce rinchiudersi nella critica della forma filosofica del nostro tempo, cercando così non di conciliarsi con lo spirito critico della modernità, ma di incontrarsi con l'Islam nella critica alla modernità. Figuriamoci.

Bibbia – edizione «economica»*

Poiché il ministro Tremonti, nel 2009, ha raccomandato di leggere la Bibbia per cercarvi, in questi tempi di crisi, quella lezione di saggezza che non si trova più nei libri di economia, vien fatto di domandarsi se non si tratti, in fondo, di un ritorno alle origini. Non già nel senso che le origini dell'economia politica moderna stiano nella Bibbia, sarebbe troppo, ma nel senso che si trovano, invece, insieme alla nascita e alla giustificazione di uno spazio economico autonomo, in una lunga tradizione di filosofia morale alla quale apparteneva lo stesso scopritore della mano invisibile del mercato, Adam Smith. Il quale si era occupato, prima ancora che della ricchezza delle nazioni, dei fondamenti morali dei sistemi economici e sociali: su di essi poggia, per Smith, una socialità originaria fra gli uomini che il mero perseguimento degli interessi individuali non può produrre da solo.

Il che non toglie che qualche robusta sentinella, a guardia dell'affidabilità e della credibilità degli attori economici e finanziari, ci voglia eccome. Nella Bibbia sta scritto, in effetti: «L'anima mia attende

* *La Bibbia la crisi le sentinelle*, «Il Mattino», 11 marzo 2009.

il Signore/più che le sentinelle l'aurora», il che significa che anche se la sentinella continua a vedere la notte attorno a sé (se anche il Fondo Monetario Internazionale per quell'anno aveva previsto una crescita negativa del PIL mondiale, come non succedeva dal '45, cioè dai tempi della guerra), non bisogna tuttavia rinunciare a cercare con fiducia l'aurora nel cuore della notte. L'ottimismo di Berlusconi ha dunque un fondamento biblico.

Ma resta che le sentinelle poste di vedetta nelle istituzioni internazionali, nelle banche centrali, nelle autorità di vigilanza, non è che abbiano vigilato gran che, in questi anni. E non perché fossero distratte, ma probabilmente perché hanno preso a dubitare che vi fosse seriamente qualcosa da vigilare. Se infatti nei libri di economia (non in tutta la scienza economica, ma in quella che ha dominato negli anni della globalizzazione ruggente) si legge non solo che il mercato obbedisce a una logica autonoma e alle sue proprie leggi, le quali dovrebbero dispiegarsi senza troppi interventi da parte dei poteri pubblici, ma che addirittura esso secerne e distribuisce con generosità anche le risorse politiche e morali che sono indispensabili al suo virtuoso funzionamento, è chiaro che viene meno la ragione stessa per esercitare qualunque azione di vigilanza. Niente più sentinelle, dunque, e in assenza di regole ognuno cerchi quel che è meglio per sé. Ne verrà il bene per tutti.

Ma non ne è venuto, purtroppo, come più d'uno scopre oggi sulla sua pelle. Per ricostruire allora, ancor prima dei capitali finanziari, il capitale morale di cui qualunque istituzione ha bisogno, compresa quella del mercato, l'Occidente deve tornare ad attingere, dice Tremonti, ai suoi ingenti giacimenti di saggezza. Costituiti peraltro non solo da parole divine, le quali, indubbiamente autorevolissime, hanno però il difetto di provenire sempre un po' troppo dall'alto, rispetto al basso in cui si trovano di conseguenza relegati i destinatari, ma anche da parole mezzo divine e mezzo umane, come i miti che sofisti e filosofi amavano raccontare per accreditarsi presso i loro concittadini.

C'è ad esempio il bel mito di Prometeo narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico. Epimeteo ha distribuito con larghezza agli animali un bel po' di doti naturali. Distratto, ha lasciato però l'uomo, che ancora deve nascere, privo di tutto: nudo e inerme. Allora il fratello Prometeo ruba agli dei il fuoco e la perizia tecnica. Per difendersi dalle fiere, però, occorre pure che gli uomini

si uniscano fra di loro; accade tuttavia che appena si mettono insieme, subito commettono ingiustizia gli uni verso gli altri. Ingiustizia il cui nome generale è «*pleonexia*», la brama di voler avere sempre di più anche a scapito degli altri: il motore di ogni accumulazione, insomma. È così che Zeus pensa bene di inviare Hermes presso gli uomini perché doni loro il rispetto e la giustizia, i fondamenti morali dell'ordine pubblico, quel surplus di virtù politica che l'esercizio privato delle arti e dei mestieri non potrebbe mai assicurare. E alla domanda di Hermes su come procedere alla distribuzione di quei beni Zeus risponde che non avrebbe dovuto fare come con le altre arti, la cui competenza era stata riservata solo a pochi: non esisterebbero città, osserva infatti Zeus, se solo pochi uomini fossero dotati di rispetto e giustizia. Così, concludeva Protagora tirando la morale della favola, solo quando si parla di politica accade che tutti prendano la parola, mentre in tutti gli altri ambiti regnano competizione, privilegio e differenza.

Dal tempo di Protagora alla crisi dei nostri giorni le cose sono cambiate, non c'è dubbio, ma visto che è diffusa l'esigenza di riscrivere le regole del capitalismo globale, per imbrigliare la *pleonexia* degli attori finanziari, e visto che questa riscrittura deve farsi guidare da principi di giustizia, non sarà male ricordare che i loro depositari restano i cittadini, tutti i cittadini, e che è per restituire loro questa funzione politica, oscurata dal solo profilo di consumatori o clienti con cui sono stati negli scorsi anni presentati sulla scena pubblica, che si deve tornare a leggere, non so se la Bibbia, sicuramente qualche buon classico di scienza politica.

Biopolitica*

Si può difendere l'astrattezza? Per il mio vecchio Zanichelli, è astratto «ciò che non ha concreti rapporti con la realtà», e poiché concreto è proprio (sempre per il mio squinternato Zanichelli) ciò che i rapporti con la realtà ce li ha, si capisce che, con quei "con-

* *La lunga ombra del secolo breve*, «Left Wing», 18 ottobre 2004.

creti rapporti”, il compilatore voleva essere persino troppo zelante nel prendersela con la deprecabile astrattezza. Anche nella sfera più rarefatta del pensiero l’astratto gode di pessima reputazione: non c’è pensatore che non rivendichi per sé la più concreta delle concretezze, e non riversi sugli altri (di solito: su tutti gli altri) l’accusa di astrattezza. Né è per caso che il più robusto filosofo del Novecento italiano, Gentile, abbia preteso di riformare la dialettica hegeliana secondo il ritmo della contrapposizione tra pensiero astratto (da buttare) e pensiero concreto (da coltivare).

Perché allora una difesa? Ma per rintuzzare l’appello che con apocalittici squilli di tromba s’ode a destra (e a sinistra, manco a dirlo, risponde uno squillo), appello a mettere da parte, o perlomeno a non esagerare, l’importanza di forme, metodi, procedure, diritti (che per ciò stesso scadono immediatamente a formalismi, proceduralismi, giuridicismi e giuridificazioni, e altri astrattissimi -ismi) per badare piuttosto alla sostanza delle cose. E quale sia questa sostanza si capisce da ciò che è messo sotto accusa. Catalogando alla buona: l’arida scienza, la tecnica invadente, il leguleio diritto, la pavida democrazia. Il timbro di fondo dell’esperienza politica novecentesca sembra così tornare a farsi sentire e, a dispetto della fortunata formula del “secolo breve”, c’è da temere che la sua ombra si allunghi minacciosamente fino a noi, in forme non poi così inedite. In fondo, siamo ancora al confronto fra Naphta e Settembrini, titanica *Kultur* e più sbarazzina *Zivilisation*.

Ora, dinanzi a simili epocali problemi è il caso di chiedersi semplicemente cosa tocchi fare, o, se si vuole, quale sia il giardino da coltivare. Infatti: le categorie politiche moderne sono saltate; con esse, sono saltate o traballano le distinzioni fondative dello spazio politico della modernità: pubblico/privato, cittadino/borghese, società civile/Stato, diritto/morale, morale/tecnica. È sempre più difficile tracciare confini netti e precisi; se traballano queste distinzioni, traballa anche lo spazio democratico della libera discussione pubblica. Se poi quelle non franano del tutto, la democrazia viene comunque sempre più svuotata di qualunque capacità di avere una presa reale e vera e concreta sulle nostre vite. E allora, che si fa? Di solito, questi discorsi si accompagnano alla denuncia, di origine foucaultiana (il

copyright è suo), della biopolitica, categoria con la quale si prova a interpretare quella nuova, concretissima forma di potere che, saltando ogni mediazione, si legittima, per dir così, alla fonte (cioè in via di fatto): per la forza di disporre delle nostre vite che essa detiene in concreto. Catalogando ancora: ingegneria genetica e ogm, torture mediatiche e conflitti su base etnica o religiosa, minacce sanitarie globali e questione ambientale, sempre più ne va direttamente della vita stessa, nuda e senza difese.

Con tutto ciò, però, siamo ancora sul piano della diagnosi, che è quella stilata da un importante filone del pensiero politico contemporaneo (in Italia, esso va da Giorgio Agamben a Roberto Esposito, di cui si veda in particolare il volume *Bios*, dal significativo sottotitolo: *biopolitica e filosofia*). Ripetiamo, dunque: che si fa? Davvero si crede di salvare capre e cavoli tenendosi la forma democratica ma inoculandovi sostanza, contenuti di vita concreti presi altrove? E da dove poi li si prenderebbe, questi contenuti? Ed è mai possibile che non si veda il pericolo? Poiché infatti, se si vuole una democrazia che abbia finalmente e realmente “presa” sulle nostre vite, invece di essere un astratto guscio vuoto, tutto potrà criticarsi, meno l’idea (pericolosa quant’altre mai) che tocchi alla politica prendere le nostre vite. Ma questo è proprio il plesso che la biopolitica vorrebbe smascherare! E dunque: non sarà che è proprio l’ansia di verità e autenticità e concretezza che sempre accompagna questi smascheramenti a gettarci nel pericolo? E se la verità (*questa verità*) asservisse, invece di liberare?

La democrazia è un’astratta, formalistica finzione, si dice (quella parlamentare, perché quella diretta, con il suo bravo carico di violenza originaria, potrebbe pure andare). Ma se, proprio in quanto astratta finzione, mera apparenza, se proprio grazie al suo debole statuto ontologico fosse non assolutamente falsa, come si va molto pensosamente cogitando, ma abbastanza vera? E vera abbastanza, aggiungo, da evitare che in cerca della verità ultima cui ancorare il politico, si finisca diritti e filati fuori del consorzio civile? Consorzio mediocre e ipocrita, certo, ma distante abbastanza dal disvelamento di quella verità, il cui sacro e bimillenario fuoco ha forse già bruciato troppo. (Troppi uomini, intendo).

Bullismo*

Quando insegnavo filosofia nel liceo scientifico di Amalfi, ricordo che i ragazzi mi confidavano di nascondere in fondo all'aula, sotto un mucchio di giacconi, una telecamera, con la quale immortalavano le corbellerie di certi loro professori. Non mi confidavano di piazzare la camera anche in bagno, ma *nihil obstat*. E, certo, non avevano il videofonino, e la telecamera era ancora piuttosto grossa e ingombrante: la cosa tuttavia funzionava lo stesso. Se torno al tempo della mia prima supplenza, a Scafati, diversi anni fa, ricordo le registrazioni audio di urla e colpi belluini contro i muri, resi ovviamente con il docente impotente in aula. Torno ancora più indietro, a quando ero studente: allora circolavano i nastri che compagni più esperti di me incidevano con le voci delle fanciulle cadute nella loro abile rete. Altri amici giravano con foto delle loro parti intime nel portafoglio: la cosa era cominciata con spropositati fotomontaggi, ma poi qualcuno aveva optato per il reality.

Io, dal canto mio, mi limitavo in quegli anni a registrare con una tacca sul banco il numero di volte in cui il mio professore di italiano ripeteva: «Non so se rendo l'idea». Gli facevo domande apposta. Non mi interessava la risposta, ma riempire il banco di tacche. Mi domando se non fosse già in corso, da tutti inavvertita, la «mutazione etologica» della quale parla lo scrittore Antonio Scurati nell'articolo apparso anni fa su *La Stampa*, a proposito dei fatti accaduti a Torino nel giugno 2006 (e finiti su tutti i quotidiani), quando quattro studenti hanno picchiato un compagno disabile, filmando il tutto col telefonino. Scurati vede la «mutazione etologica» nel fatto che i quattro hanno picchiato il compagno al solo ed esclusivo scopo di filmare l'impresa. Finché picchiano, niente di strano: è ordinario bullismo; ma che picchino per filmare, questo è troppo: questa è una mutazione. Scurati, infatti, la interpreta così: i quattro «hanno perpetrato e vissuto un gesto efferato come uno pseudo-evento, un accadimento creato appositamente per i media». Se la parola «appositamente» ha un senso, questo significa che secondo Scurati se non avessero avuto il telefonino non avrebbero picchiato nessuno.

* *Intellettualismo e bullismo*, «Left Wing», 20 novembre 2006.

Poiché i giornali hanno scovato in rete (non era difficile) non pochi filmati analoghi, c'è da chiedersi se anche questi altri episodi di bullismo sarebbero accaduti ugualmente in assenza di Google e Youtube. Suppongo che Scurati creda di no, e posso capire che perciò si agghiacci. Io ho un'opinione diversa (e soprattutto ho qualche dubbio di principio nei confronti dei periodi ipotetici del terzo tipo), ma prima di esporla darò un'occhiata alla cornice in cui Scurati inserisce la sua disamina. In essa è infatti tratteggiata una società non solo sessualmente disinibita, ma che incita alla sfrenatezza sessuale, una società che «pencola tra idolatria e mercificazione» del corpo, in cui inoltre non si insegna più il senso della morte e della sofferenza, e il tragico è rimosso; una società in cui, infine, l'impassibilità e l'indifferenza verso la sofferenza altrui è addirittura canonizzata, intronizzata nella figura (che più passiva non si può) del telespettatore.

Ecco quello che definirei un genere di analisi finto-profonda. L'analisi suona profonda perché vi si parla di morte e di sofferenza e di tragedia – e chi non si compunge dinanzi a queste parole? – ma è finta perché non si impegna in alcuna analisi accurata di dati e non fornisce alcun raffronto fattuale. Quando Scurati (o chi per lui: ce ne sono molte di simili analisi) avrà dimostrato che nelle società sessualmente inibite certe cose non succedevano, o che dove il corpo non è idolatrato o mercificato è meno mortificato che qui da noi, o che il bullismo da telecamera è spaventosamente in aumento, io prenderò in più seria considerazione il suo furente agghiacciarsi. Fino ad allora, di siffatte analisi riterrò solo questo: che mettono l'estensore nella posizione più comoda e socialmente rispettata, quella del pensatore pensoso dei destini del mondo; che allo scopo tratteggia con grande agilità di penna enormi cambiamenti epocali, poiché infatti: che pensosità sarebbe se non fosse in corso un cambiamento epocale? E in effetti, c'è qualche altra ragione per la quale Scurati parla di «mutazione etologica», se non che è da troppo poco tempo che qualcun altro di cui ci si ricorda ancora ha parlato di «mutazione antropologica»? La mutazione antropologica come mutamento epocale non era più disponibile, ed ecco bell'è inventata quella etologica. In questa maniera, avete difficoltà a

supporre che nelle redazioni dei giornali siano già pronti articoli sulle mutazioni biotecnologiche, o su quelle psicosociologiche, o ancora su quelle ecosistemiche? (Oppure: vi ricordate quando, non molti anni or sono, diversi casi di nonnismo balzati insieme alla ribalta furono associati a mutamenti altrettanto epocali dai sociologi di turno? Ma oggi: che fine ha fatto il nonnismo, e il relativo mutamento?).

Questa trovata della mutazione etologica sarebbe già sufficiente a buttar via l'articolo, ma vengo comunque al punto al quale alludevo in apertura. Non bastava picchiare: bisognava riprendersi col videofonino durante il pestaggio. «È agghiacciante», dice Scurati, «è abnorme». Può darsi. Ma in questo modo lo scrittore mostra di ignorare in primo luogo che l'epoca felice in cui la violenza era tutta e senza distinzione occultata, considerata un disvalore e perciò nient'affatto esibita, quest'epoca non è mai esistita (in caso contrario, la indichi); e in secondo luogo che l'uomo ha già prodotto violenza al solo fine di specchiarsi in essa, e questo è accaduto nella dimensione del rituale: in una dimensione, cioè, che è costantemente riscontrata nei gruppi umani, dalle origini ai giorni nostri. Il che ci assicura che forse il mutamento in corso non sta dando luogo ad alcuna «sub speciazione», come pretende invece Scurati.

C'è poi un'altra cosa, che mi consente di esibirmi in una proposizione metafisica e di indossare così a mia volta i panni del pensatore pensoso. È che non c'è presenza che non si assicuri grazie alla ripetizione. Se una cosa non si ripresenta nella rappresentazione, non permane e dunque non è. Se non c'è un luogo in cui la mia presenza ritorna, vuol dire che sono morto. E in ciò Internet, Youtube o la tv non hanno colpa alcuna, casomai ne ha il tempo. Per dirla ancora più chiaramente: s'è inventata la scrittura per questo. Scurati dovrebbe saperlo: se la sente di escludere da una qualunque sua pagina (non è uno scrittore, dopotutto?) che essa non sia abitata dall'esigenza non dirò di eternarsi, ma almeno di ripresentarsi ad occhi altrui e insomma di esserci? Tanto poco lo si può escludere, che sospetto stia lì la motivazione più vera del suo articolo su *La Stampa*. E non c'è bisogno neppure di supporre che sia in corso una mutazione epocale nel mondo delle lettere: è ordinaria amministrazione.

Calcio*

Il calcio è un gioco: qual è l'essenza del gioco? Figuriamoci, dopo la vittoria dell'Italia ai Mondiali del 2006, le piazze erano piene di patrioti in festa, i giornalisti sportivi gareggiavano con Omero nel celebrare le gesta degli eroi: non si vedeva proprio la necessità di una riflessione sull'essenza del gioco. E allora rinuncio. E ricomincio.

Il calcio è un gioco straordinario. Non conta che siano, come si dice, venti uomini divisi in due squadre che corrono intorno a una palla per buttarla tra pali dove altri due uomini, uno per squadra, proveranno a impedire che vi entri, i venti con i piedi e con la testa (a volte, ma è più raro, con la coscia o con il petto), i due con i piedi con la testa con tutto, ma soprattutto con le mani. Conta invece l'eleganza di un gesto atletico, la tensione agonistica, lo spirito di squadra, la difficoltà di esecuzione di un calcio, la perizia balistica di una punizione... non va. Neanche così questo articolo funziona.

Bisognava per forza parlare della determinazione feroce di Gattuso, dei polmoni di Zambrotta, della classe di Francesco Totti, del fiuto del gol di Toni, delle geometrie di Pirlo. Bisogna celebrare in Buffon il più forte portiere del mondo, in Cannavaro il miglior giocatore del Mondiale, in Marcello Lippi il più preparato dei commissari tecnici.

Ci vogliono i nomi propri, insomma, le casacche, e un buon gruzzolo di aggettivi. E ci vogliono le storie: quella un po' triste di Pippo Inzaghi, rimasto quasi sempre in panchina, quella a lieto fine di Fabio Grosso, che il mondo non conosceva e che adesso conosce per averci portato in semifinale, poi in finale, poi con l'ultimo rigore in cima al mondo.

È di tutta evidenza, tuttavia, che in questo modo il gioco del calcio pone con forza il problema filosofico dell'individuazione, e così io ci provo di nuovo.

Perché ci vogliono i nomi propri? Che il gioco del calcio non sia semplicemente un gioco, lo dimostra proprio il fatto che esso ruota intorno ai nomi propri. Gadamer, uno dei padri dell'ermeneutica contemporanea, ha spiegato che, nel gioco, prima ancora di giocare il giocatore è giocato. Questo significa: il vero soggetto del gioco non sono i giocatori, ma il gioco stesso. I giocatori si prestano: come diceva Bruno

* *Il valore calcistico dei nomi propri*, «Left Wing», 10 luglio 2006.

Pizzul, interpretano la partita. Ma poi passano, mentre il gioco resta. Anche se non sembra che sia proprio così: per la mia generazione i campioni sono e restano i Cabrini e i Tardelli, i Rossi e i Conti, per quella precedente i Boninsegna, i Riva e i Mazzola, e per quella seguente, che per la prima volta ha esultato la notte tra il nove e il dieci luglio 2006, i Materazzi, i Camoranesi, i Perrotta. Salto gioisco e urlo anch'io, com'è ovvio, ma suona quasi un affronto per il ragazzino che ero nel 1982 pensare che questi nomi valgano quelli del Santiago Bernabeu. Rossi di gol ne fece sei, e Gentile non fece toccare palla a un certo Zico, non so se mi spiego, e Bruno Conti saltava l'uomo come nessuno in questa nazionale. (E neanche Civoli vale Martellini, questo va da sé). E allora?

Bisogna capire bene la natura rituale del gioco, e come tutti questi nomi siano degli universali fantastici, per dirla con Gianbattista Vico (napoletano come Cannavaro, e come lui capitano della nazionale italiana. Dei filosofi). L'universale fantastico non è un nome di fantasia, non è un concetto astratto, ma non è nemmeno solo un individuo reale. Altrimenti non si capirebbe come qualcuno possa sognare di essere il nuovo Rossi, o il nuovo Zoff: non come Rossi o come Zoff, ma proprio Rossi, e proprio Zoff. E non si capirebbe neppure perché chi poi lo diventi non sia affatto Rossi o Zoff, ma Toni o Buffon. Si può sognare di essere il campione, ma il campione è sempre, ogni volta, uno solo. E ci sono molti modi di essere uno, ma solo il campione riesce a essere, proprio in quanto è uno, il sogno dei molti che vorrebbero essere lui. Il campione disegna dunque una soglia: di qua ci sono i molti, di là c'è lui. (Mettere un ragionevole «come» tra i molti e lui, pretendere di parlare fuori di metafora, è come illudersi che anche la più modesta delle iperboli equivalga a un paragone abbreviato). Ora, ogni soglia ha un valore iniziatico. Attende, misteriosa, di essere varcata. Varcarla significa però cancellarla: consegnare il campione alla memoria, e noi stessi alla vita, che è sempre ciò che resta quando il sogno diventa memoria.

Rimane da riflettere brevemente su una cosa un po' strana. Posto pure che grazie alla natura rituale del gioco e all'esemplarità del campione ciascuno si metta sulla via di essere se stesso, perché il tifo? A vederli, i tifosi che si dipingono il viso coi colori della bandiera nazionale, ben lungi dal farsi valere come individui, sembrano regredire verso uno stadio preindividuale. Perché c'è bisogno allora, per la costituzione di un'individualità, del bagno di folla, delle urla e dei

clacson? Che ci sia un tale bisogno è abbastanza indiscutibile: ancora si deve trovare il popolo che non conosca simili manifestazioni collettive. Sarò brutale e ripeterò la domanda così: perché, per divenire uomini, bisogna imitare gli animali? Una sola risposta è possibile, ed è nelle cose: l'uomo è l'imitazione dell'animale. Non un animale, certo, ma sì la sua imitazione (e perciò, e solo perciò, non più animale). Il che significa che la soglia oltre la quale c'è l'uomo non può mai essere varcata una volta per tutte, senza cancellare con essa l'uomo stesso.

Insomma: Nietzsche tendeva una corda fra la scimmia e il superuomo. Noi, più modestamente, la tendiamo tra il tifoso e il campione: senza mai poter essere quest'ultimo, dovendo sempre un po' essere quell'altro, ci sediamo dinanzi al televisore e guardiamo la partita. Vinciamo ai rigori, e va bene così.

Canicola*

Si leva il Sole nella valle del Nilo. Al suo fianco riappare Sothis, ossia Sirio, la Stella dardeggiante, che annuncia, fedele e vigile come un cane, lo straripamento del grande fiume, dalla cui piena annuale dipende la vita e la prosperità del popolo egizio. Sono i giorni più caldi dell'anno, i giorni della *canicula*, e per un mese circa, dal 25 luglio alla fine di agosto, Sirio, la stella canicolare, la più luminosa della costellazione del Cane Maggiore, sommergerà la sua luce ardente e il suo calore a quello del grande Sole. Dinanzi a Sirio sta nella volta celeste Anubis, il dio sciacallo, dal corpo umano e dalla testa canina, che Friedrich Creuzer associava senz'altro alla stella. Dio della mummificazione, signore delle necropoli, Anubis rappresentava anche il circolo dell'orizzonte, la linea che separa il visibile dall'invisibile, e così l'ombra dalla luce, e la morte dalla vita. Entro quel sottile circolo gli uomini conducevano un'esistenza, la cui misura era scandita dalle inondazioni del fiume, dal moto degli astri, dal volere degli dèi (e del Faraone).

Cos'è oggi il nostro solleone? Che fine hanno fatto Sirio, la stella del cane, e il dio canide Anubis? Che cosa rimane di quell'antica

* *Anubis e la canicola. Il mondo pieno di dei li ha persi tutti*, «L'Unità», 15 agosto 2011.

sapienza sotto la canicola estiva? Non è solo colpa della precessione degli equinozi se la levata eliacca di Sirio non coincide più con l'inizio del caldo torrido, e con un senso cosmologico della vita. C'è un celebre passo di Baruch Spinoza, che dà immediatamente l'idea di quanto il mondo moderno si sia allontanato dall'immenso patrimonio religioso e simbolico dell'antichità. Il filosofo olandese sta spiegando nell'*Ethica* quale equivocità affetti le nostre parole, e dovendo fornire un esempio indiscutibile sceglie proprio quello che fa al caso nostro: nonostante abbiano lo stesso nome, dice infatti, in nulla convengono tra loro il cane segno celeste e il cane animale latrante. Tra l'uno e l'altro, tra l'animale e la stella non c'è che omonimia. Evidentemente, Spinoza non può sospettare che ci sia stato un tempo in cui una divinità teriomorfa, un dio con la testa di cane poteva far da mediatore fra l'animale e la costellazione, e un cane o uno sciacallo che s'aggirasse randagio fra resti di carcasse animali sotto il sole rovente d'Egitto poteva essere sacro a un dio, e oggetto di culto nella città, Khasa, a lui consacrata. Eppure ci sono voluti millenni prima che gli animali diventassero soltanto animali, e gli dèi si allontanassero definitivamente dal mondo. Il cristianesimo ha avuto la sua responsabilità, nel processo di sdivinizzazione. È in Plutarco che ascoltiamo la voce dell'oracolo annunciare che il grande Pan è morto. E di quell'oracolo si appropriò Pascal, avendo in animo di condurre la prima apologia moderna della religione in assenza di qualunque dimostrazione fisico-teologica dell'esistenza di Dio, che cioè si fondasse sulla bellezza del creato per trovare in esso tracce del divino (qualcun altro proverà divinizzando la Storia, ma la cosa non riuscirà granché bene, e anzi finirà in tragedia). Nel Medioevo, però, il retaggio dei culti pagani non si è disperso in un giorno. Di animali strani sono piene le cattedrali, né è mancata la rappresentazione cinocefala di un santo, Cristoforo, che, guarda caso, si festeggia proprio il 25 luglio (ed è curioso pure che molti altri santi, che hanno tutti a che fare con i cani, si festeggino nei mesi estivi come san Domenico, san Rocco o san Bernardo, tutti santi agostani). In molte icone bizantine san Cristoforo ha la testa di cane, proprio come il dio Anubi. E come lui è un traghettatore: Cristoforo vuol dire infatti «colui che porta Cristo», e la leggenda vuole che Cristoforo fosse un soldato di fattezze gigantesche, trovato un giorno ad attraversare un fiume, e chiamato a portare sulle spalle un bambino. Durante il

guado, il peso del bambino crebbe enormemente, e poco mancò che il gigante non annegasse. Quel bambino era Cristo, l'immane reggitore dell'universo. Morale della favola: se presso gli Antichi sono i movimenti degli astri a governare l'esistenza degli uomini, con Cristo è piuttosto un Dio fatto uomo a portare su di sé il peso del mondo e a salvarlo. Ma oggi? Dove sono più spalle così robuste da sostenere il nostro cammino? E che ne è dei cani, nella calura estiva? Oggi, che le vie di animali, uomini e dèi si sono separate, vediamo i cani aggirarsi solitari come nelle pagine di Rafael Courtoise, scrittore uruguayano contemporaneo che in *Vite di cani* (Oedipus edizioni, traduzione di L. Sessa), li fa correre senza guinzaglio e senza mèta in un'afa opprimente: «Il selciato è muto. Arroventato dal sole della metropoli. Un deserto di cemento, senza volto, sono le tre del pomeriggio. Fa caldo. Un cane corre». Corrono i cani inseguendo odori che ignoriamo: «Il peso schiaccia la canicola, il cane corre sulla pelle del calore come se si bruciasse le zampe». Non c'è annuncio più eloquente dell'arsura, della sete di senso dell'uomo contemporaneo, di un cane ossuto e ischeletrito che si aggira sperduto sotto la canicola, nell'ora più torrida della giornata. E cosa resta all'uomo, alla sua ombra gettata dal sole contro uno scalcinato muro, se non qualche sillaba storta e secca, come recita uno dei più celebri ossi di Montale? Dal mondo pieno di dèi degli antichi a un mondo in cui non se ne indovinanano più le tracce, e il sole a picco inaridisce l'esistenza. Una delle più sgradevoli rappresentazioni della povertà di senso del mondo contemporaneo è oggi nel cinema originale e crudele di Ulrich Seidl, ed è di nuovo la *Canicola* (Gran Premio della Giuria, Venezia 2001) a darne la spietata rappresentazione. Nel film, si compongono sei storie del tutto ordinarie, in cui per un'umanità madida di sudore che si aggira desolata sotto il sole non sembra ci sia più senso né comprensione alcuna. Werner Herzog ha scritto a proposito del cinema di Seidl che sembra aspirare a un film «che faccia desiderare agli spettatori di non essere mai nati», e che tuttavia proprio in questa aspirazione «si annida una profonda nostalgia, un'utopia». Ma quale utopia? Forse soltanto quella di una bella giornata, in cui un «sole invincibile», per dirla con Camus, non fiacchi più l'uomo ma anzi lo rinvigorisca. Camus sapeva però come non fosse semplice unire i due pensieri che dischiudono all'uomo quella luce. Scrisse infatti nei suoi *Taccuini*: «La miseria mi impedi di

credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto». Ma chi sa oggi protestare contro la miseria mantenendo intatto l'amore per il sole che piove, anche lui, sui giusti e sugli ingiusti?

Cannibalismo virtuale*

Le parole di Umberto Eco alla consegna dei primi diplomi del Collegio di Milano (raccolte da *Repubblica*, domenica 8 ottobre 2006) contengono un avvertimento prezioso. «Uso Internet», ha detto il professore, «ma il più delle volte quello che ci trovo mi serve solo da "richiama memoria". Poi devo verificare su un libro».

Così ho verificato su un libro: questa idea per la quale i dati che è possibile reperire in Internet non sono che dei «richiama memoria» doveva infatti averla avuta già qualcuno. E infatti sì, ho controllato: l'ha avuta Platone, e non c'è volta in cui si parla di rete, di biblioteche virtuali, di *e-book*, di enciclopedie multimediali, di intelligenza connettiva, che non spunta fuori il monito di Platone. L'alfabeto, le lettere, la scrittura non sono affatto una medicina per la memoria, dice il re Thamus, secondo quel che a Fedro, nell'omonimo dialogo platonico, narra Socrate (al quale altri, così dice, han riferito la cosa). «Ingegnosissimo Theuth», ribatte il re, «è tutto il contrario! Ora che potremo ritenere per iscritto finiremo col trascurare la memoria».

Socrate termina il racconto e commenta: è davvero ingenuo chi ignora la profezia di Thamus, credendo che le parole scritte siano qualcosa di più di un «richiama memoria» (un promemoria, a termini di vocabolario) sugli argomenti di cui tratta lo scritto. E l'ingenuità si paga, perché da un'anima che non abbia memoria non nascerà mai nulla: se la memoria deperisce, l'anima isterilisce; se non ha nulla dentro, nulla partorirà. Così anche Umberto Eco meditava, al collegio, con platoniche parole che ci permettiamo di annotare: «Non voglio richiamarvi all'uso della penna d'oca [= anche Platone metteva sull'avviso, ma scriveva eccome!], ma ricordarvi che la formazione

* *Gli svogliati cannibali di Umberto Eco*, «Left Wing», 9 ottobre 2006.

avviene solo attraverso un rapporto spiritualmente cannibalesco tra maestro e allievo [Platone: ci vogliono anime congeniali, bisogna fare in modo che quello che si ha dentro sia unito a quello che si ha fuori]. Un rapporto che può svolgersi solo in presenza e non nell'assenza, che è tipica dell'informazione virtuale [Platone: il discorso seminato con la penna non può difendersi, non sa rispondere, dice sempre la stessa cosa, perché il suo autore è assente e non può soccorrerlo].

Insomma, dice Eco: la presenza è importante. Tutto il virtuale che volete, ma alla fine il maestro deve essere presente. La cosa sembra ed è di buon senso, ma non è affatto così semplice come pare, se non altro perché sul modo d'essere presente di ciò che è presente molto si dovrebbe dire (e s'è detto).

Ma non filosofiamo troppo; atteniamoci, piuttosto, all'esperienza. Nella quale tutti noi sappiamo di avere imparato un mucchio di cose proprio grazie all'assentarsi, al sottrarsi, al ritirarsi delle figure sotto la cui guida sapiente (ma occhiuta) si compiva la nostra formazione. La prima di queste guide, cioè Dio, ha pensato bene di assentarsi dal mondo proprio perché facessimo le nostre esperienze e diventassimo così, nel bene di questa assenza, uomini. Kant amava dire che non eserciteremmo affatto la nostra libertà morale se Dio fosse davvero e fisicamente presente in mezzo a noi, e per esempio mostrasse «dal vivo» le fiamme infernali che ci attendono nel caso mancassimo ai nostri doveri. E sempre in ambito teologico, è stata una bella fortuna se Dio ha pensato bene di ispirare la scrittura della Bibbia, invece di dettarcela in presenza ogni santo giorno, perché solo di una scrittura è possibile fornire (prendersi la libertà di fornire) più di un'interpretazione – e proprio per le ragioni che biasimava Platone: perché Dio non è presente, perché il libro, per quanto ispirato, non parla e non può difendersi, eccetera eccetera.

Lascio ora perdere i teologumeni e vengo a percorsi esperienziali più banali: tutti noi abbiamo letto cose che non era il caso di leggere, frequentato luoghi che non era il caso di frequentare, incontrato persone che non era il caso di incontrare (letto articoli che c'era stato consigliato di non perdere tempo a leggere e commentare). Per queste vie traverse, per queste tergiversazioni nella distanza, per queste piccole deroghe consentite dall'assenza, abbiamo messo su un mucchio di esperienza che non avremmo potuto compiere se ci fossimo mantenuti ligi, in fila dietro l'autorità spirituale del maestro. Eco ritiene

che l'assenza sia «tipica dell'informazione virtuale». C'è da sperare che la breve sintesi del giornale non abbia riportato il suo intero pensiero. Poiché l'assenza non è tipica dell'informazione virtuale più di quanto lo sia dell'informazione scritta, come (s'è visto) lamentava Platone; quel che è invece tipica è ogni volta la modalità di questa assenza (e così anche della correlativa presenza). Bastano le poche parole di Eco per capirlo. La presenza che egli invoca è quella, fisica, del maestro, ma il cannibalismo al quale invita l'allievo è (saggiamente, devo dire) soltanto spirituale. Ma cos'è lo spirito, e come si fa presente?

Lo spirito è anzitutto ed essenzialmente la distanza e l'assenza che consente a Eco di inventare le sue ardite metafore. I cannibali non ci sono più (per fortuna!), ed Eco può scherzarci su, e grazie a questa assenza inventare una presenza spirituale.

Così è evidente che Eco manca il punto: che non è l'autorevolezza e la credibilità di un magistero virtuale – autorevolezza e credibilità che nessuna ragione di principio impedisce che in rete si possa costruire, così come dovettero costruirselo gli scritti che i maestri dell'oralità nell'antica Grecia dovevano considerare robbaccia. Il punto è che, per dirla con la metafora di Eco, il cannibalismo virtuale è ben possibile – e questo articolo vorrebbe per esempio dimostrarlo.

Cervello*

Al solito, il problema è politico. Perché però il problema sia politico non è facile vederlo. Si parla, infatti, di tutt'altro: di scienza e cervello, percezioni e neuroni. Ma andiamo con ordine e cominciamo dalla notizia. Sull'autorevolissima rivista scientifica *Nature* è stato pubblicato un articolo dal quale si apprende che l'équipe del neuroscienziato Jack Gallant, dell'Università della California, è riuscita a “scannerizzare il cervello”, a stabilire che cosa la persona sottoposta a esperimento vede, decodificando la sua attività cerebrale con una speciale risonanza magnetica. In medicina, simili ricerche possono essere utili, in prospettiva, per accertare gli effetti delle droghe sugli stati psichici, o per facilitare

* *Scanner cerebrali e istituzioni democratiche*, «Left Wing», 9 marzo 2008.

le diagnosi in casi come le demenze; ma anche, più in generale, per valutare le conseguenze di interventi al cervello. Naturalmente gli scenari che è possibile prefigurare sono vastissimi: lo stesso Gallant suggerisce per esempio che in futuro si potranno studiare i sogni in base ai processi cerebrali. Insieme agli scenari fioriscono però anche le domande (e le paure): ma allora che cosa significa pensare? Non vi è nulla nei nostri pensieri che non possa essere decifrato a partire dall'attività dei neuroni? O possiamo sperare che gli scienziati si fermino magari a livello della percezione e che le funzioni mentali superiori siano per qualche motivo illeggibili con gli scanner del professor Gallant? E che dire poi dell'autocoscienza e della ancor più preziosa libertà? O un giorno Gallant troverà tra i neuroni il punto in cui si materializza la libertà? E una volta che tutto sarà trovato "scritto" nelle circonvoluzioni cerebrali, vi saranno impedimenti di principio a scrivere le stesse cose su macchine? Le macchine potranno allora pensare? E noi, noi allora non siamo già macchine? Quanto più queste domande ci inquietano, tanto più siamo tentati di ripiegare su una vecchia strategia cartesiana, aggiungendo un supplemento spirituale agli stati materiali del cervello: la strategia che Gilbert Ryle liquidò con l'espressione: «Lo spettro nella macchina». È chiaro, infatti, che quella strategia è perdente: in primo luogo, perché è puramente difensiva, ed è per questo che l'anima (perché di questo si tratta) nelle parole di Ryle si riduce a una presenza puramente spettrale; in secondo luogo, perché si fonda su una petizione di principio, sull'indiscutibile presupposto cioè che la nostra esperienza attesta che noi non siamo macchine, e tanto deve bastare; e infine, *last but not least*, perché Gallant non si fermerà.

Non resta che buttarla in politica. Per farlo, però, guardiamo più da vicino alle condizioni dell'esperimento di Gallant. È andata così: a due persone del suo gruppo di lavoro sono state sottoposte 1750 differenti immagini. Durante la visione, lo scanner ha lavorato sodo, accumulando dati su dati. Poi è stata proposta una serie di 120 nuove immagini, in precedenza non osservate, e la macchina scruta-cervelli ha indovinato cosa i due stessero guardando, a ogni casuale estrazione di un'immagine, con una percentuale di successo del 72 per cento in un caso, del 92 per cento nell'altro (tirando a caso, la macchina avrebbe azzeccato la risposta con una percentuale dello 0,8 per cento, il che dà la misura del risultato ottenuto). Bene, fatti i dovuti complimenti a Gallant, cosa

c'entra ora la politica? Ma è chiaro: l'esperimento ha funzionato perché è stato condotto a partire da un certo numero di operazioni selettive, che hanno delimitato rigorosamente il campo d'indagine. Le due "cavie" (le due persone) hanno dovuto infatti sottoporsi a una precedente attività di scansione del loro cervello ed esercitarsi su un numero finito e ben delimitato di stimoli percettivi, ossia su un lotto predeterminato di immagini. Così come determinate in precedenza erano le immagini della nuova serie, che come carte di un mazzo da gioco lo scanner doveva già conoscere, per decidere poi quale di esse fosse stata proposta all'attenzione della cavia. Nel corso dell'intero esperimento, è da ritenere che non dovessero porsi problemi di interpretazione delle immagini in questione, e che le due persone accettassero docilmente di non mentire, non scherzare, non distrarsi, non pensare ad altro, non chiudere un occhio, non guardare in tralice, non ignorare e non sollevare dubbi circa il contenuto di senso delle immagini selezionate. A queste condizioni, l'esperimento è felicemente riuscito. Il passo successivo, ha detto poi lo scienziato, è stabilire cosa una persona veda, senza sottoporle un set predefinito di immagini. Senza costringerla, insomma, dentro un laboratorio. Ma tra il passo compiuto da Gallant e il passo successivo c'è un abisso. C'è tutta la distanza che separa (indico qui i due poli fra loro più distanti) la vita irreggimentata in un campo di concentramento dalla vita in un ambiente democratico, aperto, libero e liberamente reinventabile dalle relazioni fra gli uomini.

Si vede bene, adesso, quale sia la morale della favola: il pensiero non è una roba strettamente privata, che accada soltanto nel cervello degli uomini. Se può essere letto con il magico scanner di Gallant (o con una qualunque macchina più complicata) è perché è al contempo già "letto", cioè già univocamente determinato, l'ambito in cui il pensiero è chiamato a esercitarsi. Se viceversa l'uomo non è ridotto a una cavia e può volgere la testa dove gli pare, e nessuno controlla il flusso di immagini che è chiamato a percepire, allora non c'è Gallant che tenga. Ma questo deve impegnarci particolarmente non nel proibire a Gallant di proseguire i suoi esperimenti, o nel fermare la ricerca e chiudere i laboratori, o nel riesumare una vecchia metafisica. Ma nel buttarla, come dicevo, in politica. Politica è infatti la cura dell'ambiente nel quale l'uomo vive. E democratico è l'ambiente più vario e aperto, in cui più ampia e indeterminata è la quantità di possibilità di

costruzione dell'esistenza che sono offerte agli uomini. Democratico è precisamente l'ambiente in cui Gallant non può realizzare con successo i suoi esperimenti, perché in esso è possibile vedere l'immagine che abbiamo dinanzi agli occhi in infiniti modi diversi, senza che si sia chiamati da qualche autorità superiore a dare la risposta esatta.

Cinema*

La crisi del cinema italiano è la crisi della società italiana, ha scritto (in estrema sintesi) Ernesto Galli della Loggia sul *Corriere della sera*. La crisi del cinema italiano è la crisi di un linguaggio cinematografico, ha scritto (in estrema sintesi) Eugenio Scalfari su *Repubblica*. E naturalmente non si può non dare ragione e torto a entrambi. Per farlo, però, si finisce risucchiati in questioni di critica estetica, che attengono al modo in cui, in generale, si giudica di una forma d'arte. L'uno pone l'accento sui contenuti, l'altro sulla forma. L'uno è interessato a considerare il cinema italiano come un documento storico, e a legarlo quindi al contesto con cui è inevitabilmente in rapporto; l'altro intende invece mantenergli il valore di autonoma espressione artistica. Appunto: hanno ragione e torto entrambi, perché non c'è opera d'arte che non possa essere presa in considerazione in entrambi i modi. E siccome non ci sono più filosofi che arrischino la sintesi, ci si potrebbe contentare di accostare l'una opinione e l'altra, rilevare che le cause sono molte, e stare pilatescamente alla concorde constatazione del fatto, che il cinema italiano è in crisi. E invece è il caso di rimandare ad altra sede le giustificazioni di teoria estetica, e provare a discutere il merito. Orbene, a meno di non pensare che il genio artistico, come lo spirito, soffi dove vuole, bisogna pur cominciare supponendo che una qualche relazione fra stato della società e stato dell'arte vi sia. Scalfari però fraintende il modo in cui Galli della Loggia stabilisce la relazione, quando adduce a titolo di controesempi società moralmente decadenti in cui l'arte raggiungeva tuttavia livelli eccelsi. La colpa è dell'espressione "crisi dei valori", nella quale (come molti, purtroppo) incappa. È vero che con essa oggi si suo-

* *L'arte non soffia dove vuole*, «Left Wing», 4 settembre 2007.

le spiegare quasi tutto, ma Galli della Loggia aveva avuto l'accortezza di parlare piuttosto della necessità di «una nuova ragion d'essere, di un nuovo senso di sé, di un nuovo rapporto con la realtà», non di una crisi di valori o peggior di un deficit di moralità, come se le società costumate producessero buoni film, e quelle corrotte e birbaccione no.

Più che un valore, il «senso di sé» sembra essere una virtù – però nel senso machiavelliano. E cioè una forza. Il cinema italiano non ha più una sua forza, né se la può dare, perché non ce l'ha la società italiana che in esso si esprime (fatta salva ogni possibile eccezione: risparmio al lettore liste di nomi e di film ai quali aggrapparsi per non dispiacere nessuno e non apparire troppo nostalgici). Galli della Loggia ha poi ragione nell'indicare nell'ideologia italiana un punto di forza della grande stagione del cinema neorealista, perché è vero che possedere una tempra ideologica è, per il cinema e per un Paese, importante quanto avere carattere per un vino, per un volto o per un luogo. Ogni popolo ha la sua metafisica, si diceva una volta, oppure i suoi miti, ed è vero che nel corso del Novecento è stato il cinema a fornirne, all'Italia e non solo all'Italia.

Ma poi Galli della Loggia aggiunge che il declino si dà nel momento in cui l'Italia approda alla democrazia, abbandonando il populismo del vecchio impasto ideologico. Il cinema americano andrebbe invece tuttora a gonfie vele, perché «in virtù della disposizione allo straordinario, all'avventuroso, e insieme al quotidiano, con la semplicità della sua ispirazione etica, con il suo favore per il punto di vista dell'uomo comune contro ogni intellettualismo, trova nella democrazia il suo ambiente ideale». Qui il ragionamento di Galli della Loggia è molto più opinabile. In primo luogo, in esso non vengono in alcun modo fatte entrare le forze economiche e la potenza politica degli Stati Uniti, mentre è difficile negare che queste diano una mano assai robusta alla penetrazione mondiale del cinema americano: nelle sale cinematografiche e nell'immaginario collettivo. E a meno di non tornare agli sbuffi capricciosi dello spirito, non si può dire – come qualcuno fa – che in verità tutto dipende dal fatto che gli sceneggiatori degli Studios sanno raccontare, mentre gli europei e in particolare gli italiani chissà perché non sanno più farlo. Accusare l'intimismo e l'intellettualismo del cinema europeo è scambiare l'effetto per la causa. In secondo luogo, non è chiaro perché la democrazia sarebbe, in generale, l'ambiente ideale per l'avventuroso

e il quotidiano, e non invece per le passioni civili o le tensioni ideologiche. Dal ragionamento di Galli sembra peraltro conseguire che globalizzazione, democrazia e tramonto delle ideologie siano la stessa cosa, o abbiano fra loro un rapporto necessario. E invece, se la democrazia deve (come deve) rimanere l'orizzonte della politica occidentale, occorre pure che essa rimanga una parola disputata, il cui significato sia cioè conteso, a cui bisogna dunque che un Paese (e la sua cinematografia) senta l'esigenza di dare sempre nuovo senso. In effetti, è difficile sottrarsi all'impressione che, sul piano ideologico, la forza degli Stati Uniti e la potenza del suo cinema stiano proprio nella capacità di investire l'*ethos* democratico vuoi dei toni della denuncia vuoi della retorica quasi religiosa della missione, ma mai di considerarlo semplicemente come un dato privo di senso, e cioè di direzione e di scopo. Dal momento poi che stiamo facendo questione di forza o di debolezza, non si può non rilevare che è segno di debolezza anche suggerire (come sembra fare Galli della Loggia) che «l'Occidente globalizzato», in cui l'Italia starebbe finalmente entrando, sia una sorta di Moloch ostile, alieno e immodificabile, e che dunque non possa che essere subito passivamente, il che comporterebbe per l'Italia una lenta morte civile, l'agonia della sua cultura e l'impossibilità di inventarsi un cinema nuovo.

Ma poiché, lo si è detto, lo spirito non soffia affatto dove vuole, non è al genio italico, o allo stellone, che ci stiamo appellando, per sperare in future rinascite. Intervenendo nel dibattito sul cinema italiano, Marco Bellocchio ha scritto una cosa molto sensata. Non una diagnosi (tardiva e malinconica, come spesso le diagnosi senza prospettiva) ma una prognosi, che riguarda questa volta la forma, il mezzo e anche il linguaggio cinematografico. Ha scritto che «le nuove identità e le nuove immagini» non le daranno più le vecchie pellicole, ma «le migliaia di film di migliaia di registi che si possono vedere in Internet a costo zero». Credo che Bellocchio veda giusto. Con una precisazione, però: che la rete somiglia molto più a un'enorme discarica a cielo aperto, che non a un'Accademia di giovani talenti. Proprio per questo però Bellocchio ha ragione: perché ci vuole del carattere per pescare nella rete, e la "forza" di illudersi. E poiché Bellocchio si illude pure nel credere che nella rete tutto si fa "a costo zero", per virtù dunque del genio e non anche di politiche, di investimenti, di infrastrutture, di competenze specializzate, di ricerca e sviluppo, possiamo tornare ad affermare che, anche riguardato

da questo lato parecchio globalizzato, un rapporto tra stato dell'arte e stato della società – del suo sistema economico e del suo ambiente politico – c'è. Eccome se c'è. E bisogna lavorarci su.

Cittadino comune*

L'apologo può essere riproposto così: quando ci riuniamo in assemblea, cari concittadini, per discutere della costruzione di nuovi edifici pubblici, chiediamo il parere di architetti e urbanisti; quando dobbiamo deliberare intorno alla costruzione di navi, chiediamo consiglio agli ingegneri navali, e se si alzasse su a dar consigli uno che non possiede competenze in merito, noi tutti rideremmo e fischieremmo, pregandolo poi di tacere o di allontanarsi, non importa se sia giovane e bello o ricco e potente. Quando invece si tratta di faccende amministrative e politiche, in assemblea prendono la parola indifferentemente l'architetto e il fabbroferraio, il commerciante e il calzolaio, il ricco e il povero, il nobile e il plebeo. E nessuno che rida o faccia schiamazzi.

È la democrazia, bellezza, diremmo a Platone (è lui che racconta l'apologo, nel *Protagora*). Di questi tempi, però, non tutti se ne rammentano. Si preferisce tuonare contro il relativismo di un metodo che mette tutti in condizione di alzarsi in assemblea e di dire la propria, svuotando così la deliberazione politica di verità: quale verità può esservi infatti in una decisione presa a maggioranza? A qual titolo si parla in un'assemblea democratica, se non al semplice titolo di cittadino, conseguibile indipendentemente dai gradi di saggezza e di scienza? E non sono più forti e virtuosi quei popoli che invece di affidarsi al mutevole gioco delle opinioni, all'incompetenza del cittadino qualunque, si affidano a una guida? Non bisogna forse essere guidati: alla verità e dalla verità? In questi tempi, in cui è difficile spiegare che non affidarsi a una simile guida non vuol dire affatto rendere equivalente e insensata ogni scelta, è difficile pure imbattersi in un sincero elogio del cittadino comune. Quando non sono le guide morali e spirituali a mettere i cittadini in condizione di inferiorità,

* *Democrazia senza verità*, «Left Wing», 19 settembre 2005.

di solito infatti ci pensano tecnici, esperti e scienziati. Può capitare persino che i primi si alleino (strumentalmente) ai secondi, come è accaduto anni fa nel caso dei referendum: lo slogan «sulla vita non si vota» significava infatti che le decisioni intorno alla procreazione non possono essere prese da cittadini qualunque, e a rincalzo veniva portato l'argomento che i quesiti ponevano questioni troppo difficili perché chiunque potesse prendere la parola e votare.

E quali questioni non sono troppo difficili? Cosa ne sa il cittadino comune di mercato mondiale o di geopolitica? Come può il cittadino comune formarsi un'idea adeguata dei futuri scenari mondiali, e votare e deliberare con cognizione di causa?

Per fortuna, un elogio del cittadino comune è comparso: sulle pagine del *Corriere della Sera* dell'11 settembre 2005, a firma di Tommaso Padoa Schioppa. Padoa Schioppa trovava rassicurante e considerava motivo di profonda fiducia che in una democrazia siano i cittadini a doversi formare una propria opinione per orientare le scelte dei governanti. «Sbaglierebbe [il cittadino comune] a ritenersi in inferiorità rispetto agli specialisti della materia e ai detentori del potere». Di solito chi sta in alto vede più lungo; Padoa Schioppa sospetta invece che specialisti e governanti abbiano uno sguardo ben più miope del cittadino comune, come se buon senso e senso comune si alleassero tra loro naturalmente insieme.

Purtroppo però non è sempre così. Sarebbe d'altronde singolare che la più antimetafisica delle forme politiche si assicurasse su una metafisica fiducia nell'alleanza naturale fra il buon senso e il senso comune. Ma questo significa che in democrazia la cura di ciò che è comune, in quanto è buono, è un compito, e non un dato. E significa pure che non si può non avere un'idea problematica della democrazia. Essendo la democrazia un compito, qualcosa che dunque non c'è ma viene sempre formandosi, essa, che deve rimettere solamente a se stessa la cura di ciò che è comune – sotto pena di non esser più democrazia – è al contempo rimandata ad *altro*, a quell'altro per cui, non essendoci ancora, viene appunto formandosi, in modo che il senso comune sia educato al buon senso. In democrazia – siamo abituati a dire – siamo tutti a un tempo governanti e governati. Ma si tratta, com'è ovvio, di una finzione, che il paradosso sopra esposto dovrebbe aver messo bene in evidenza. Al di là della formula, cosa può mai voler dire che ciascuno è il governante di

sé? Tuttavia, questa formula ha una virtù: evita che l'altro sopra evocato prenda un nome e un'identità. Che il paradosso che la formula nasconde venga infine sciolto, e a educare il senso comune ci pensi insomma qualcuno. Una guida, appunto.

Prima dicevamo che la democrazia finisce spesso sul banco degli imputati perché manca di verità. Ora scopriamo che persino la sua verità politica, l'identità di governante e governato, non è che una finzione. Ma bisogna pensare esattamente il contrario. La democrazia è così "vera", così "sincera", che demistificando ogni verità sopporta anche la demitizzazione della propria verità. Vive *veramente* in condizioni di non verità. E per questo, e non c'è altro modo, può accadere che ciascuno prenda la parola in assemblea, senza che nessuno rida o schiamazzi.

Coazione a ripetere*

Com'è che una cosa si ripete? Sembra facile: prima una volta, poi una seconda, e allora la cosa si sarà ripetuta. E invece non è tanto facile, perché le «volte» non si possono mettere così ordinatamente in fila: prima l'una, poi l'altra. La prima volta che una cosa accade, infatti, lì per lì non è ancora la cosa che è: se lo fosse, vorrebbe dire che è riconoscibile come tale; ma una cosa che è riconoscibile è una cosa che è già accaduta, che ritorna, che si ripete come la stessa cosa, non una cosa che accade per la prima volta. Dunque una prima volta non c'è mai per nessuna cosa.

Questa profonda verità speculativa, che mette in qualche imbarazzo i teologi – i quali hanno un gran bisogno nelle loro narrazioni di una prima volta – fa invece la felicità dei musicisti. Soprattutto d'estate, quando parte immancabilmente la caccia al tormentone musicale, alla canzone che non si sa bene in forza di quale misterioso meccanismo si impone all'attenzione di tutti, rimbalza alla radio, si scarica dalla rete, si ascolta al mare o in discoteca senza interruzione di sorta. Ma il mistero del meccanismo è presto svelato: l'uomo è un animale ripetitivo, e lo è da sempre. Lo è fin da quando, bambino, ha bisogno di una ninna nan-

* *Freud e il tormentone musicale*, «Il Mattino», 12 luglio 2009.

na che lo accompagni dondolando nel buio e nel sonno. Grazie al motivo che ritorna, al ritornello che si ripete, il mondo attorno alla culla non apparirà più sconosciuto e impreveduto, ma confortevole e rassicurante quanto può esserlo ritrovare ogni volta un filo che mai non si interrompe e sempre si lascia riafferrare. Ecco, allora, che cos'è un tormentone: da una parte è un motivo commerciale, per lo più mediocre, di facile ascolto e di ancor più facile presa, quasi mai una pietra miliare della storia della musica; d'altra parte, però, nonostante la povertà del suo ordito musicale, il tormentone non è mai contenuto semplicemente in una formula, così che ad inizio di ogni estate si possa stabilire a tavolino, applicando meccanicamente la formula, quale canzone si installerà nel nostro cervello senza uscirne prima della fine delle vacanze. Se infatti una formula ci fosse, allora vorrebbe dire che si tiene già saldamente per le mani, fin dall'inizio, il filo che si tratta invece ogni volta di ritrovare – come il famoso rocchetto che il piccolo Ernst, nipote di Freud, lanciava lontano vedendolo ogni volta scomparire per poi trarlo a sé, facendolo nuovamente ricomparire. Ernst aveva solo diciotto mesi al tempo in cui lo zio lo osservava con tanta attenzione, ma anche se avesse avuto diciotto anni certo non lo avrebbe fatto desistere un parente – magari meno interessato alla sua psiche di zio Sigmund – che gli si fosse avvicinato per spiegargli quanto insulso fosse quel gioco, e come fosse facile ritrovare quel rocchetto che, lanciato lontano, rimaneva pur sempre legato al filo. Il fatto è che non si trattava di un gioco di abilità, ma solo di un determinato modo di scandire il tempo, di controllare le emozioni, e di inserire lungo il filo di una storia l'esperienza traumatica della separazione dalla madre, che il lancio del rocchetto, con il suo ritmo fatto di allontanamenti e avvicinamenti, metteva sempre nuovamente in scena.

La coazione a ripetere, che spingeva il nipotino a giocare, spinge tutti noi a cercare il ritmo dell'estate, la canzone che funziona, il motivo che si impadronisce dei nostri pensieri appena smettiamo di pensare. E non è affatto strano che tocchi spesso a un ritornello banale un così alto onore, perché per l'appunto quel che ci cattura non è la riuscita artistica, la perfezione formale o la ricercatezza musicale, ma molto semplicemente un certo modo, il più semplice e a portata di mano, di far passare il tempo: il primo trauma che la ripetizione ci aiuta ad affrontare è infatti il tempo stesso, l'origine di tutti gli allontanamenti e le separazioni. È il piccolo insegnamento a basso costo che ci viene

ad ogni nuova estate. Certo, si può sempre scegliere di vivere una vita integralmente autentica, che grosso modo significa: presa senza alcuna distrazione e senza facili accomodamenti in un'abissale vertigine, ebbra di nulla o di Dio. Allora la superficialità delle vacanze che milioni di italiani sono chiamati a inventarsi con un occhio assai prosaico al portafoglio apparirà intollerabile. Se però non siete di quelli che affrontano l'estate con lo sguardo supercilioso con cui taluni non solo disprezzano i motivetti di facile ascolto, ma guardano con malcelata commiserazione tutti gli altri che si affollano sulle spiagge o nelle sagre di Paese, allora i grandi successi dell'estate fanno per voi. Il che tuttavia non significa, a pensarci, che non sia comunque il caso di leggere buoni libri o ascoltare anche della buona musica, tra un tormentone e l'altro.

Comunicare*

«Non scrivere quello che sai!»: strana esortazione, soprattutto se rivolta ad aspiranti scrittori. Eppure è la regola impartita nei *workshop* di scrittura creativa ad Harvard da uno che ce l'ha fatta, Bret Anthony Johnston, tra i più acclamati autori americani dell'ultima generazione. Dell'elenco che sottopone agli studenti è l'ultimo precetto da osservare, ma, quando ci arrivano, gli studenti sbiancano, chiedono lumi, e cominciano a pensare che avrebbero fatto meglio a iscriversi a chirurgia a sezionare feti di maiale. Ma cosa c'è di così sorprendente nella raccomandazione? In fondo, si tratta di formare scrittori, gente che lavora di fantasia, inventori di storie. A quanto però racconta Johnston su *The Atlantic*, i frequentatori dei suoi corsi si sentono molto più sicuri se possono sostenersi su un retroterra di fatti e circostanze ben note. Confessano di non trovarsi a loro agio dovendo mettersi in panni che non conoscono, come se scrivere fosse, per lo scrittore, un asilo in cui trovare ricovero. Cercano di muoversi in situazioni familiari, come se si trattasse di riferire esperienze e non invece di comporre un'opera che sia essa stessa un'esperienza. Questa è gente, insomma, che si dedica alla scrittura convinta di avere qualcosa da dire, e di aver solo bisogno di qualcuno che gli

* *Comunicare sì ma solo quello che non so*, «L'Unità», 7 agosto 2011.

insegni la maniera di farlo. Le scuole di scrittura ci starebbero per quello. E invece no. Dall'onesto prosatore che ha già il suo bravo messaggio da comunicare al mondo Johnston prende nettamente le distanze. Come lettore, dice, si sentirebbe persino maltrattato: quel che un simile autore gli chiederebbe, infatti, non è un vero coinvolgimento, ma solo di arrivare al punto e, eventualmente, applaudire ammirati. Il che solitamente non accade, perché la storia, ridotta a mezzo di illustrazione di una tesi preconstituita, sarà una storia sciatta e frettolosa: non funzionerà mai. Ben detto, Johnston. Ma, fin qui, non è detto ancora abbastanza. Non è detto infatti che la cosa non riguarda solo la scrittura, creativa o no che sia, bensì, più in generale, la comunicazione. Tutta la comunicazione o è comunicazione di ciò che non si sa, o non è comunicazione. E questa sì che è davvero una regola sorprendente, dal momento che di solito noi riteniamo il contrario. Pensiamo per lo più che comunicare voglia dire trasmettere quel che si sa già, e che attende appunto solo di trovare la via migliore per essere trasmesso. La più efficiente, la più economica, la più rapida. Comunicare significa cioè, per noi, dotarsi dei mezzi migliori per trasferire un certo messaggio (l'informazione) da una stazione emittente a una stazione ricevente. Formalizzato a puntino, quello descritto in termini elementari è il modello ingegneristico della comunicazione proposto fin dagli anni quaranta da Shannon e Weaver, matematici e ingegneri. Che avevano solo da risolvere un problema di velocità ed esattezza della comunicazione, e poco o nulla interessava loro interrogarsi sul senso della comunicazione. Il fatto che la comunicazione fosse finita in siffatte mani avrebbe dovuto suggerire prudenza, e invece linguistica e semiotica non ci pensarono due volte e aderirono subito al modello (salvo, poi, pentirsene). Eppure, se davvero la comunicazione è comunicazione di quel che non si sa, il modello di Shannon e Weaver è da buttare. Ma come può esserlo? Com'è possibile che la comunicazione sia fondata su un non-sapere? In realtà, non solo è possibile, ma è persino ovvio, se solo si riflette sulla parola. Comunicare vuol dire infatti condividere, mettere in comune, cercare il contatto con l'altro e farsi reciprocamente dono di esperienza. Ora, perché lo si farebbe, se si sapesse già tutto? In tanto ha senso rivolgersi all'altro in quanto dell'altro si ha bisogno per trovare quel che cerchiamo, ivi compresa la verità su noi stessi. Se la spiegazione suona troppo artificiosa, si pensi ad esperienze reali in cui questo accade: nel dialogo analitico, ad esempio, in cui il paziente parla

non già per esprimere qualcosa, ma per scoprire quel che vuole esprimere e portare così a coscienza (il proprio disagio). O nella comunione tra amanti, in cui pure nulla avviene di quanto viene scambiato che già si sappia prima dello scambio (altrimenti, che amore è?). Ma non c'è bisogno di farla complicata: anche tra amici, anche tra genitori e figli o tra docenti e allievi, la comunicazione non ha mai la forma lineare di un trasferimento di nozioni da una testa all'altra: somiglia molto di più, invece, all'esplorazione di un luogo comune che si frequenta insieme. Se le cose stanno così, come accade allora che gran parte della comunicazione è piuttosto comunicazione di quel che si sa? Be', è facile: perché, proprio come i pigri allievi di Johnston, ci sentiamo molto più protetti se veniamo raggiunti da messaggi che ci confermano in quel che già sappiamo, che non se il senso dobbiamo sudarcelo. E la conferma l'abbiamo ogni volta sotto l'ombrellone, nell'esercizio quotidiano della chiacchiera, al quale inevitabilmente finisce col conformarsi anche la comunicazione politica. Quando per la prima volta si formò un'opinione pubblica, nel Settecento, l'illuminista Condorcet diceva di temere che i cittadini potessero non apprendere mai nulla che non fosse adatto a confermarli nelle opinioni che i loro governanti volevano suscitare in loro. Oggi, in democrazie sfiancate da un galoppante populismo mediatico, non occorre affatto suscitare un certo tipo di opinioni: è sufficiente che i cittadini siano confermati nelle loro, e tanto basta per tenerli ben alla larga da quello che proprio così finiscono col non sapere. Invece di andare dal non sapere al sapere, la comunicazione rischia di procedere al contrario: dal sapere al non sapere. Platone (e chi, sennò?) aveva un argomento formidabile contro la democrazia: come accade, chiedeva, che quando in assemblea si discute di mura, prendono la parola solo gli esperti del ramo, ingegneri o carpentieri, cioè quelli che sanno già quel che è da dire (e da fare), mentre invece in tema di governo della città ascoltiamo tutti, ma proprio tutti? La risposta più ovvia è che la giustizia è materia altamente opinabile. Se però pensiamo che la comunicazione è comunicazione di quel che non si sa, allora di colpo quello che agli occhi di Platone suonava come un difetto, da correggere consegnando il potere nelle mani dei più sapienti di tutti, i filosofi, diviene il più alto pregio della democrazia. Che è il posto in cui grazie a quel che non si sa e si deve trovare, ciascuno può inventarsi con l'aiuto degli altri il senso della propria esistenza.

Comunismo*

Meglio avere ragione con Battista che avere torto con Sebaste. Lo slogan non ha lo stesso prepotente *glamour* di quello originale urlato dai giovani studenti parigini – meglio aver torto con Sartre che ragione con Aron – ma è il prezzo da pagare se si vuole avere ragione con Battista: non perché Pierluigi Battista sia privo di *glamour*, ma perché in prima fila tra i motivi della preferenza che la Francia e i suoi intellettuali accordano a Jean Paul Sartre pare che stia proprio il fascino che l'autore de *La nausea* continua a ispirare, a differenza del suo coetaneo, il più compassato Raymond Aron (ma forse pesa pure l'essere stato Sartre protagonista di una stagione di emancipazione dal perbenismo borghese che, non ce ne voglia Battista, sarebbe stolto non considerare oggi come salutare).

Di questa entusiasta preferenza Battista si è lamentato sulle pagine del *Corriere*. Nel 2005 cadeva infatti il centenario della nascita dell'uno e dell'altro. E mentre per celebrare Sartre si apriva una mostra alla Biblioteca Nazionale di Francia e si pubblicava l'opera teatrale completa, per onorare Aron non era in calendario nessuna iniziativa analoga. Eppure, si doleva Battista, la lista dei torti di Sartre e delle contrapposte ragioni di Aron è lunga: si va dal quieto soggiorno parigino di Sartre negli anni dell'occupazione nazista, mentre Aron sceglieva de Gaulle e *La France libre*, al fiancheggiamento del comunismo sovietico, mentre Aron denunciava gli orrori dei gulag, dall'invaghimento sartriano per la Cina maoista all'ammirazione per la dittatura castrista, mentre Aron prendeva le parti dell'Occidente democratico e liberale. Insomma, se la storia ha smentito qualcuno, quel qualcuno è stato Sartre, non certo Aron.

Sebaste, su *l'Unità*, respingeva il *cahier de doléance* di Battista, osservando che il valore di un pensiero non lo si misura sulla base della sua conformità al corso del mondo. Che è un ottimo argomento: con il quale però ha dato, ahilui, un'altra volta torto a Sartre, che proprio in nome di una certa idea dell'impegno dell'intellettuale e della necessità di mettersi in regola col mondo ruppe, negli anni Cinquanta, con Aron e con gli altri: con Koestler, ad esempio, o con Camus. E anche con l'amico Maurice Merleau-Ponty.

* Tra Sartre e Aron *tertium datur*, «Left Wing», 14 marzo 2005.

Ora, il caso vuole che proprio quell'anno cadesse anche il novantasettesimo compleanno di Merleau-Ponty. A ripensarci, e senza voler fare a tutti i costi i terzisti (persino con Battista!), non sarà forse inutile ricordarsi anche di questa circostanza: per una volta, insomma, *tertium datur*. Mi rendo conto che 97 vale molto meno di 100, e che Merleau ha avuto il torto di morir giovane, nel lontano 1961, ma la rottura del suo sodalizio con Sartre merita di essere ricordata. Come ha testimoniato lo stesso Sartre, fu infatti Merleau a orientare l'amico verso il marxismo; insieme a lui Sartre aderì al gruppo Socialismo e libertà. Fu con lui nella fondazione della rivista *Les temps modernes*, e con lui rimase fino al luglio del 1953. Ma, sin dal luglio dell'anno prima, i rapporti si erano incrinati a causa della pubblicazione del saggio *I comunisti e la pace*, in cui Sartre sosteneva senza esitazioni la linea del partito comunista francese, dopo l'arresto del suo segretario Duclos e il fallimento dello sciopero di solidarietà indetto dal partito. In un duro scambio di lettere, Merleau-Ponty, che non era stato avvisato della esplicita presa di posizione dell'amico, chiese a Sartre di ospitare un suo articolo in dissenso: «Vedremo se sarai uomo da soffocarlo», aggiunse.

Sartre fu un tal uomo, e la rottura fu definitiva. Il fatto è che proprio negli anni in cui Merleau si convinceva del fallimento della rivoluzione bolscevica, Sartre metteva a tacere dubbi ed esitazioni e si schierava apertamente a fianco del partito comunista. Due anni dopo, nel 1955, Merleau-Ponty pubblicò *Le aventure della dialettica*: il compito del presente era ormai quello di cercare «un'azione diversa dall'azione comunista». Con una nuova consapevolezza, che «la sicurezza di essere portatori del vero è vertiginosa. È di per sé violenza».

Non si fraintenda tuttavia il senso delle scelte di Merleau-Ponty. Il suo a-comunismo non significò l'adozione di una prospettiva socialdemocratica e riformista. Se questo fosse il metro, Merleau avrebbe tutti e interi i suoi torti. Ma il carteggio fra i due filosofi al momento della rottura ha invece un'altra lezione da darci: a Sartre che chiedeva all'amico Maurice, nell'urgenza del presente, di prendere risolutamente partito, indipendentemente dalle notizie che venivano emergendo sui crimini dello stalinismo, e senza trincerarsi dietro l'alibi della filosofia, Merleau-Ponty rispondeva, nella lezione inaugurale al Collège de France del 15 gennaio 1953, tessendo l'elogio di Socrate, l'elogio del dubbio e dello spirito critico. Se per Sartre bisognava

essere comunque comunisti, per Merleau-Ponty si trattava invece di essere comunque filosofi. E che essere filosofi significhi, come scriveva Merleau poco prima di morire, che «nessuna dottrina può prevalere contro le cose», be', è una bella soddisfazione per la filosofia, in questi tempi assai grami, per essa, di soddisfazioni.

Confini*

Esistono, spiega Kant nella *Critica del Giudizio*, un *modus aestheticus* e un *modus logicus*: il giudizio procede secondo il *modus logicus* solo quando obbedisce a principi determinati, mentre segue il *modus aestheticus* quando non dispone di siffatti principi. Il che non vuol dire che non disponga di nulla e che non proceda affatto. Non vuol dire neppure che proceda a casaccio, altrimenti non sarebbe un modo o una maniera di procedere. Procede invece in base a un sentimento, parola che però gode di così poco credito che è bene fornire subito un'altra traduzione. Diremo allora che esso si orienta. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* è infatti il titolo di un famoso, piccolo saggio kantiano, dedicato, potremmo dire, alla umana capacità di raccapezzarsi anche quando, appunto, mancano i principi. Se per esempio siete in un labirinto, e dovete venirne fuori, la soluzione c'è, perché c'è il principio: tenete sempre la destra camminando lungo le pareti, e vedrete che arriverete all'uscita, che siate o no capaci di orientarvi, e indipendentemente dalla complessità del labirinto. Ma questo accade perché e finché i labirinti in questione hanno forma e struttura determinata: qui la soluzione è "logica". Non sempre però i problemi hanno questa forma. Ed è allora che entra in gioco il senso dell'orientamento. Che un po' è una dote naturale, un po' no. Un po' farà appello a quelle che gli scienziati chiamano "costanti antropologiche"; un po' si appellerà all'esperienza, alla storia, all'educazione. Ed è vano voler districare quanta parte del nostro *lumen naturale* – di questo, in fondo, si tratta – è davvero naturale, e quanta parte invece è storica: quanta storia vi è nella nostra naturalezza, e quanta natura c'è nella nostra storicità. Il risultato è che da un certo

* *Un labirinto senza pareti*, «Left Wing», 12 novembre 2008.

senso delle cose lasceremo che sia guidato il nostro giudizio, il quale non sarà quindi mai del tutto privo di bussola.

Chi però ama solo le rotte dritte e definitive si ritrae inorridito di fronte a tanta *finesse*; se poi è un gesuita a farne esercizio, allora vi vede solo «grigiore gesuitico». Se il cardinal Carlo Maria Martini, nel suo *Il coraggio della passione. L'uomo contemporaneo e il dilemma della scelta* (Piemme), scrive dunque che «non è facile stabilire quando cominci esattamente una vita umana, soprattutto quando possa essere chiamato “persona” o “individuo” e sia soggetto di diritti e doveri», e anche che «il momento preciso della morte non è facile da stabilire», Giuliano Ferrara non vi riconosce buon senso, e un primo tentativo di raccapezzarsi, ma solo «idee etiche relativistiche buone per opacizzare i chiari confini che definiscono il nostro inizio, la nostra vita e la nostra morte». Quel che colpisce in tale nettezza di giudizio è il non riconoscere alcuna capacità di orientarsi nel pensiero a chiunque non veda la chiarezza inequivocabile con cui si disegnano i confini della vita e della morte. Il fatto è che l'intera riflessione di Martini vede invece quel che Ferrara, per non vedere, squalifica come “gesuitico”, o come “relativistico”: che i confini della vita umana sono disegnati con spietata nettezza solo *a condizione* che la vita umana sia *definita* su un piano esclusivamente biologico. Questa condizione, ovviamente, ha da essere a sua volta stabilita, e tutto si può dire meno che sia chiaro come e in che modo essa vada stabilita. A Ferrara verrà facile e chiaro dire che è stabilita senz'altro in natura, ma il punto è precisamente che occorre prima stabilire che sia in natura che va stabilito cosa è un uomo, per poi godere della conseguente, pacificante chiarezza. Di più: posto pure che lo si possa e lo si debba stabilire su questo esclusivo terreno naturale (il quale poi, sia detto *en passant*, è a sua volta *anche* storico, perché quel che si definisce naturale oggi, ieri non lo si conosceva neppure – e tuttavia si era fra uomini – e ovviamente potrà cambiare domani), si sarà forse ottenuta grande chiarezza nel tracciare i confini della vita e della morte dell'uomo, ma si sarà ridotto l'uomo a un pezzetto di natura, e ci vorrà una buona dose di soprannaturalismo per tirarlo fuori dal mondo della natura e ridargli un valore morale, storico, e insomma propriamente umano. Ferrara, infatti, si sgomenta di fronte alla «vita di questa particella della natura che è l'uomo [...] considerata con il beneficio dell'inventario tecno-scientifico», come se, tolto di mezzo l'inventario (cosa che all'umanità storica non

mi sentirei di consigliare), ci fosse da rallegrarsi all'essere ridotti a mere particelle di natura. Ma il fatto è che appunto la dimensione tecnoscientifica appare qui come una pura invenzione. Cioè come arbitrio, quindi come violenza. Peggio: come violenza capace ormai di tutto. E se la tecnica è capace di tutto, allora «niente è vero e stabile» e «tutto è sfuggente e storico». Grazie allo spauracchio della tecnica, il tanto temuto relativismo si presenta immediatamente come “nullismo”, con la stessa consequenzialità con la quale chi oggi scoprisse che la Terra si muove potrebbe concludere atterrito che dunque tutto, ma proprio tutto si muove: anche la propria casa, anche il proprio giardino. E in effetti, d'accordo: tutto si muove, ma per fortuna a velocità diverse, e senza che ciò impedisca di avere casa, di coltivare il proprio giardino, e insomma di orientarsi nel pensiero. Nella sua riflessione, dopo avere detto che non è facile stabilire quando la vita umana, *in quanto umana*, nasce e finisce, il cardinal Martini ragiona su ciò che significa vita sulla base degli usi della parola, sia genericamente linguistici che propriamente scritturistici. Ci vuole molta sapienza biblica, molta *finesse*, ma anche senso storico e morale, per orientarsi in questo ambito. Bisogna anzitutto essere uomini, per accettare di interrogarsi su cos'è umanità a partire dal modo in cui gli uomini stessi ne parlano. Ma se si ha paura di essere uomini, se non ci si fida delle parole degli uomini, se si teme di portare il peso dei dubbi e delle difficoltà che la condizione umana comporta, si può fare come Ferrara, *decidere* che i chiari confini ci vogliono, andarli a prendere nella natura, così come il biologo dice che sia, e finirla con la discussione. Che in effetti non è cosa – la discussione, intendo – di cui si rinventa traccia significativa nelle particelle di natura, cioè negli uomini che Ferrara ha relegato entro «chiari confini».

Crisi*

Forse non vediamo l'ora di lasciarcela alle spalle, la modernità. Forse siamo stanchi, annoiati, svuotati, oppure disillusi. Sicuramente disillusi. Forse abbiamo bisogno di saggezze millenarie almeno quanto di novità

* *Le vene e i polsi della modernità*, «Left Wing», 12 dicembre 2005.

dell'ultim'ora. Forse cominciamo a sentire che alla modernità mancano le fondamenta. Forse, dopo tanti passi avanti, sentiamo il bisogno di fare qualche passo indietro. Tanto più che nessuno ormai si assume l'onere di mettere un fine e dare un senso a tutto questo gran correre verso il futuro. E come non appare vano, allora, il progresso, se non conduce da nessuna parte? Forse il progetto d'emancipazione che la modernità ha coltivato, pur salutare, si è rivelato alla lunga un prodotto povero e vuoto di autentica energia creatrice, di quelle energie fondatrici di civiltà che storicamente si sono sempre alimentate alle profondità dello spirito religioso. Forse ci stiamo rendendo conto che si può certamente lasciare ciascuno libero di seguire il suo bene, ma presto o tardi ci si accorge che in questo modo, lungi dal vedere nascere il bene comune dalla somma di questi vari beni, si giunge a dubitare o perfino a negare che un vero bene comune esista.

Sia chiaro: nessuno pensa ad abiurare l'autonomia conquistata; nessuno pensa ad adottare nuovamente il Sillabo, ma molti cominciano a comprendere che non basta insistere unicamente sull'io individuale e sentono la necessità di spenderlo in difesa di un'identità più grande, alla quale rivendicare con orgoglio di appartenere. Quando si parla dell'Italia e della crisi italiana si fa comunemente questione del declino economico. Ma il fatto economico o sociale non basta a rendere ragione dell'attuale crisi. Il problema è ben più vasto e profondo; la crisi è crisi di identità: italiana ed europea. Ed è crisi di una civiltà. Non soltanto nel nostro Paese, ma anche e non meno palesemente in tutti gli altri, si assiste oggi a qualcosa che si potrebbe forse descrivere come la decomposizione della modernità. Non occorre rintracciarne i segni, nelle *banlieue* parigine o nei laboratori eugenetici, semmai mostrarne il paradosso, poiché la crisi giunge nel punto in cui il liberalismo consegue storicamente il suo massimo successo. Proprio questo successo dimostra allora quanto sia necessario, per porvi rimedio, non accrescere oltre il necessario le divergenze degli spiriti liberali con la tradizione culturale dell'Occidente, con la sua radice giudaico-cristiana. L'essenziale è anzi che ritrovi con essa il massimo di punti in comune e che soprattutto abbia in comune con essa e stimoli anche in essa il senso della fiducia in se stessa, il senso del rispetto dell'autonomia di tutte le forme della vita dello spirito, senza cedere alla pretesa così minuziosa della scienza moderna, ma anche così piena d'ombra,

di eguagliare tutto e tutto spiegare: le leggi e i fenomeni naturali, i batteri e il cosmo, le cose e gli uomini, la coscienza e la fede.

Bene. Ora che ho dato spazio a umori che paiono agitarsi (non so se al fondo o solo sulla superficie) della società italiana contemporanea, debbo al lettore una precisazione: non sto riportando le tesi della fondazione Magna Carta e del suo presidente d'Onore, il presidente del Senato Marcello Pera, non sto proponendo le linee dell'incontro liberale tra laici e cattolici così come prova a disegnarlo la Fondazione Liberal presieduta dall'onorevole Adornato, non sto neppure sfogliando l'ultima annata del quotidiano *Il Foglio*; sto parlando invece del clima del nostro Paese un'ottantina d'anni fa, quando C.E. Suckert, *alias* Curzio Malaparte, pubblicava (incredibile a dirsi: sulle pagine de *La rivoluzione liberale* di Piero Gobetti) un dotto saggio "controriformistico" dal titolo *Il dramma della modernità*, al quale poi faceva eco una riflessione cattolico-liberale di Angelo Crespi su *Che cos'è la modernità*. Ho tolto qua e là le virgolette alle citazioni e inserito, per perfezionare il mio *pastiche*, qualche riferimento al dibattito odierno, ma le idee, se non sbaglio, si somigliano alquanto (almeno, giudicate voi). Ovviamente i termini della polemica culturale sono profondamente diversi, ma il bisogno di riscoprire e rinvigorire in tempi di crisi l'essenza della civiltà latina e cattolica (le "radici") mostra una notevole affinità.

Ma che la modernità faccia tremar le vene e i polsi lo si sa da un bel po'. Già il vecchio Marx, nel *Manifesto*, descriveva un mondo in cui sono dissolti «tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi [...] Si volatilizza tutto ciò che vi è di corporativo e stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti». *Finalmente*, scriveva Marx: finalmente la crisi! Ma chi ha oggi il coraggio di un occhio così disincantato? Chi ha ancora il coraggio di pensare non che la modernità è in crisi, ma che la modernità è la crisi? Pensarlo significherebbe forse smettere di dolersi, come si fa da almeno un secolo, per la crisi di tutti i valori (s'è mai visto d'altronde un valore ritornare tutto arzillo in vita, grazie alle nostre doglianze?), e pensare invece che il disincanto stesso è un valore, che la crisi stessa è un valore, poiché ogni crisi non è mai fine senza essere inizio.

Ma chi sa prendere oggi la crisi del tempo come l'inizio di qualcosa? Difficile, perché bisognerebbe pensare cosa prende (o a cosa dare) inizio, mentre è tanto più comodo lamentarsi malinconicamente di quel che viene a finire.

Darwin Day*

Ogni anno, alla vigilia di San Valentino, arrivano le polemiche. La colpa non è di San Valentino, ovviamente, ma di Charles Darwin, che ebbe la ventura di nascere il 12 febbraio 1809. Nel mondo anglosassone, questa data è ricordata con conferenze, dibattiti, incontri, che provano a fare il punto non solo sullo stato della ricerca scientifica in tema di evoluzione, ma anche sulle resistenze e le paure che continua ancora a suscitare. Ormai da quest'anno anche l'Italia ha le Darwin Day Celebrations, e numerose (e benvenute) sono le iniziative che ricordano una delle più straordinarie imprese intellettuali dell'età moderna.

Freud diceva che tre profonde ferite sono state inferte nel corso della storia al narcisismo umano: la rivoluzione scientifica e lo spodestamento della terra dal centro dell'universo, la rivoluzione psicanalitica e lo spodestamento della coscienza dal centro della vita psichica dell'individuo, la rivoluzione biologica e lo spodestamento dell'uomo dalla posizione di eccezione rispetto al resto della natura. Dalle prime due ferite l'umanità pare essersi ripresa abbastanza bene. La terza, invece, non riesce proprio a rimarginarsi. Il *Corriere della Sera* riprendeva anni fa un sondaggio CBS secondo cui il 55% degli americani non crede all'evoluzionismo. Senza mettere definitivamente in soffitta le vecchie tesi creazioniste, la destra religiosa americana le ripresenta oggi sotto la più modesta insegna dell'Intelligent Design Theory, di un'architettura intelligente della natura che il caso e la selezione naturale – cardini del darwinismo – non saprebbero spiegare. L'insegna è nuova, ma l'idea è vecchia: non era Kant che diceva che è assurdo «pensare che un giorno possa sorgere un Newton che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo

* *Darwin, l'embrione e il creatore*, «Left Wing», 14 febbraio 2005.

d'erba per via di leggi naturali non ordinate da un fine»? Se non di un filo d'erba, figuriamoci dell'uomo!

Idea vecchia fa buon brodo, e a Dover, in Pennsylvania, la Intelligent Design Theory è stata inserita nei programmi scolastici. Ma, si dirà, è la solita America profonda, bigotta e fondamentalista, pervasa da quel letteralismo protestante per il quale se c'è scritto che per la creazione ci son voluti giorni sei, vorrà dire che sei giorni ci son voluti: non uno di più né uno di meno. Ora, a parte il fatto che anche in Italia ci si era dimenticati di inserire nei programmi delle scuole la biologia evoluzionista, salvo poi reintrodurla dietro pressione dell'opinione pubblica e parere di una Commissione costituita *ad hoc* (e costituita, vale la pena di ricordarlo, con una curiosa applicazione del principio della parità fra laici e cattolici, in una materia che non pare essere questione di coscienza), a parte tutto ciò, vi sono ormai fior di professori – Philip E. Johnson della Berkeley University, ad esempio, o il filosofo Alvin Plantinga, o il genetista Giuseppe Sermoniti – che provano ad accreditare la Design Theory come seria ipotesi scientifica. *Creationism is no longer hick, but chic*, ha commentato con ironia Philip Kitcher, per dire che oggi certe idee non appaiono più roba da ignoranti zoticoni, ma fanno addirittura *chic*.

Benvenuto allora il Darwin Day, specie in un Paese come il nostro per il quale difficilmente la scienza con i suoi odiati numeri fa cultura. Ciò detto, è possibile non respingere come semplicemente insensata, ma accogliere su un terreno diverso da quello dell'ipotesi scientifica, la preoccupazione che ispira gli antievoluzionisti – preoccupazione che sembra essere più o meno questa: l'uomo non è un ente meramente naturale, almeno non nel senso della scienza moderna della natura (che non è l'unico senso possibile di “ente naturale”). È possibile, credo, anche se richiede non di fermare la scienza, ma casomai di incoraggiare la filosofia.

La cosa curiosa è che di questa umanissima preoccupazione (e di una filosofia che se ne faccia carico) sembrano ignari proprio quanti, schierandosi a favore della legge 40 e contro i referendum, difendono (o dicono di difendere) l'umanità dell'uomo e la sua intangibile dignità dalla prepotenza della scienza e della tecnica. Quale uomo però difendono e giudicano intangibile? L'uomo ridotto alla nuda vita biologica dell'embrione. Il presidente (cattolico) del Comitato nazionale

della bioetica, Francesco D'Agostino, pronunciandosi contro i referendum, ha per esempio detto che «nella scienza non c'è democrazia. Tocca alla scienza, non ai politici, dire quando c'è un embrione e che cos'è». Se però tocca alla scienza rispondere alla domanda se l'embrione sia o no uomo nello stesso senso di ogni altro individuo umano, allora non tocca alla storia, non tocca alla politica, non tocca alla filosofia e non tocca, ahimè, nemmeno alla religione. Siamo proprio sicuri che sia questa la migliore difesa possibile dell'umanità dell'uomo? Se sì, c'è almeno una buona notizia: schiere di cattolici sfileranno contenti alle Darwin Day Celebrations. Oppure no?

Deismo*

Nel corso di questo articolo farò la mia dichiarazione di fede. La cosa non dovrebbe importare più di tanto, ma poiché quasi non c'è voce pubblica che non sia chiamata a prendere posizione, di cui non ci si chieda in premessa se sia laica o cattolica, credente o non credente, atea o religiosa – be': non voglio sottrarmi. Non dirò nemmeno di essere agnostico. Di questi tempi, l'agnostico fa la figura dell'imboscato, o almeno del terzista, di quello che non vuole schierarsi, e allora starò al gioco: niente agnosticismo.

Che vuoi fare? È il ritorno della religione, si dice. C'è un grande bisogno di trascendenza. In Italia, questo ritorno si manifesta visibilmente nell'aumento delle fiction televisive dedicate a santi e papi piuttosto che nell'aumento del numero dei fedeli, ma non è di questo che voglio parlare. È la questione dei valori, si dice. Una società non può vivere senza valori, si dice (Ikea non può rifiutarsi di vendere presepi, qualcuno arriva a dire). Coloro che ne sembrano tanto convinti da considerare la parola "valore" il necessario condimento di ogni pubblico discorso, non sembrano trovare motivo di domanda nel fatto che la parola "valore" nel Vangelo è assente, è sconosciuta a San Paolo, è ignota a Sant'Agostino e a un mucchio di santi dopo di lui. Motivo di domandare ci sarebbe, invece: si potrebbe così mostrare che di valori si comincia a

* *Dichiarazioni di fede*, «Left Wing», 4 dicembre 2006.

parlare quando c'è bisogno di inventarsi una sorta di scialuppa di salvataggio per traghettare nella modernità costrutti metafisici che non ce la fanno più a stare in piedi da soli. Ma, di questo, un'altra volta.

Però la secolarizzazione ha fallito, si dice. C'è bisogno di religione nello spazio pubblico, si dice. Per far cosa, non è chiaro. Non è chiaro sotto qual profilo la qualità del vivere civile sarebbe migliore se riprendessimo a litigare anche in nome di simboli religiosi, o se togliessimo la parola a chi non vuole starsene quieto sotto questo o quel simbolo religioso. Ma neanche di questo voglio parlare. C'è la mia pubblica dichiarazione che attende. Secondo Carlo Augusto Viano, ripreso sabato da Antonio Caroti sul *Corriere della sera* (in un articolo che passava in rassegna l'ateismo contemporaneo dichiarato e manifesto), la cosa comincia a farsi necessaria: «Un tempo dirsi atei pareva di cattivo gusto e ci si dichiarava agnostici per apparire più rispettosi verso i credenti. Oggi però, di fronte alla crescente pretesa delle chiese, specie la cattolica, di imporre le credenze religiose in un contesto pubblico, di introdurle nelle costituzioni e nelle leggi, il pudore di una volta è venuto meno e l'ateismo è diventato una forma di legittima difesa dall'aggressività integralista». Forse Viano ha ragione: a San Giovanni, Silvio Berlusconi ha sentito l'esigenza, parlando al popolo del centrodestra, di spiegare non solo che vuole mandare a casa il governo Prodi e i comunisti, ma che vuole (finalmente!) una società fondata sui valori del cristianesimo. In verità, sono convinto che, dolce e magnanimo (e annacquato) com'è, il cristianesimo berlusconiano non costringerebbe ai margini della società atei e miscredenti, ma saprebbe amabilmente tollerarli.

Ma insomma: che fare? Dichiararsi agnostici, s'è visto, non si può: troppo comodo. In cuor suo dubiti pure di credere, o di non credere, resti pure indifferente al problema, ma in pubblico si assuma le sue responsabilità. Anche Viano sembra esigerlo e chiama alla battaglia. E poi, via: si può essere agnostici in un'epoca come questa? È possibile non interrogarsi intorno ai problemi ultimi dell'esistenza?

Per cavarmi di impaccio, mi sono allora ricordato una parola di Pascal, il quale soleva dire che il cristianesimo aborre il deismo quasi quanto l'ateismo (notate la finezza di quel "quasi"). Poiché sono sicuro che un ateo a sua volta aborre il deismo quasi quanto il cristianesimo, ho deciso: almeno per questa legislatura, sono deista. Non che ami essere

abborrito, ma l'idea di non arruolarmi mi piace molto. Se non altro la cosa ha il pregio dell'originalità. Non ne vedo molti, di deisti, in giro. Non dico di strane ed eclettiche fascinazioni new age, insaporite di uno spirito sincretistico in cui non ho bisogno di credere. Quella è pappà del cuore: non voglio averci niente a che fare. E non dico neppure di grandi orologiai che perlomeno mettano in moto il mondo, quasi che a questo mio pallido dio io voglia far fare qualcosa che altrimenti non si saprebbe come spiegare. No, ancora meno: sono deista nel senso di quel dio, dinanzi al quale non si può pregare né danzare, quello che non scalda il cuore di nessuno, e che non può minimamente accreditarsi neppure come ipotesi scientifica (figuriamoci: che bisogno ne avrebbe mai la scienza di oggi?). Il più scialbo dio che sia mai stato inventato. Questo dio che non serve a niente ha un solo pregio: se ne può parlare.

Addirittura immaginarsi dialoghetti abbastanza insulsi del tipo: lui mi viene a trovare, mentre mi rompo la testa su una pagina di Spinoza, e prima mi chiede se mi serve qualcosa (è pur sempre un dio), ed io rispondo: niente, grazie. Poi mi chiede rispettoso: posso restare? Ed io: certo. Ma, sai, me la sbrigo da me. Per il resto, noi due si rimane in silenzio. Ora, il credente mi obietta che così sono troppo orgoglioso e chiudo la porta a Dio; l'ateo che invece mi tengo una porta aperta, perché non si sa mai. Io un po' me la rido (si vede?). Non faccio lega con nessuno (per questa legislatura). All'ateo rispondo assicurandogli che il mio dio proprio non ce la farebbe a salvarmi, neanche se volesse, e al credente che io non chiudo la porta a dio, ma casomai, se proprio insiste, a lui. E così ho un dio. Non piace al credente, non piace all'ateo. Se mi si chiede che me ne faccio, be', è chiaro: è anzitutto per spiacere agli uni e agli altri. Quando il credente s'indigna e grida: è la dea ragione!, io lo prego di spiegarsi con l'ateo che al mio fianco mi considera abbastanza irragionevole, visto che conservo questo pallido e insensato residuo del divino. E quando l'ateo si arrabbia perché così, *volens nolens*, faccio il gioco del credente, accreditando una dimensione che non esiste, io rispondo: ma di che ti preoccupi? Io accredito una dimensione che ha il solo scopo di beccarsi gli insulti del credente e quelli tuoi.

Insomma: c'è quella scena comica in cui si smonta e si rimonta un motore, e alla fine un pezzo rimane tra le mani ma il motore funziona lo stesso. Quel pezzo inutile è il mio dio. Il motore funziona: per gli atei, funziona benissimo senza dio. Per i credenti: funzio-

na solo grazie a Dio (che opera più o meno segretamente). Per me funziona benissimo senza dio, ma in più ho un dio cortese con cui scambiare due chiacchiere. Non più di due, e abbastanza insulse. L'ho detto: chiacchiere che lasciano il bisogno di senso del credente a bocca asciutta, e l'ateo con l'impressione che non gli sia riuscito di consumare fino in fondo il fiero pasto.

Vedete che però, messo così, il mio deismo in fondo serve a qualcosa: a essere saggi e mangiare il giusto. E forse a un'altra cosa ancora. In tempi in cui si inaspriscono i conflitti politici e religiosi (magari mescolando gli uni con gli altri), il mio dio mi ha convinto a preparare lo stesso cartello che Spinoza avrebbe voluto mettere vicino ai resti dei fratelli de Witt, linciati e squartati e venduti a pezzi e mangiati nel 1672, nella civile Olanda. Quel cartello diceva soltanto: *Ultimi barbarorum*. Il mio dio non dice altro.

Democrazia*

Nel suo *Il crucifige e la democrazia*, Gustavo Zagrebelsky, presidente emerito della Corte costituzionale, riprendeva pagine famose di Hans Kelsen, che vale la pena ricordare. C'è Gesù, e c'è Pilato, procuratore romano della Giudea, che lo interroga. Pilato è un relativista scettico abbastanza annoiato, ma anche abbastanza gentile da lasciarsi istruire da Gesù: «Quid est veritas?», gli chiede perciò. Purtroppo Gesù non gli risponde chiaro e tondo. Anzi, non gli risponde affatto. E Pilato, in mancanza della verità, ricorre a una procedura formalmente democratica: rimette la decisione al voto popolare. Lascia cioè che sia il popolo a decidere quale detenuto rimettere in libertà, com'era usanza, secondo Marco, nei giorni della Pasqua. A quel che dicono i Vangeli, il popolo scelse per acclamazione: «Barabba! Barabba!». Gesù fu così messo a morte. E Kelsen chiosa: questo grido popolare è un forte argomento contro la democrazia. Ma a una condizione: di essere così sicuri della verità da essere pronti a imporla contro il parere popolare.

* *Gli apprensivi amanti della democrazia*, «Left Wing», 26 marzo 2007.

In verità Kelsen scrive: a condizione di essere così sicuri della verità «come lo era, della sua, il Figlio di Dio». Ma quanto Gesù ne fosse sicuro – o quanto pensasse, pur essendone sicuro, che fosse buona cosa imporre la verità – è assai difficile dire, visto che rimase in silenzio.

Non entro in dispute esegetiche o teologiche e non dubito che il silenzio di Gesù si ritrovi perfettamente nel modo in cui la Chiesa interpreta ancora oggi il dovere di dire la verità alle pilatesche autorità del nostro tempo. Ma la chiosa di Zagrebelsky al passo evangelico è appunto questa: il vero amico della democrazia non è Pilato, come riteneva Kelsen, ma proprio Gesù. Pilato è solo un opportunista che si appella demagogicamente al popolo, anzi alla folla, per rimanere in sella senza troppe grane. È uno scettico, non crede a nulla e quindi nemmeno nella democrazia, ma sa come servirsene. Gesù ha invece una verità assoluta, ma accetta di tacere per far posto alla parola dell'altro e rendere possibile il dialogo. Gesù dimostra così che fede e democrazia sono compatibili. Che in democrazia non ci sia posto per verità assolute, non significa infatti rinunciare alla propria personale verità, ma essere disponibile a proporla in uno spazio pubblico di civile e reciproco confronto, senza violenza o sopraffazione.

Su questi temi Zagrebelsky è tornato nell'incontro organizzato da Libertà e Giustizia all'Unione culturale di Torino. Nell'occasione, Zagrebelsky s'è spiegato così: un conto è non credere a nulla, come Pilato, un altro è dare spazio alle credenze di tutti. La democrazia «non chiede a nessuno [tantomeno a Gesù] di rinunciare alle proprie convinzioni. Ma partendo da queste, richiede che nel dibattito pubblico i dogmi non vengano fatti valere come tali perché altrimenti le regole della democrazia si inceppano». Un conto insomma è essere relativista, un altro è che relativiste siano le istituzioni. Per le istituzioni, essere relativiste è un pregio, non un difetto. Col suo silenzio, le accettò persino il Figlio di Dio.

Ovviamente, non la pensa così la Chiesa, che recentemente ha rivolto a «medici, infermieri, farmacisti e personale amministrativo, giudici e parlamentari, ed altre figure professionali direttamente coinvolte nella tutela della vita umana individuale» (quasi tutti, direi) un eclatante invito a una «coraggiosa obiezione di coscienza» (invito ripetuto poi dal papa: «Va salvaguardato il diritto all'obiezione di coscienza, ogniqualvolta i diritti umani fondamentali fossero

violati»). Il commento di Zagrebelsky, nell'intervento citato, non è stato tenero: la Chiesa erige steccati; la Chiesa lancia un grido di sovversione; la Chiesa non si mostra disponibile al dialogo; la Chiesa non favorisce una convivenza costruttiva.

Ma in mezzo a questa comprensibile polemica, Zagrebelsky ha infilato un'affermazione di senso comune, così largamente condivisa, così ampiamente diffusa, che diviene importante mostrare quanto poco sia ovvia e scontata. Afferma infatti l'emerito costituzionalista di vedere nel momento attuale «dei rischi per la democrazia, che è il regime più debole che esista ma anche il più prezioso». Ora, non è che io non veda rischi, e che non sia anzi disposto a riconoscere che la democrazia è costitutivamente a rischio. Quel che non vedo, è la sua debolezza. Più precisamente: quel che non condivido, è l'idea che la democrazia sia il più debole dei regimi. Questo superlativo proprio non so spiegarmelo. Non so come sia misurata questa debolezza: se è per esempio in base alla probabilità che i regimi democratici siano travolti dal fondamentalismo, la cosa mi pare quanto meno opinabile, e sarei curioso di conoscere i fondamenti di simili previsioni. Se si tratta di forza militare, mi pare che gli Stati Uniti, Paese democratico, siano forti abbastanza. Né so immaginare quale Paese europeo si rafforzerebbe svoltando verso l'autocrazia. In generale, ho l'impressione che si confondano piani diversi di considerazione: l'uno reale, l'altro ideale. Ed è evidente che la democrazia ideale sia debolissima: ma in quanto ideale, non in quanto democrazia. Per la banale ragione, cioè, che qualunque condizione definita in termini ideali non può che riuscire debole – direi persino irreali.

D'altra parte: quale motivo c'è di pensare che le democrazie occidentali si siano affermate per un fortuito accidente, per una miracolosa congiuntura, contro le leggi della natura e quelle della politica? Se le democrazie si sono affermate è perché, nelle condizioni in cui si sono affermate (condizioni che qui non specifico), sono più forti, non più deboli: così va il mondo. E sono più forti (non solo ma anche) per ciò che sono in grado di garantire ai cittadini in termini di libertà, e cioè proprio grazie al relativismo delle istituzioni. Viene meno la voglia di cambiarle, quelle istituzioni, visto lo spazio di libertà che assicurano.

E invece leggiamo il contrario. Che il relativismo ci rende deboli, che il relativismo infiacchisce l'Europa: mina la sua identità. Sarà. Ma proprio per l'alta considerazione che ho della verità, cosa rara e preziosa, continuo

a pensare che la robustezza istituzionale di un Paese sia inversamente proporzionale al numero di verità condivise di cui ha bisogno per stare su. Figuriamoci se quelle verità dovessero essere imposte per legge.

Rimane il processo a Gesù. È vero: il popolo manda libero Barabba, e mette a morte il Messia. Ma, volendo continuare con questo libero trattamento allegorico del racconto evangelico, dove sta il regime non democratico che l'avrebbe salvato? Oppure Gesù era venuto per instaurare una teocrazia?

Democrazia americana *

Per capire lo spirito americano della democrazia (lo spirito democratico dell'America e lo spirito con il quale gli americani praticano la democrazia) non c'è forse libro più indicato del «libro malvagio» di Melville: *Moby Dick*. Più della filosofia di Emerson, delle poesie di Whitman o dell'analisi di Tocqueville, più dei discorsi di Lincoln o di Kennedy, più delle canzoni di Springsteen o dei film di John Ford. E per fortuna anche più dei sermoni di qualche agitato telepredicatore. Apriamolo dunque il libro, al capitolo trentaquattro.

La mensa. È mezzogiorno. All'annuncio del pranzo il torvo capitano Achab scende in coperta. Solo dopo che è scomparso e più non si ode il suo passo, scende di sotto il primo ufficiale; poi il secondo, poi il terzo. Al tavolo, il pranzo viene consumato nel più assoluto silenzio e secondo un inflessibile cerimoniale: prima si serve il capitano, poi il primo ufficiale, poi il secondo, poi il terzo. Così sempre, a ogni portata. All'inverso, alla fine del pranzo, è il terzo ufficiale a risalire per primo; poi il secondo, poi il primo. Infine Achab, libero di restare in cabina o di tornare sul ponte. Solo allora tocca ai ramponieri. E la scena muta. Nessuna formalità o cerimonia: «La completa, spensierata mancanza di remore, la disinvoltura e la democrazia fin eccessiva di quei compagni di grado inferiore, i ramponieri, era in strano contrasto con la soggezione a malapena tollerabile e gli indicibili e invisibili dispotismi propri della mensa del capitano».

* *La democrazia dei ramponieri*, «Left Wing», 8 novembre 2004.

Eccola, la democrazia americana, sedersi a tavola e mangiare sganciandosi le mascelle dopo che la vecchia, teocratica Europa ha lasciato la cabina: una risma di uomini senza particolari soggezioni e libera da vincoli artificiali, vitale e irriverente, insofferente verso ogni forma di servaggio o di subordinazione immotivata, schietta e spiccia nei modi, empirica e pragmatica, lucidamente interessata alla sostanza reale dei problemi, coraggiosa, sicura del fatto suo, aperta e abbastanza fiduciosa in se stessa da non dover star dietro a regole di comportamento meramente formalistiche e da potersi affidare, nei rapporti fra pari, al naturale e spontaneo sentimento degli uomini.

Ebbene, quanto e come questo spirito ha soffiato in America, all'indomani della rielezione di Bush? Il partito preso dell'antiamericanismo non vede in questa democrazia da ramponieri altro che aggressività e incultura. Nell'uomo di Nantucket, che «risiede e lotta» nello spazio aperto del mare, che «secondo le parole della Bibbia, scende a esso sulle navi e lo ara avanti e indietro come se fosse la sua piantagione privata», vede nel migliore dei casi avventurismo; nel peggiore, imperialismo. In ogni caso mire egemoniche, politiche belliciste, egoismo sociale, il tutto magari fuso nella pericolosa retorica del destino manifesto della nazione. Ma soffi o no dove vuole, questo spirito è il medesimo che ha ispirato presidenti democratici come Wilson e Roosevelt e pensatori come John Dewey. Si vada alle origini del pragmatismo, forse non «una» filosofia ma «la» filosofia americana, e si troverà ad esempio un Peirce, gran filosofo ma per la verità pessimo coniatore di parole, impegnato a inventare cose come l'agapismo e l'agapasticismo (da *agape*, l'amore cristiano), pur di dare alla storia e alla politica, al pensiero e all'azione, un lievito religioso.

Non v'è dubbio infatti che questo spirito sia uno spirito religioso. Ma questo significa forse riconoscersi in particolari chiese o gerarchie e lasciare che la morale pubblica sia dettata da papi o reverendi, come se la democrazia avesse bisogno per stare in piedi della tutela di qualche *christian coalition*? O significa piuttosto che è frutto di superficialità considerare la democrazia come il regno della mera opinione? Quando si oppongono verità e opinione non si fa che opporre possesso a possesso: io ho la verità (e dunque non ascolto nessun'altra opinione); oppure: non abbiamo che opinioni (e dunque nessuno ha la verità). Ma la verità non è cosa che si possa «avere». E la democrazia, che se ne con-

vincano i suoi stessi fautori prima di farsi apostrofare come relativisti, soggettivisti, nichilisti, ha bisogno della verità più di ogni altro regime politico, che può sopporre di esserne già in possesso (e può fare uso, e ne fa ampio, di superstizioni e menzogne di ogni tipo).

La democrazia è interessata però non alla verità, ma all'evento della verità. Al cammino della verità, all'avvenire della verità. Al suo libero transito. Non si richiede dunque, per essere democratici, di rinunciare alla verità, ma di non rinunciare all'avvenire. Ed è forse da qui che la sinistra può ripartire, facendo tesoro della lezione elettorale senza spregiare l'America, ma senza neanche inseguirne le pulsioni più conservatrici. C'è tutta la religione di cui una democrazia può aver bisogno, nelle parole «avvenire», «libertà», «speranza». E ce n'è abbastanza per vincere.

Dibattito politico*

In cerca di conforto, ho aperto un libro, ma non dico subito quale per dare a tutti il medesimo sollievo. Vi ho trovato infatti la seguente affermazione: «La politica di una nazione non può essere condotta come un seminario di filosofia». Siamo tutti d'accordo, credo; e la precisa consapevolezza che non è mai il momento di meri dibattiti accademici può aiutare particolarmente, in frangenti in cui le decisioni di un governo di professori devono maturare nel giro di pochi giorni, sotto la pressione dei mercati e il rischio concreto di fallimento: dell'Italia e dell'euro. Poi una seconda affermazione, nella stessa pagina: «Nel nostro Paese il dibattito politico non raggiunge nemmeno il livello accettabile per una scuola superiore». Seguono esempi; ma siccome non si parla dell'Italia, e siccome vale il vecchio adagio per cui un mal comune procura almeno mezzo gaudio, possiamo consolarci. E, soprattutto, collocarci: in mezzo tra il rigoroso convegno scientifico e l'arrabbiata assemblea studentesca.

È bene però sapere che un simile spazio non esaurisce affatto il dibattito pubblico. In termini politici si dirà: tanto il Pd quanto il Pdl avranno sempre, al loro lato, opinioni e forze che, dal punto di vista

* *La nuova Europa e le paure del Pd*, «Il Mattino», 12 dicembre 2011.

della loro collocazione, si situano alle estreme, e che proprio per questo possono coltivare irresponsabilmente tanto le teorizzazioni più astratte quanto gli atteggiamenti più protestatari. La fisiologia dei sistemi politici vorrebbe che il compito dei partiti maggiori fosse proprio quello di assorbire le spinte estremistiche. Mentre però nel corso della prima Repubblica la Dc e il Pci (i partiti-sistema) hanno svolto efficacemente questa funzione, non si può dire altrettanto dei loro succedanei durante la seconda Repubblica. Forse, la recente religione del maggioritario andrebbe giudicata anzitutto per la prova che ha dato su questo terreno.

Oggi si apre una fase nuova. Cosa ci sia a destra del governo Monti, con la rottura fra Pdl e Lega (e lo sbianchettamento del berlusconismo) si è fatto abbastanza chiaro, fra populismi, antieuropeismi e persino secessionismi che tornano a esprimersi senza troppi infingimenti. Ma anche a sinistra c'è un vasto mondo di idee che la postura istituzionale del Pd relega inevitabilmente ai margini. O almeno: questo dovrebbe fare il Pd, senza paura, rivendicando con convinzione il proprio ruolo nazionale ed europeo. Facendone un punto di forza, non di debolezza. Non si agitano infatti alla sua sinistra bandiere improbabili come il diritto alla bancarotta o riti apotropaici come la maledizione dell'euro? La decrescita felice di cui si favoleggia nei collettivi di sinistra non è l'opposto speculare dell'austerità espansiva che si sono inventati fior di economisti a destra? Non c'è infine da evitare il rifiuto manicheo del dio malvagio della finanza, ma anche il rischio che, prima o poi, dopo il salario, spunti fuori la pensione come variabile indipendente?

Il fatto è che, dentro i vincoli dell'Unione, diverse idee di Europa sono possibili: non occorre affatto divincolarsi del tutto, per essere coerenti (e perdenti); si può invece elevare il dibattito pubblico all'altezza di quelle idee diverse. Messe le cose in questa prospettiva, posso quindi rivelare di quale libro si trattasse, all'inizio: de *La democrazia possibile*. L'autore è il filosofo *liberal* Ronald Dworkin, e il Paese di cui si parla è l'America. È in America che Dworkin lamenta l'assenza di un dibattito pubblico degno di questo nome. Ed è in America che, per esempio, Dworkin non riesce a spiegare che una politica che abbia i titoli democratici in ordine è quella che si domanda: «Che politica fiscale deve adottare un governo che intende riservare un uguale trattamento a tutti i suoi membri?». Ed è sempre agli americani che Dworkin vorrebbe far

capire che gli argomenti con i quali si sostiene che il reddito non ancora tassato è tutto di chi lo produce «mancano di coerenza». Figuriamoci la coerenza: ci vuole troppa filosofia! Ma l'idea di Dworkin è che la distribuzione della ricchezza, come i diritti umani o il ruolo della religione nella sfera pubblica, sono temi che possono stare ben dentro il dibattito democratico, non solo nelle aule universitarie o nei collettivi studenteschi. Siccome alcuni di questi temi negli ultimi anni ne sono fuoriusciti, ad agitarli sembra ora che si pecchi di velleitarismo o di infantilismo. Non è così. Ma siccome questi temi debbono rientrarvi, è bene separarli da quelli che, invece, ci terrebbero fuori dall'Europa.

Dignità umana*

Su *New Republic* è apparso un importante articolo dal titolo inequivocabile: *The Stupidity of Dignity*. L'autore, Stephen Pinker, insegna psicologia a Harvard ed è uno dei più ascoltati scienziati cognitivisti contemporanei, noto al pubblico italiano per alcuni libri di grande successo, come *L'istinto del linguaggio* o, più di recente, *Tabula rasa*. Oratore brillante, è anche autore di una produzione pubblicistica imponente, che trova spazio sui maggiori quotidiani americani. Il suo ultimo studio, *The Stuff of Thought*, è stato recensito sul *New York Times*. L'articolo di Pinker contiene un'approfondita disamina del rapporto, *Human Dignity and Bioethics*, trasmesso a George W. Bush dal President's Council on Bioethics, l'equivalente del nostro Consiglio nazionale di bioetica.

Il rapporto presta il fianco a critiche fin dalla sua composizione: sono assenti contributi di psicologi, antropologi o sociologi. Se poi uno pensa che tre quarti dei suoi membri hanno legami con istituzioni o associazioni a carattere religioso, si convince facilmente che i giochi siano già fatti, prima ancora di leggere il voluminoso dossier. Ma non è su questi aspetti che intendo soffermarmi, quanto piuttosto sul merito della critica portata dall'illustre scienziato al concetto di dignità umana, posto al centro degli sforzi teorici del Consiglio.

* *Pinker, Ratzinger e la dignità del relativo*, «Left Wing», 19 maggio 2008.

Siamo tutti abbastanza persuasi, infatti, che esista qualcosa come una dignità umana e che essa vada rispettata. Su tale rispetto, crediamo poi che si fondino i diritti fondamentali dell'uomo, ed è a un tale rispetto che i membri del consiglio sembrano voler affidare la difesa dell'umanità dell'uomo dalle sempre più inquietanti prospettive aperte dal progresso scientifico e tecnologico. Ma anche se tali prospettive non fossero inquietanti, in accordo con la vecchia idea kantiana secondo la quale le cose hanno un prezzo ma solo l'uomo ha una dignità, il *general feeling* alla base del rapporto sembra essere che neppure miglioramenti sensibili della vita e della salute dell'uomo possano essere eticamente approvati, se il prezzo è un'offesa o comunque una diminuzione della dignità umana. Pinker, però, non è di questo avviso. Non perché ritenga che la dignità umana possa essere impunemente calpestata, ma perché dubita della tenuta semantica del concetto. D'altronde, chiamati a rispondere alla domanda: che cos'è precisamente *the human dignity*, gli esperti convocati a consiglio non hanno saputo portare alla chiarezza di una definizione il concetto in questione. Ovviamente, una definizione può essere fornita, ma è assai dubbio che essa possa funzionare: che cioè riesca nell'intento di discriminare in tutti i casi rilevanti ciò che appartiene obiettivamente alla dignità umana e ciò che invece non vi appartiene.

Pinker non ha quindi nessuna difficoltà a dimostrare che la dignità è un concetto relativo, storicamente e culturalmente determinato. A taluno parrà che la sua dignità è offesa da qualunque genere di maltrattamento, a talaltro anche solo da un abito liso, o da uno sberleffo. Leon Kass, primo presidente del Consiglio, tra gli autori di questo rapporto, considera abbastanza inaccettabile mangiare più o meno voluttuosamente un gelato in pubblico, mentre a Massimo Troisi pareva che la sua dignità fosse violata dallo sguardo volubile della compagna intenta sulla porta del bagno a chiacchierare: senza la porta chiusa, gli era impedita la minzione (il primo esempio è di Pinker, il secondo no, ma è un omaggio alle sue caratteristiche scelte di esempi, e anche a un bel film). Alla relatività Pinker aggiunge la fungibilità e la pericolosità. La fungibilità, anzitutto. Esplorazioni retali digitali sono abbastanza *undignified*, eppure siamo soliti, all'uopo, affrontarle (esempio di Pinker). Quanto alla pericolosità, si pensi al burqa: spesso «il totalitarismo è l'imposizione della concezione della dignità di qualche guida a un'intera popolazione».

Il punto più qualificante della critica di Pinker non è però la dimostrazione che il concetto di dignità è relativo, fungibile o persino pericoloso; ma il passo successivo, con cui si dimostra che la stessa prestazione che si vuole affidare a questo concetto, in termini di principi giuridici e morali da fondare sopra di esso, risulta assai meglio giustificata sulla base del concetto di autonomia dell'individuo, che è molto meno esposto alla relatività storico-culturale dei punti di vista, oltre che meno pericoloso. Come afferma la bioeticista Ruth Macklin, una volta ammesso il principio dell'autonomia dell'uomo, la dignità non aggiunge nulla. In tutti i casi in cui noi vorremmo fermare la mano dell'uomo sull'uomo, per proteggerlo da offese fisiche o morali, riusciremmo meglio nel nostro intento affidandoci all'assai meno contestato principio di autonomia. Alla fin fine, «si tratta sempre del modo in cui ciascuno desidera essere trattato».

Proprio per questo, però, qualche dubbio rimane. Anzitutto nel modo in cui vanno trattate le persone che si ritiene non siano in condizione di esercitare in autonomia le scelte circa il trattamento da riservare loro. Per esempio i bambini o certi tipi di malati. È difficile, affidandosi al solo principio di autonomia, rispettare sempre, in costoro, la loro dignità. C'è poi almeno un altro caso difficile, quello delle persone la cui autonomia è stata ridotta in forza della legge: un carcerato ha certo diritto a un trattamento umano, rispettoso della sua dignità, ma non può esercitare autonomamente la scelta del trattamento: non, almeno, alla pari di un uomo libero. E ad esempio la tortura non sembra ledere l'autonomia dell'ergastolano tanto quanto lede la sua dignità.

Forse non c'è bisogno neppure di pensare a casi così estremi. Nel nostro attuale ordinamento giuridico, la legge può dichiarare nulli *ab initio* contratti privati che siano lesivi dei diritti fondamentali dei contraenti, anche qualora siano stati stipulati in piena autonomia. Il che tra l'altro vuol dire che la tutela della legge ha forza maggiore di quella riposta nei soli diritti individuali. A molti, e tra i molti io stesso, questa sembra una conquista di civiltà, benché sia, come ogni cosa, contestabile: chi ad esempio anteponesse l'autonomia individuale a ogni altro valore, troverebbe ingiustificata la limitazione del diritto soggettivo di ciascuno di darsi in schiavitù. Pinker in realtà

prevede il caso della volontaria rinuncia alla propria dignità, ma si preoccupa solamente delle «esternalità negative» di simili comportamenti: fare violenza al proprio corpo potrebbe per esempio indurre per imitazione comportamenti analoghi. Ora, posto pure che ci si debba preoccupare soltanto delle conseguenze, Pinker si limita a concedere leggi restrittive solo se fossero empiricamente dimostrati effetti nocivi, ma è chiaro che il suo punto di vista non giustifica una simile concessione. Cosa infatti c'è di male se altri, a causa del cattivo esempio, tengono comportamenti autolesionisti, dal momento che a loro volta agiscono in piena autonomia? Forse c'è qualcosa che non va nel *solo* (questo “solo” è importante) principio di autonomia. Forse, il concetto di dignità non è così stupido come può sembrare. D'altra parte, come dimostra in definitiva la sua stupidità (sua del concetto, non sua di lui, ci mancherebbe), Pinker? Invitando a distinguere. Quanti infatti sentono il bisogno di mettere, grazie al concetto di dignità, un punto di arresto alle avventure tecnoscientifiche del nostro tempo, sono soliti confondere frettolosamente la clonazione con la resurrezione dei morti, la longevità con l'immortalità, lo screening di eventuali malattie genetiche con il *designer babies* e ogni sorta di neospeciazione. Insomma: un progressivo miglioramento con l'utopica perfezione. Spaventati, scambiano la parte per il tutto, la via per la mèta, e prendono piccoli e sempre relativi (e sempre faticosi) progressi marginali per l'inarrestabile fuga di un treno in corsa a folle velocità verso la fine dell'uomo.

Allo stesso modo, però, le limitazioni del principio di autonomia in base alla dignità umana (che, è bene saperlo, sono già in mezzo a noi; ma sono naturalmente ben circoscritte, e fra l'altro giustificano l'esistenza di uno spazio pubblico che non potrebbe esistere sulla base della sola autonomia individuale) non autorizzano a concludere che, per questa china, è aperta la strada alle più arbitrarie soppressioni dei diritti di libertà degli individui. Il fatto è che né la dignità né l'autonomia sono stupide di per sé, ma è stupido credere che dimostrare la realtà di un concetto o di un principio equivalga a dimostrare la sua arbitrarietà. E su questo, cioè nella preoccupante incapacità di riconoscere la verità del relativo, c'è il rischio che, nonostante il suo palpabile fastidio per la bioetica cattolica, Pinker finisca col pensarla esattamente come Joseph Ratzinger.

Discriminazione religiosa*

Se vai a un party, a New York oppure a Los Angeles, trovi ben pochi disposti a rilasciare commenti salaci e politicamente scorretti sul colore della pelle di Obama o sul fatto che Hillary è una donna. È molto più facile, invece, che trovi qualcuno pronto a prendersi gioco della fede religiosa del miliardario americano Mitt Romney, mormone, candidato con i repubblicani. E tra i primi a farlo è stato in verità un suo collega di partito, Mike Huckabee, che è un ex pastore battista, e che in dicembre si è chiesto pubblicamente, inorridendo, se i mormoni non siano quelli che credono che Gesù e il diavolo siano fratelli.

A Nicholas Kristof, *columnist* del *New York Times*, cui si deve la considerazione sui cocktail party sopra riportata, si potrebbe replicare che forse il problema sta solo nel modo in cui si organizzano le festicciole nella Grande Mela o sulle coste del Pacifico. Ad altre longitudini, infatti, le discriminazioni nei luoghi di lavoro o di socializzazione si fanno ancora sentire: tanto per le donne quanto per gli extracomunitari di pelle scura. Ma Kristof, naturalmente, ha ragione: prendersi gioco di qualcuno per la sua fede religiosa è semplicemente ripugnante. Poiché però il senso complessivo del suo intervento sembra consistere nella critica a un certo atteggiamento liberal, per il quale la fede religiosa sarebbe di per sé priva di dignità intellettuale, è a questo punto della discussione che mi atterro, lasciando perdere le altre pur interessanti considerazioni che Kristof svolge a proposito dei nuovi orientamenti “sociali”, cioè caritatevoli e solidaristici, della comunità evangelica negli Usa, o della presenza di ispirazione religiosa nelle parole dei candidati alla Casa Bianca. Veniamo, però, al punto. Riconosciuta la distinzione fra il *robust criticism* e lo *scorn*, e scartato con Kristof quest’ultimo, è il caso di domandarsi se davvero la fede religiosa sia ancora oggi preparata a esporsi a una critica rigorosa, o se non abbia preso a stufarsi, soprattutto dalle nostre parti. Eppure quella della critica è, per dir così, la condizione ordinaria di ammissibilità entro lo spazio pubblico, alla quale in democrazia occorre sottostare, se è appunto nello spazio pubblico che si vogliono far valere le proprie ragioni (per giunta, con qualche insistenza in più, almeno rispetto al recente passato). Ben più di due

* *Come amare un liberal*, «Left Wing», 5 febbraio 2008.

secoli fa, la rivoluzione francese non c'era ancora stata, ma già Kant affermava di vivere nell'epoca della critica «cui tutto deve sottomettersi». E poi aggiungeva: «La religione mediante la sua santità e la legislazione mediante la sua maestà vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sospetto».

La cosa che colpisce, delle celebri parole di Kant, è l'indicazione del clima. Anche a noi pare ovvio che nulla può esentarsi dall'esame libero e pubblico della ragione, ma, essendo forse cambiato il clima, sembra a volte che susciti un giusto sospetto non chi chiede di essere esentato da una critica reputata irraguardosa, ma chi si permette di criticare la religione. Non chi pretende un "rispetto senza finzione" ancor prima di essersi sottoposto al vaglio della critica, ma chi quel rispetto proprio perciò nega.

Le parole di Kristof procurano poi una falsissima impressione. Precisamente la seguente: che sia parimenti riprovevole, sul piano morale, chi giudichi un uomo in base al colore della pelle, o chi giudichi un uomo in base alle sue opinioni (di fede o d'altra natura che siano). E invece, fermo restando il diritto di ciascuno di avere le opinioni che crede, la cosa non può stare così. Non può starvi, almeno per quanti (e di solito i credenti sono fra questi) ritengono che non sia affatto opinabile che gli uomini sono tutti uguali. Le opinioni di fede, invece, sono per lor natura, proprio in quanto opinioni, sindacabilissime (e quindi, nel merito, necessariamente diseguali). La fede – mi attengo ancora a Kant – è precisamente una forma presuntiva del tener per vero, certo superiore soggettivamente al mero opinare, ma inferiore oggettivamente al sapere. Questa distinzione kantiana può a sua volta riuscire opinabile, ma, fatta salva la forma in cui ciascuno vive la propria vita di fede, è difficile che nello spazio pubblico il credente possa esibire altri titoli di credito, oltre alla mera convinzione soggettiva di cui s'è detto: più forte di una mera congettura, la fede resta comunque oggettivamente insufficiente. Ecco perché è esposta in linea di principio alla valutazione che può spettare a opinioni infondate ed erranee, a differenza del giudizio sull'uguaglianza di tutti gli uomini, sul quale c'è da augurarsi si discuta meno o non si discuta affatto. Da queste parti e anche nei cocktail party di New York o di Los Angeles.

Che se poi, tra un drink e l'altro, in attesa dei delegati di Romney, Mc Cain o Huckabee, o di Obama e Hillary, i liberal impuniti d'Oltreoceano continueranno mollemente a satireggiare certe credenze, con l'aria di chi

pensa di saperla più lunga, si potrà sempre ricordare a un Kristof indignato il pensiero di un grande cristiano, Blaise Pascal. Il quale sopportava tanto poco i libertini, quanto poco Kristof tollera gli spiriti laici della West e della East Coast, ma sapeva pur riconoscere che è tirannia «voler avere per una strada ciò che si può ottenere solo per un'altra». E cioè: «Si praticano diversi doveri in rapporto a diversi meriti». Se dunque uno ha meriti umanitari, o se ha i numeri dalla sua parte, o se è degno d'amore, avrà l'amore, avrà l'obbedienza, avrà il rispetto che si deve alla sua forza o alla sua umanità. Ma, con buona pace di Kristof, solo se ha meriti intellettuali riceverà rispetto intellettuale, difficilmente per altre ragioni.

Disumano (troppo disumano)*

Diceva Giambattista Vico: «Tutte [le nazioni] hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni, tutte seppelliscono i loro morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consecrate solennità che religioni, matrimoni e sepolture». È difficile dire se gli uomini adorino dèi, celebrino nozze e onorino sepolture perché sono uomini, o sono uomini perché adorano, perché celebrano, perché onorano. Come che sia, «da queste tre cose incominciò appo tutte [le nazioni] l'umanità». E per Vico vale la *degnità* che «idee uniformi nate appo interi popoli tra esso loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero». Possiamo leggere la cosa così: se l'uniformità di costumi deve contenere un motivo di vero, se siamo uomini, se nasciamo all'umanità per tutte queste cose, perché eleviamo altari, uniamo in matrimonio e diamo sepoltura, allora, nel modo in cui ci avviciniamo alla vita e alla morte, dobbiamo poter riconoscere, pur in mezzo alla varietà dei costumi, dei riti, delle cerimonie, una comune traccia di umanità.

Sul sito del settimanale inglese *Sunday Times* è possibile vedere per la prima volta il video in cui Mohammed Atta e Ziad Jarrah leggono quello che sembra essere il loro testamento spirituale. Il primo, egiziano, era il capo del gruppo di terroristi che colpirono

* *Il riso di Mohammed Atta*, «Left Wing», 2 ottobre 2006.

le Twin Towers, il secondo, libanese, pilotò il volo United Airlines 93, che mancò il bersaglio e si schiantò sul suolo della Pennsylvania per via della inaspettata reazione dei passeggeri. In mancanza del sonoro (il video è senza audio), quel che più ha colpito del filmato è l'atteggiamento lieve e scherzoso dei due uomini, che chiacchierano e sorridono rilassati, prima di farsi seri e leggere il documento che reca scritto, in arabo, «le volontà». In controcampo, tra il pubblico, ascolta Bin Laden.

Ora, pensando a cosa avessero in serbo in quel lontano campo di addestramento a sud di Kandahar, in Afghanistan, quale strage di uomini stessero preparando, quale spaventoso eccidio, si rimane interdetti di fronte alla frivola leggerezza con la quale questi uomini si davano a pianificare la morte di altri uomini, e il loro stesso martirio. Non a caso, nell'edizione on-line, il *Sunday Times* titola *The laughing 9/11*: «Il ridente, l'allegro, il gioioso undici settembre». Il fatto che il video sia datato 18 gennaio 2000, che cioè manchi più di un anno e mezzo dall'attentato, non dovrebbe farceli sembrare meno disumani: dov'è la traccia di umanità in quella specie di ridanciano fuori onda che precede la dichiarazione solenne – si può presumere – del sacrificio in nome di Allah?

Nel domandarmelo, mi sono tornate alla mente, oltre alle celebri parole di Vico che ho riportato sopra, quelle che ho letto in uno strano assemblaggio di materiali che porta il titolo: *Il suicidio di Angela B.*, uno dei romanzi italiani più significativi degli ultimi anni, scritto da Umberto Casadei. Lorenzo Trovato, l'uomo che ha composto il corpo di Angela, scrive una lettera a un importante direttore di giornale, per difendersi – e per accusare. Fermatosi sull'autostrada con il suo Ducato per raccogliere le spoglie della ragazza, suicidatasi da un cavalcavia e già orrendamente sfigurata dal passaggio di molti autoveicoli, l'uomo ha causato in quella grigia mattina di nebbia un tamponamento a catena, ed è finito sotto accusa per l'avventata irresponsabilità del suo gesto. Al direttore che di un certo concetto di responsabilità ha fatto un cardine per invocare nei suoi veementi editoriali il ritorno ai valori fondamentali della persona umana, al direttore abituato a rampognare le nostre decadenti società occidentali in questi termini: «Se veramente credessimo alla vita come valore, la distanza dalla sua

negazione sarebbe invalicabile, e la sua negazione, nella fattispecie, l'assassinio, non potrebbe mai assolutamente raggiungerci»; al direttore che ha commentato il gesto suicida di Angela con parole come relativismo, lassismo, tolleranza ipocrita (parole che invero altri, realissimi direttori di giornale usano spesso, ai nostri giorni), scrive Lorenzo Trovato, l'autotrasportatore: «Lei, signor direttore, da provetto manicheo, mi par di capire, rifiuta categoricamente di riconoscersi nell'assassino».

Riconoscersi nell'assassino? Riconoscersi in Mohammed Atta e Ziad Jarrah che sorridono pensando di uccidere? Riconoscersi, invece di segnare distanze? Ma dove si arriverebbe, di questo passo? Io credo: fin là dove queste parole possono autorizzarmi, anche a costo di essere accusato da certi direttori di giornale di complicità perlomeno sentimentale con l'assassino.

Un'idea di umanità ritagliata su un numero molto limitato di anni, e che prima di essere confezionata dai media per circolare senza dare scandalo viene mondata di tutto quello che c'è di sgradevole nell'essere uomini (perché di sgradevole c'è molto), non può ammettere che Mohammed Atta e Ziad Jarrah, ridendo, siano stati uomini. Deve mettere una distanza invalicabile tra noi uomini, e quelli per i quali la vita vale così poco da mescolare piani di morte e risa e motti di spirito. Qualunque confusione sarebbe cedimento. Il valore della vita umana sarebbe ridotto a zero, come è zero per i killer di *Pulp Fiction*, che discetano sorridendo del più e del meno un attimo prima di compiere un massacro.

A me invece riesce più facile pensare che questi uomini furono uomini proprio perché, Dio abbia pietà di loro, furono almeno capaci di distrarsi dal loro nero pensiero di morte. Furono almeno, per qualche minuto, rapiti non dalle loro grandi e tragiche idee ma dalle minime abitudini del vivere. Poiché io sono quest'uomo distratto, convinto che la vita non prende valore solo dal modo in cui affrontiamo la morte, dalla coscienza di essere mortali, ma dalla gioia di essere viventi, e che se dunque è vero che siamo uomini – come diceva Vico – perché diamo sepoltura, siamo uomini migliori, non peggiori, quando non siamo medusizzati dalla morte e decisi a morire.

Donna*

«Quando, nel corso degli eventi umani...»: ricordate queste parole? Sono le prime parole della *Dichiarazione d'indipendenza* del 4 luglio 1776. Nascono gli Stati Uniti d'America. Ma con quelle stesse parole comincia anche la *Declaration of sentiments* proclamata dalla Convenzione di Seneca Falls, il 20 luglio 1848. Non nasce alcuno Stato, ma si affermano le seguenti verità: «Che tutti gli uomini e le donne sono stati creati uguali; che il Creatore ha attribuito loro alcuni diritti inalienabili; che tra questi sono la vita, la libertà, la ricerca della felicità; che, per garantire tali diritti, devono essere costituiti governi i cui giusti poteri derivino dal consenso di coloro che sono governati». Sono le stesse parole della più famosa *Declaration*, ma al fianco degli uomini ci sono qui (settantadue anni dopo) le donne.

In Francia avevano fatto prima. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* fu proclamata il 4 agosto 1789. La *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* è pubblicata a Parigi nel settembre 1791, due anni dopo, quando ormai l'Assemblea nazionale ha concluso la propria opera approvando la Costituzione. Che avrà vita breve: travolta dal definitivo crollo della monarchia francese, dallo scoppio della guerra e dalla esasperazione popolare. Ma vita breve avrà anche l'autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna*, Olympe de Gouges (pseudonimo di Marie Gouze) ghigliottinata nel novembre del 1793, in pieno Terrore giacobino, per «aver dimenticato le virtù che convengono al suo sesso» ed «essersi immischiata nelle cose della Repubblica» (ma anche per aver assunto le difese di Luigi XVI e aver attaccato Robespierre, *ça va sans dire*). Ironico e tragico destino, per colei che nell'art. X della *Déclaration* aveva scritto, con parole che Jules Michelet definì «giuste e sublimi»: «Nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni, anche fondamentali; la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve avere ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna».

In una parte del mondo, i due “diritti” sono ancora separati. Ci sono donne che salgono volentieri sul patibolo: si fanno esplodere su un pulman turistico. Come accade ancora in Medio Oriente, o è accaduto in Cecenia. Quelle stesse donne non hanno, in una larga parte del mondo

* Con Valeria nella guerra al terrore, «Left Wing», 18 luglio 2005.

islamico, il diritto di salire sulla Tribuna, cioè il pieno riconoscimento dei diritti civili e politici. Non hanno una *Declaration of sentiments*, non hanno una *Déclaration des droits*. Noi, invece, le abbiamo: da più di duecento anni. E ce ne siamo così bene appropriati che possiamo pure domandarci se la vera liberazione della donna consista nel prendere a modello, scimmiottandole, le Dichiarazioni degli uomini. Se quella di cui godono oggi in Occidente le donne sia “vera” libertà. Erano libere le donne-carceriere di Abu Ghraib, si domanda ad esempio Luisa Muraro, una delle più importanti filosofe italiane (e, insieme a Gramsci e Tronti, eccezione alla debolezza della filosofia italiana del Novecento secondo Toni Negri)? Erano donne libere le donne-aviatrici a bordo dei bombardieri che sorvolavano l'ex-Jugoslavia? Si vorrebbe rispondere, magari con amarezza, di sì: perlomeno, nella stessa misura in cui lo erano gli uomini carcerieri e gli uomini aviatori. Ma la Muraro esita di fronte all'idea che la libertà delle donne sia legata all'uguaglianza con gli uomini. E arriva persino a chiedersi se la scarsa presenza di donne nelle istituzioni democratiche non sia da intendersi come il segno della scarsa «simpatia femminile per la democrazia rappresentativa».

Altro che esportazione della democrazia! Scienza, tecnica, mercato, diritti, democrazia, ben lungi dall'essere universali e perciò neutrali, recano il segno del potere maschile. E d'estate se ne vedono le conseguenze: è sufficiente che la neostilista Valeria Marini presenti in passerella una collezione di intimo piuttosto audace, perché subito si faccia il giro delle opinioni, e si domandi loro se questa è vera emancipazione della donna oppure una nuova schiavitù. Ma noi ci affidiamo a un'altra filosofa, l'americana Martha Nussbaum, che si chiedeva se «l'assalto femminista alla ragione dell'Occidente» aiuti davvero la causa della donna. Poiché è vero che la forma storico-politica dell'Occidente non è affatto neutrale rispetto alla differenza sessuale, ma è vero pure che è la forma in cui quella differenza è stata per la prima volta riconosciuta nei suoi diritti.

Nei giorni della liberazione delle due Simone, Francesco Merlo scrisse che «è alla donna che l'Islam fondamentalista ha dichiarato la quarta guerra mondiale. Ed è una guerra contro l'Occidente perché l'Occidente è la lunga via alla liberazione della donna». Se è una guerra, combattiamola pure. Ma senza se e senza ma: con Valeria Marini coraggiosamente al nostro fianco. (Chi può, si legga la Dichiarazione e le Deliberazioni di Seneca Falls: è un pezzo del nostro *why we fight*).

Elezioni*

In premessa sta anzitutto un'analisi ragionata dello scenario economico globale: delle nuove sfide della globalizzazione (così si dice). Per farvi fronte, la vecchia Europa deve ridisegnare – e sta ridisegnando – i sistemi di protezione sociale che ha potuto costruire nel corso del xx secolo in uno scenario geopolitico completamente diverso. Deve riformare il welfare, e i cambiamenti richiesti sono complessi e dolorosi, e per farlo deve toccare diritti e tutele che non possono più essere considerati acquisiti. Questa fase si è aperta dopo l'89, ma la traversata è ancora lunga. Nelle premesse di un ragionamento che tocca la capacità dei sistemi politici occidentali di compiere questo difficile cammino sta poi la constatazione, non banale, che le democrazie parlamentari sono, purtroppo per loro, esposte alla prova faticosa (e costosa) delle elezioni. La classe politica è così costretta periodicamente a rendere conto dei suoi comportamenti a un elettorato che da quei difficili cambiamenti (ma a quanto pare necessari) viene investito. Deve farlo, per giunta, non potendo esibire i frutti dei sacrifici richiesti, perché essi si situano generalmente in una prospettiva temporale più lontana di quanto non sia la tornata elettorale che, a scadenza più o meno regolare, inesorabilmente l'attende.

Mettete insieme queste due premesse, così come fece con un certo pessimismo Ralf Dahrendorf all'indomani della caduta del muro di Berlino, con riguardo alle giovani democrazie dell'est europeo. Mettetele dunque insieme, valutatene in generale la plausibilità e chiedetevi: qual è la conclusione più ragionevole con cui completare un così persuasivo sillogismo pratico, nella cui stretta sta oggi l'Europa intera? A lume di logica, non v'è alcun dubbio: tenere elezioni soltanto ogni quindici anni. Se infatti gli effetti di una politica si dispiegano in un arco temporale più ampio del tradizionale quinquennio (o quadriennio), e se il governo deve essere valutato per i risultati della sua azione, e questi risultati non possono ragionevolmente essere raccolti in un lustro, bisogna dunque che le elezioni non siano indette a scadenza così ravvicinata, come invece per lo più accade, per insolito attaccamento a un rito, quello elettorale, che non a caso appare sempre più svuotato di contenuto. Degno corollario di

* *Niente elezioni, siamo liberali*, «Left Wing», 22 settembre 2007.

questo ragionamento è poi la considerazione che le elezioni costituiscono un passaggio obbligato, e cioè un male necessario. E il passo è breve, idealmente parlando, perché dal rilevare che i comportamenti politici sono distorti dall'approssimarsi del turno elettorale, e dalla necessità di procacciarsi il consenso, si passi alla ben più netta opinione secondo la quale le elezioni non sono che un elemento di disturbo rispetto al corso più naturale e razionale delle cose. Se per inciso occorresse una controprova, proporrei il seguente esperimento: si domandi ai partecipanti al Vaffa-Day se essi pensino che le elezioni in Italia costino troppo, se ritengano che vengano celebrate troppo di frequente, e se credano davvero che siano mai "servite a qualcosa". Ho paura che la fiducia nelle risorse del voto democratico ne uscirebbe alquanto ammaccata. Ma sto divagando. Prima occorre far presente un altro pensiero che potrebbe sempre più scriversi nelle cose, ancor prima di essere effettivamente pensato e fatto proprio da qualcuno. Eccolo: se le elezioni sono un inciampo, se politico è peraltro – almeno nei paesi democratici – colui il quale deve la propria legittimazione alle elezioni, non sarà (o non potrà apparire) che rispetto a un qualunque problema che la classe dirigente di un Paese debba affrontare, meglio sarebbe rivolgersi ad una figura non politica perché sia essa a indicare le possibili soluzioni? Ancora una volta, stiamo procedendo sul filo di una sana e pragmatica ragionevolezza. Mentre infatti la soluzione proposta dalla politica sarà inevitabilmente condizionata dalla preoccupazione della rielezione, il tecnico si suppone che non abbia di questi ingombri, e che possa quindi indicare la soluzione solo in ragione della sua specifica competenza. Il non dover rendere conto all'elettorato diviene perciò un titolo di merito: una garanzia di imparzialità e obiettività che solo il tecnico può esibire. Abbiamo quasi completato il quadro. Che per essere così disegnato non ha bisogno – come s'è visto – né delle invettive di Beppe Grillo né dei dati raccolti ne *La casta* di Stella-Rizzo, clamoroso successo editoriale. Il discredito della classe politica è un rischio congenito dei regimi parlamentari, che ne soffrono sempre, ma che si fa tanto più alto quanto più sono favorite, dal contesto interno ed esterno, istanze di legittimazione diverse da quelle politico-democratiche. I più onesti contro i più votati. I più bravi contro i più votati. E poco importa che non sia facile decidere, senza un voto, chi sia il più onesto o il più capace: è sufficiente che si possa accusare di incapacità o di disonestà chi prende i voti e regola i suoi comportamenti politici in funzione del voto. Tanto

è sufficiente, che spesso questa critica non va disgiunta dal voto a chi viene così criticato. Quel che però il ragionamento che abbiamo preso in prestito da Dahrendorf indica come un possibile pericolo per i paesi a democrazia fragile rimane di gran lunga lo scenario peggiore che ci si possa augurare, per quanti indecenti voli di Stato siano compiuti con i soldi dei contribuenti. Naturalmente è ben possibile che la classe politica italiana abbia superato ogni soglia tollerabile di incompetenza e di disonestà. Resterebbe da capire perché, come mai, per responsabilità di chi, per il coalizzarsi di quali interessi, per il convenire di quali fattori, per l'intreccio di quali nodi non solo politici. In tal caso, allora, è vero – come è stato autorevolmente suggerito – che quando il dito indica la luna, è stolto guardare al dito, ma non lo è del tutto guardare quali mani puntino il dito. Da ultimo lo ha fatto, mi pare, il presidente della Repubblica, il quale ha ricordato quel che i mass media dicono di se stessi, che cioè essi si limitano a raccontare e riflettere. «Ma – ha aggiunto – bisogna vedere come lo fanno».

Emergenza*

Lo Stato democratico è lo Stato dove si sotttilizza di più. Potrei scrivere meno astrusamente: dove si distingue, dove si fa continuo esercizio di distinzione. Tuttavia, poiché questo vuole essere quello strano elogio della democrazia che la esalta in virtù dei suoi difetti, lasciamo pure che si veda subito come dalla democrazia non sia eliminabile un certo suo lato inevitabilmente verboso per il quale il cittadino spettatore del nostro tempo ha una sola parola: la noia.

Prendete, invece, 24, la serie televisiva di successo in cui l'agente Jack Bauer ha ventiquattr'ore di tempo per sventare una terribile minaccia – nell'ultima stagione, si tratta di prevenire un atto terroristico di proporzioni immani – e impiega ventiquattro puntate di un'ora ciascuna per riuscire nell'impresa, di modo che il tempo in cui si svolge la narrazione e il tempo in cui si svolge l'azione coincidano perfettamente. Questo comporta che nella giornata di Jack Bauer non ci sia il tempo di prendere un

* *Jack Bauer a Guantanamo*, «Left Wing», 20 febbraio 2006.

caffè, leggere il giornale e far quattro chiacchiere oziose con gli amici. Non c'è un minuto di tempo da perdere, non ci sono tempi morti, non si sta a discutere del più e del meno poiché si tratta di agire: figuriamoci se si può andare per il sottile. Ricordando ne *L'Idiota* quanto incredibilmente lunghi e pieni di vita siano gli attimi che precedono un'esecuzione capitale, Dostoevskij (che dinanzi a un plotone di esecuzione c'era stato veramente) diceva d'altra parte che «non è possibile vivere tenendo conto di ogni istante. Il perché non si sa, ma non è possibile». Possibile o no, gli autori di *24* ci hanno provato. Vivere con un orologio puntato alle spalle – e mostrarlo sul video, con il ticchettio che avanza inesorabile come il cocodrillo che mette angoscia a Capitan Uncino.

Lo psicanalista e filosofo sloveno Slavoj Žižek, guru del sistema mondiale delle conferenze, si è domandato di recente, sul *Guardian*, quale sia il significato etico di un'emergenza così invadente. E la risposta è: una sospensione degli scrupoli morali ordinari. Quali scrupoli volete ancora farvi, quando il tempo stringe? Sotto una simile urgenza, secondo Žižek, diviene possibile formulare una domanda tipo: perché non torturare qualcuno se dalle informazioni che potrebbe rilasciarvi dipendono la vita di milioni di persone, e l'orologio sta lì a ricordarvi che la minaccia è imminente? Con questa domanda siamo già a Guantanamo e ad Abu Ghraib. Non vi spaventi la velocità di questi link: nel suo articolo, avendo mostrato come Jack Bauer e la sua squadra di agenti dell'anti-terrorismo vivano in uno stato d'eccezione, in cui la legge è sospesa, e possano perciò permettersi di agire un po' sopra le righe, Žižek può mettere insieme la stravagante proposta di istituzionalizzazione della tortura di Alan Dershowitz, i metodi a dir poco disinvolti del colonnello Kurtz in *Apocalypse Now*, il cinismo disumano di Heinrich Himmler, il capo delle SS, e le giustificazioni naziste studiate da Hannah Arendt al tempo del processo Eichmann, per concludere che in fondo è la stessa logica che impone oggi di non scandalizzarsi ipocritamente per i costi della guerra e per lo sporco lavoro che deve essere fatto per vincerla.

È lo stesso ottundimento del senso morale per il quale Jack Bauer non fornisce solo all'americano medio la giustificazione pop per le licenze dei soldati americani a Guantanamo, ma finisce col suggerire che in fondo chi si accolla lo sporco lavoro è anche un eroe, ha anche una superiore statura etica.

E qui, finalmente, torniamo a distinguere e a sottilizzare. Su Guantanamo c'è un rapporto Onu. Non è ovviamente la prima volta che se ne parla e se ne scrive, ma che vi sia un rapporto Onu ha la sua importanza. Jack Bauer, ovviamente, non lo avrebbe letto nemmeno: non ne avrebbe avuto il tempo. C'è poi chi lo legge e pensa che comunque siano sottigliezze, al confronto di quel che è la tortura nei paesi autoritari, di quel che combinava Saddam nelle sue carceri, di quel che un Paese in guerra ha il diritto di fare per la propria difesa. Per costoro, tirare in ballo la legge e le garanzie, le convenzioni e i diritti umani è pura ipocrisia. E in verità, per una ragione cinica, qualunque distinzione morale o intellettuale ha il sapore dell'ipocrisia.

Ma anche Žižek di distinzioni non ne fa troppe. Žižek accumula pellicole e processi, campi di prigionia e campi di concentramento per dire che sono la stessa cosa. Ma non sono la stessa cosa, e se è vero che non si può liquidare un telefilm di successo dicendo che dopotutto non è che un telefilm, rimane fermo che un telefilm non è precisamente la stessa cosa della realtà, e che anche lo spettatore più annoiato dalla democrazia e dai suoi distinguo sa vedere alcune differenze: fra lo schermo e la vita, fra l'antiterrorismo e l'antisemitismo, fra la Germania di Hitler e gli Usa di Bush. Poi c'è questa cosa del "tempo reale" di *24* da cui abbiamo cominciato. Il cui senso non ci pare affatto che sia la parossistica emergenza di cui parla Žižek, poiché è lo stesso tempo – terribilmente noioso – che mette in scena il *Grande Fratello*. Ma questa, come si sa, è un'altra storia. Anzi, è la fine della storia, visto che storia e racconto ci sono quando non c'è il "tempo reale". Ma anche la fine della storia è un'altra storia, e per il momento credo di avervi annoiato abbastanza.

Europa*

«L'importanza esagerata che si dà al fatto di trovarsi in un luogo piuttosto che in un altro risale all'età delle orde di nomadi, quando bisognava tener bene a mente dov'erano i terreni da pascolo». Volete

* *Culture e luoghi: sentirsi europei ma non abbastanza*, «L'Unità», 11 dicembre 2011.

sapere cos'è l'Europa? A occhio e croce: l'unico luogo in cui possano nascere simili pensieri, l'unico luogo in cui qualcuno può pensare (e quel qualcuno è uno dei più grandi scrittori del Novecento, Robert Musil) che non conta in quale luogo si viva, si lavori, si scrivano libri come *L'uomo senza qualità*, frutto tra i più alti del genio europeo. L'unico luogo in cui si possa sperimentare una così profonda contraddizione performativa, per cui si pensa che non conta ciò che solo conta per nutrire siffatti pensieri: l'essere europei, l'appartenere non semplicemente a una nazione, a un terreno da pascolo o a una stirpe di guerrieri, ma a un vincolo anzitutto ideale e intellettuale.

Musil, *L'uomo senza qualità*, è una città in surplace, Vienna, osservata un minuto prima che la catastrofe dei nazionalismi travolgesse l'Impero austro-ungarico, la stranissima creatura politica del passato che ancora sopravviveva nel cuore del continente, agli inizi del ventesimo secolo. Di essa, e dei favoriti dell'imperatore Francesco Giuseppe, non si può avere alcuna nostalgia: da essa, come dalla giornata da cui inizia il romanzo, non poteva ricavarci più nulla. Ma quella condizione inutile ed eccezionale – proprio nel senso in cui poteva allora costituire un'eccezione incomprensibile il coacervo di popoli e lingue che formava l'Impero – torna in mente ogni volta che l'Unione europea, che di popoli e lingue ne mette insieme anche di più, prova a muovere un passo in direzione di una maggiore integrazione, e a dotarsi di un profilo più netto, di un'identità più robusta.

Nel provare a definire i contorni dell'identità europea, il filosofo che più di ogni altro vi ha riflettuto sopra, il tedesco Jürgen Habermas, ha indicato sette caratteristiche fondamentali: la secolarizzazione, lo Stato prima del mercato, la solidarietà prima dell'efficienza, un certo scetticismo nei confronti della tecnica, la consapevolezza dei paradossi del progresso, il ripudio del diritto del più forte, il pacifismo come conseguenza dell'esperienza storica delle guerre europee e mondiali. Queste caratteristiche hanno qualcosa in comune: si mantengono tutte in un rapporto di tensione, se non di aperta contraddizione, con le tendenze fondamentali del nostro tempo. Ciò è evidente quando Habermas parla di paradossi del progresso (della dialettica dell'Illuminismo, per dirla con Horkheimer e Adorno), ma è implicito in ogni punto del suo elenco. Nella secolarizzazione, per esempio, che non può più essere assunta come un processo

unico e irreversibile. Ma soprattutto: cosa sono il mercato, l'efficienza e la tecnica se non gli imperativi della nostra epoca, le onde d'urto che investono con forza inusitata i pilastri della costruzione europea? E tuttavia, se vuole essere Europa, l'Unione è chiamata a comporre con le istanze che a esse fanno attrito. L'Europa è tale se mantiene un punto di vista critico sui progressi della tecnica, senza cadere nell'oscurantismo; se difende il modello sociale di mercato e dunque la solidarietà, senza lasciarsi travolgere dall'inefficienze o dai debiti; se riesce a difendere gli spazi politici della democrazia finora assicurati dentro i confini statali, senza assumere gli scambi e il mercato come verità finale dei rapporti fra gli uomini (e senza rinunciare a legittimare i processi politici in maniera democratica, invece di accontentarsi di accordi intergovernativi). E anche nelle relazioni internazionali, nell'arena mondiale in cui l'Unione deve ritagliarsi un profilo geopolitico forte, l'essere europei comporta un'idea tendenzialmente cosmopolitica del diritto o della pace, o almeno una scelta per il multipolarismo, che costituisce la sua vocazione specifica, benché sempre problematica.

La contraddizione più forte è però proprio nell'esperienza del luogo, contraddizione che lo spirito europeo ha già nella sua prima radice greca. Chi non ricorda il paradosso di Epimenide cretese, il quale soleva dire che tutti i cretesi mentono, rendendo inassegnabile il valore di verità o di falsità della sua stessa affermazione? Proprio di questo si tratta, quando un europeo dice che il luogo non conta. Il problema che è toccato allo spirito europeo è di costruire proprio quel luogo, in cui non conta essere di quel luogo. Un luogo siffatto è, in generale, lo spirito e, in senso universale, la civiltà. Ma proprio essa è una creazione originale del pensiero europeo, e del suo concerto di nazioni. Il quale si trova dunque sempre su un sottile crinale, stretto fra universalismi e particolarismi, fra inclusioni ed esclusioni, voti e veti. È questa tensione non risolta né risolubile che ha reso particolarmente complessa, sempre indifferibile e sempre differita, la costruzione europea, ben più che non la formazione degli altri grandi spazi mondiali, come la Cina o l'America.

Nell'ora difficile che oggi vive l'Unione europea, questo essere in tensione si avverte particolarmente. Di fronte alle sfide portate dalla globalizzazione, grande è il pericolo che la tensione si allenti, e che

l'intero progetto europeo si ridimensioni. Ma è bene sapere che se è vero che quel progetto sopporta una contraddizione, è anche vero che scioglierla ha voluto dire, in passato, patire il contraccolpo più violento, e lo scatenamento delle orde più ferocemente attaccate alla terra.

Eutanasia*

«L'interruzione di procedure mediche pericolose e straordinarie o sproporzionate rispetto ai risultati attesi può essere legittima. In tal caso si ha la rinuncia all'accanimento terapeutico. Non si vuole procurare la morte, si accetta di non poterla impedire. Le decisioni devono essere prese dal paziente se ne ha la competenza e la capacità, o altrimenti da color che ne hanno legalmente il diritto rispettando sempre la ragionevole volontà del paziente». Così si legge nel catechismo della Chiesa cattolica. Assumere queste parole come guida per la discussione che in Commissione Sanità, al Senato, si avviava il 7 luglio 2007 sul testamento biologico, avrebbe potuto portare a una buona legge. Il presidente della Commissione Ignazio Marino (DS) scrisse, su *Il Mattino*, che per quel che lo riguardava la legge avrebbe potuto anche limitarsi a riprendere quelle parole, dal momento che in esse è riconosciuto «sia il diritto del paziente di scegliere le cure, sia la possibilità di affidare la decisione alla famiglia quando non è più in grado di farlo».

Ovviamente il Parlamento della Repubblica Italiana non usa il catechismo della Chiesa cattolica come guida della propria attività legislativa, ma la citazione dimostra che è possibile affrontare la materia senza ostilità pregiudiziali. D'altronde, di una legge che riconosca al paziente il diritto di prendere le decisioni che riguardano la fase terminale della sua vita, e che gli riconosca anche il diritto di formularle per tempo, di modo che esse siano note con certezza nei casi in cui si trovi in condizioni di incapacità – di una simile legge, che molti altri paesi hanno già, c'è sicuramente bisogno. Non ci vogliono argomenti, per dimostrarlo: basta entrare in un ospedale.

* *Testamento biologico, false paure*, «Il Mattino», 7 giugno 2007.

Questo non significa che la si possa scrivere a cuor leggero, ma è sbagliato pensare di stendere una legge dando voce soltanto alle proprie paure. A volte sono paure piccole e ingiustificate, come quella di chi teme che per questa via si legalizzi di fatto l'eutanasia. Il che non è: finché la legge vieterà l'eutanasia, non sarà comunque possibile che un paziente approvi trattamenti eutanasi. Altre volte sono paure incomprensibilmente ostinate, come quella di chi si rifiuta di considerare atti terapeutici pratiche come l'alimentazione artificiale, per impedire in questo modo che il paziente possa disporne. Ma solo l'amore per le parole può far passare un intervento chirurgico invasivo e forzoso per il soddisfacimento di un appetito naturale. Altre volte ancora sono paure grandi, e toccano principi radicati, come quella di chi non si rassegna all'individualismo che è al fondo della cultura giuridica liberale europea, e resiste perciò all'idea che il paziente possa liberamente disporre di sé. Ma se non lui, chi potrà disporre di lui, in ciò che riguarda la sua vita e la sua morte? D'altra parte, non è irragionevole anche solo confondere una decisione su *come* morire (possibilmente con dignità) con la decisione *di* morire, che con il testamento biologico non c'entra nulla?

Infine, c'è la paura che ci prende quando ci sembra che il diritto, cioè gli uomini, siano costretti a inseguire, anziché guidare, il progresso tecnologico. Ma anche questa è una paura sbagliata. Discende dall'idea falsa che tecnica e umanità si oppongano, quando invece il mondo che ci circonda non sarebbe un mondo umano se la tecnica non ci avesse dato una mano a modificarlo. E a modificare anche noi stessi.

Ma c'è una paura ancora, che è ben giustificata: che tutte queste paure non vadano via con una legge. Così è, infatti: questo però non significa che non si possa cominciare.

Fecondazione assistita*

Io trovo che gli argomenti esposti dai sostenitori del Sì ai referendum sulla legge per la fecondazione assistita siano convincenti. Trovo anzitutto che la legge 40 sia una legge sbagliata sotto il profilo giuridi-

* *Perché voterò Sì*, «Left Wing», 16 maggio 2005.

co, poiché in difetto di coerenza: con le stesse linee guida emanate dal Ministero per la sua applicazione; con il complesso del biodiritto, cioè delle norme e dei principi che disciplinano complessivamente siffatta materia; con altre leggi (in particolare: con la legge 194, per cui si produce l'assurdo che l'embrione è protetto dalla legge più del feto), probabilmente con la stessa carta costituzionale. Trovo poi che sia una legge punitiva per la donna (e ingenerosa verso i medici), dal momento che impone un trattamento che può essere pericoloso per la sua salute. Trovo che sia ingiusta nei confronti delle coppie di coniugi di cui, per un ancestrale senso della genitorialità ormai inaccettabile moralmente e socialmente, frustra il desiderio di avere un figlio tramite il ricorso al seme di un donatore. Trovo inoltre che sia una legge arretrata perché impedisce l'uso di tecniche procreative già sperimentate, grazie alle quali sono nati in questi anni non mostri e alieni, ma bambini e bambine. Trovo infine che sia una legge inutilmente restrittiva nei confronti della ricerca scientifica, alla quale impedisce l'utilizzo di cellule staminali embrionali, comprese quelle degli embrioni già oggi crioconservati.

«Ma l'embrione è un essere umano», gridano (perché gridano) i difensori della legge. Ecco l'argomento omerico, come dicono i retori: quello che chiude ogni discussione. Se l'embrione non è un essere umano, allora ben vengano la ricerca e i desideri delle coppie e la salute della donna sopra ogni cosa. Ma se lo è, esso (egli, lui?) merita la stessa protezione giuridica e morale di un bambino, di un uomo, di una donna. I difensori della legge 40 aggiungono: e se anche ci fosse solo un ragionevole dubbio che lo possa essere, precauzione vorrebbe che lo si trattasse come un uomo. (Sul principio di precauzione in se stesso, toccherà discutere un'altra volta). Ora, nessuno ha mai visto sussultare un embrione – un ootide, un pre-embrione: non faccio questione di nomi, qui; nessuno gli ha mai parlato, nessuno ha mai trepidato per lui. (Quando una donna si accorge d'esser gravida, l'embrione è già bello e cresciuto). L'unica ragione per considerarlo un essere umano è dunque il nudo fatto che l'embrione ha lo stesso patrimonio genetico completo che ha l'individuo adulto, nonché il carattere continuo del processo che naturalmente porta dal primo al secondo. (Sul principio della continuità in se stesso, toccherà discutere un'altra volta). Non contano le speranze dei malati, i desideri delle coppie, il corpo della donna, il diritto/dovere di scegliere la terapia migliore: contano i cromosomi.

Ora, il mio problema con questo argomento è semplice: io non mi considero un mucchio di cellule, non mi considero un filamento di Dna, non mi considero una sequenza genetica. Né considero o mi rapporto agli altri in forza della loro mera identità biologica e genetica. (E neppure amerei meno mia figlia se non fossi il suo padre biologico). Io non confondo, insomma, una condizione necessaria per essere uomini con una condizione necessaria e sufficiente. Essere persona non significa avere 46 cromosomi. So pure che se fossi uomo solamente in virtù della mia dotazione biologica, non avrei valore più alto di un qualunque altro pezzo di natura, e nessun altro valore mi sarebbe dovuto sul piano giuridico, morale, politico, religioso.

Mi è stato obiettato spesso che se non fondassimo il concetto di natura umana sul dato biologico "oggettivo" daremmo la stura a qualunque genere di arbitrio. Saremmo noi (noi uomini, suppongo) a decidere chi è uomo e chi no. Rispondo. Primo, che si può dare al concetto di uomo base biologica, senza concludere che l'uomo è la sua base biologica (c'è la filosofia, di mezzo, e pure la teologia). Secondo, che proprio perché conosco il significato della distinzione fra condizioni necessarie ma non sufficienti e condizioni necessarie e sufficienti, so anche attribuire un valore e un significato alle prime. Esempio (che spero sarà preso per ciò di cui è esempio): per la vita dell'uomo sulla terra è indispensabile un certo ecosistema. Il quale ha dunque di sicuro un valore, anche se non lo stesso valore della vita umana. Terzo: se noi restassimo tutti tappati in casa, e magari isolati gli uni dagli altri, eviteremmo ogni genere di delitti, rapine, stupri, omicidi. Vi pare un sano principio di precauzione? Eppure la vita umana è un bene assoluto, primario, irrinunciabile: perché metterla in pericolo per una passeggiata? Fuor di metafora, non si preclude la ricerca scientifica sulle staminali embrionali perché un giorno potrà sorgere Frankenstein.

Come non accorgersi che il sottofondo emotivo di questa legge regressiva è il vecchio e insostenibile adagio: «Di questo passo dove andremo a finire»? So bene che in un futuro remoto è possibile che ne capitino di tutti i colori, ma questo valeva e vale anche per la scoperta della cottura, l'invenzione della ferrovia, il parto cesareo, l'aeroplano a motore. Qualcuno vuole tornare indietro? Non sapete forse che crede nell'uomo chi scommette sulla sua (difficile, e responsabile) libertà, non chi la teme?

Infine. Immagino che qualche supercilioso, convinto che si difende meglio l'uomo gridando «Al lupo! Al lupo!» («Al mostro! Al mostro!»), potrà trovare i miei esempietti futili e leggeri, come passi di danza sull'orlo dell'abisso. Non so che farci. A me si impone la pacatezza del ragionamento, ad altri l'impellenza dell'anatema.

Fede e ragione*

Si può esser certi che la maggior parte delle persone minimamente interessate alla cosa considera che la questione dei rapporti tra fede e ragione sia una questione filosofica. In effetti lo è, ma cosa comporti il fatto che la filosofia sia la sede deputata per l'istruzione di una simile questione non è chiaro quasi a nessuna di quelle persone. Chiarirlo dovrebbe essere un compito preliminare; e invece, da papa Benedetto XVI in giù, sembra che si possa bellamente ignorarlo, lasciando che la questione diventi subito e soltanto se vi sia accordo o disaccordo tra ragione e fede. È questo, infatti, il problema che viene sollevato dal papa, per esempio nella celebre lezione di Regensburg (12 settembre 2006: la lezione che fece arrabbiare i musulmani, e che aveva al suo centro la “razionalità” della fede cristiana – «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio» – opposta alla “irragionevolezza” della fede islamica in un Dio assolutamente trascendente), o nel discorso ai vescovi svizzeri (9 novembre 2006: «La nostra fede è una cosa che ha da fare con la ragione, può essere trasmessa mediante la ragione e non deve nascondersi davanti alla ragione, neanche a quella del nostro tempo»). È questo il problema che torna ancora nel discorso di Camillo Ruini dinanzi alla Conferenza episcopale italiana, e che rimbalza dalla Conferenza ai giornali, devoti o no.

Anche Emanuele Severino, sul versante filosofico, sembra in verità dare credito alla medesima impostazione. Il suo problema è infatti il seguente: è dai tempi di Tommaso che la Chiesa cattolica sostiene che fede e ragione possono concordare, ma questa tesi della concordia tra fede e ragione è a sua volta una questione di fede o una questione di ra-

* *Verità ultime e spiegazioni penultime*, «Left Wing», 12 marzo 2007.

gione? Rispondere che è un affare di fede significa mettere l'autonomia della ragione nelle mani della fede; rispondere che è un affare di ragione significa mettere invece la fede nelle mani della ragione: nell'uno e nell'altro caso, uno dei due termini subisce uno snaturamento. L'aporia che Severino intende così rilevare suppone però che fede e ragione siano due grandezze autonome: la domanda sulla natura di questa autonomia, e il suo carattere aporetico, è perciò già decisa dal modo in cui sono stati preliminarmente posti i termini del problema.

Ma come vanno posti quei due termini, fede e ragione, di maniera che il problema della loro concordanza o discordanza non sia già pregiudicato dal modo stesso in cui, appunto, sono posti? Come ognuno vede, la questione ora sollevata ha carattere preliminare rispetto a quella su cui si esercitano per lo più il papa, Camillo Ruini, Emanuele Severino e giù per li rami – e, di solito, una questione autenticamente filosofica si riconosce proprio per il fatto che pretende, a torto o a ragione, una certa preliminarità. Si potrebbe persino dire che la filosofia è proprio la scienza dei preliminari (e questo giustificerebbe il fatto che filosofia significa: amore del sapere), se questo non sollevasse il legittimo sospetto che il filosofo, povero lui, al dunque non arriva mai...

E infatti non ci arriva. Ma, senza pretendere ora che in questa sua impotenza si celi una superiore maestria, non sarà che questo dipende da una certa sterilità della questione più che dalle inconcludenze del ragionare filosofico? Ovviamente, non v'è chi non sappia che la questione dei rapporti tra fede e ragione è una questione cardinale per l'intero Occidente cristiano; se però essa oggi appare sterile, è perché riesce difficile immaginare, ancor prima di mettersi lì a pensare, che essa possa trovare una qualche soddisfacente sistemazione teorica. Un conto è infatti discutere dei rapporti tra ragione e fede quando generalmente si ritiene che sia possibile dimostrare l'esistenza di Dio – il fiore all'occhiello della metafisica classica – tutt'altro è farlo quando si ritiene generalmente che è invece abbastanza insensato anche solo provarci. Se l'esempio non fosse chiaro, ne aggiungo un altro: Descartes, uno dei padri della filosofia moderna, si assunse l'onere di spiegare in più di un'occasione come si potesse fare a rendere compatibile la nuova scienza fisico-matematica della natura con il dogma della transustanziazione, che poteva per questa via apparirgli certo un miracolo, ma non del tutto incomprensibile. Va da sé, invece, che nessuno che

si faccia oggi paladino dell'accordo fra fede e ragione se la sentirebbe di mettere alla prova questo accordo sul dogma mariano o su uno qualunque degli altri dogmi fondamentali della fede cristiana, e non sono pochi a ritenere che, anzi, la fede guadagna e non perde qualcosa, mollando la zavorra della metafisica al suo destino.

Questo essendo lo spirito del nostro tempo, è più interessante domandarsi allora cosa mai significhi questa insistenza sul modo in cui possano accordarsi – o persino sull'esigenza di accordare – ragione e fede. Io credo che vi siano due motivi di fondo; e penso che, al di là delle polemiche contingenti, su di essi valga la pena riflettere.

Il primo emerge quando papa Benedetto insiste sul fatto che la razionalità formale e strumentale, scientifica e tecnica, che (a tacer d'altro) taglia fuori le questioni ultime sul senso della vita e dell'esistenza, non esaurisce il concetto di ragione. Ciò pone un problema reale. E si può convenire: la stessa ragione formale e strumentale, per queste sue proprie caratteristiche, non può decidere se sia razionale o meno la questione ultima sul senso della razionalità in generale. Ma da una simile apertura della questione circa il senso della razionalità alla chiusura dottrinale e assertoria passa una differenza incolmabile. Non si tratta solo del deposito dogmatico della fede, e neppure soltanto del fatto che non si può non tenere conto di quanto la filosofia contemporanea ha mostrato: di come cioè dietro la presunta maggiore apertura di quella ragione metafisica si celassero un buon numero di "chiusure" – alcune delle quali persino odiose. Si tratta invece di una difficoltà di principio: se la ragione scientifica non può tagliare fuori le questioni ultime, ciò deve appartenere alla natura stessa di quelle questioni. L'apertura di senso deve cioè dipendere dalle questioni medesime, non da un difetto di conoscenza che in altra sede (quello per esempio dell'infalibile magistero petrino) possa venire chissà come colmato. Ma la Chiesa cattolica non è affatto disposta a considerare come l'apertura circa le questioni ultime ci renda liberi per le questioni penultime, piuttosto che fornirci le relative risposte. E l'entusiasmo degli atei devoti, che dicono di pendere dalle parole della Chiesa sulle questioni penultime e pure sulle terzultime, per quelle ultime sentendosi invece assolti da ogni obbligo per il fatto che la fede è, ahiloro, un dono del Signore che non hanno avuto in sorte – be', quell'entusiasmo è di per sé eloquente.

Ma c'è un secondo motivo. Che risolverò in una battuta, proponendolo semplicemente come un invito a riflettere. Non sarà che in tutta questa storia dell'accordo tra ragione e fede s'avanza non l'esigenza di spiegare secondo parole di verità e dal punto di vista della fede l'uomo e il mondo, ma la difficoltà drammatica che la fede incontra nel nostro tempo, semplicemente, di spiegarsi?

Filosofia*

Dall'11 al 14 maggio 2006 si tenne a Roma il primo Festival della Filosofia. Qual è lo statuto della filosofia? In sede di presentazione dell'evento, i curatori – l'associazione culturale «Multiversum» guidata dal filosofo Giacomo Marramao, la rivista *MicroMega* diretta da Paolo Flores D'Arcais – intesero anzitutto spiegare il senso dell'iniziativa, che faceva il paio con quella ormai tradizionale che si tiene a Modena ogni anno, nel mese di settembre.

Perché un festival? E cosa c'entra la filosofia con i festival? Marramao e Flores sostenevano con rapinosa lungimiranza che bisogna «produrre un evento capace di far uscire la filosofia dagli spazi ristretti dell'accademia». In effetti, non è mica detto che la filosofia debba starsene esclusivamente in una sede universitaria. Anche a me capita, con il sole, di aver voglia di far lezione all'aperto. Si può fare filosofia a teatro, al cinema, oppure nei bar. A Parigi ci sono i *café-philos*, che non sono proprio come Les Deux Magots o il Café de Flore a Montparnasse, dove gli esistenzialisti mettevano i loro primi maglioni a collo alto, ma sono tuttavia abbastanza alla moda. Perché non il festival, dunque? Non è forse vero che la filosofia è nata per strada? Non è lì che ha vissuto Socrate, senza smettere mai di rompere le scatole al primo ateniese che gli capitava a tiro?

Dopo Socrate, in verità, sono venuti Platone e Aristotele, fondatori di scuole, ma questo non significa che alla filosofia non stia stretta la dimensione istituzionale. E poi, avete visto le migliaia di persone che affollano i dibattiti, dove prende la parola non un attore o un calciatore

* *I bisogni culturali dell'uomo medio*, «Left Wing», 15 maggio 2006.

ma un raffinato intellettuale? Siete mai stati a Modena, vi siete mai mischiati alla folla che sciamava da una tavola rotonda a una lezione magistrale? Non è il segno di un interesse imponente per la filosofia? Non bisogna dire, come disse una volta Hegel, che c'è bisogno di filosofia? Perlomeno c'è bisogno della parola, senza la quale pare non si possa più illustrare la filosofia (appunto!) di un nuovo format televisivo, o di una nuova rivista, o di una nuova associazione no profit.

I curatori, dunque, progettarono, il Comune di Roma promosse, la Telecom sponsorizzò, la Fondazione Musica per Roma organizzò, e la filosofia andò in scena. Rimane che qualcuno pensi la cosa.

Uno dei maggiori filosofi italiani viventi, Carlo Sini, ama dire che di certo i filosofi non possono rimanere a far la guardia al bidone di benzina – fuor di metafora, non possono limitarsi a fare i custodi della tradizione, gli antiquari delle chincaglierie del passato. I filosofi devono rovesciare il bidone, e incendiare il mondo. Anche Heidegger pensava lo spirito come fiamma: è una visione un po' pericolosa, qualcuno potrebbe prenderla sul serio, ma almeno non è mortifera come quella museale che coltivano gli storici della filosofia.

Quale visione però corrisponde alla dimensione festivaliera scelta prima a Modena e ora nella Capitale? È un bene che la filosofia si mescoli alla musica, al teatro, persino alla buona tavola, e che si faccia *happening*?

Se la filosofia soffre la dimensione istituzionale, e si trova spesso in conflitto con le facoltà in cui si amministra il sapere, è perché è per sua natura un po' insofferente alle regole. Ovviamente, l'insofferenza si placa se appena alla filosofia sia dato di dettar lei le regole, di assegnare lei i posti e le parti in gioco. Ma dove lo si trova oggi un collega, uno scienziato, un professore che ancora consideri la filosofia la regina delle scienze? Viene da pensare che se oggi si trova sempre più spesso per strada, è perché qualcuno ce l'ha buttata. Forse non è la filosofia a essere insofferente, sono gli studiosi seri che non la sopportano granché.

Per i curatori, però, non era questo il punto. Il punto vero era sottrarsi al dilemma: «Restare fedeli ai canoni della propria tradizione vanificando la possibilità di entrare in rapporto con il “senso comune”, o rivolgersi a un ampio uditorio di non specialisti rinunciando al rigore del proprio lessico». Si organizzano i festival per dimostrare cioè che la filosofia può diventare popolare senza diventare chiacchiera. Auguri.

Però a pensarci, posto pure che si riesca, perché la filosofia dovrebbe entrare in rapporto con il senso comune? Sono millenni che non fa altro che prenderne le distanze! Cos'è questa urgenza di spiegarsi al colto e all'inclita? D'altra parte, non risulta che fisici o musicologi, matematici o demografi nutrano analoghe preoccupazioni.

Ora, si badi: non voglio mica dire che la filosofia deve starsene rinchiusa in aule severe e polverose, inaccessibile al mondo. Ho detto prima che nutro un irresistibile desiderio di tenere lezione ai giardini pubblici, e prima che si sospetti l'invidia, lo dico io: invidio la possibilità di parlare non a dieci studenti, ma a centinaia di motivatissime persone. Mi aspetto anzi un invito, che accoglierò senz'altro. Però, se sono disposto a mettere a rischio lo statuto di sapere della filosofia – poiché di questo si tratta – non è affatto per venire incontro ai gusti del pubblico. Se sono disposto, è perché – anche questo ho già detto – la filosofia è per sua natura insofferente alle regole, e ben difficilmente riesce a costituirsi in un sapere controllato e certificato. Ma quando si vuole «produrre l'evento», come scrivevano i curatori, non è certo per mettere in questione regole, o inventarne di nuove, bensì per stare ben dentro le regole – come si dice – della società dello spettacolo, fornire a poco prezzo un supplemento d'anima, e soddisfare la quota parte di bisogni culturali che un esemplare umano medio, che viva in un Paese industriale avanzato, ritiene di destinare a una meditata riflessione sul tutto.

Niente di male, per carità. Ma niente, temo, che scombini le idee, come solo la filosofia sa fare. Niente, nonostante il tema del festival sia addirittura *instability*, che entri in contraddizione con le regole del luogo, la logica dell'evento, il gusto medio e pure la buona educazione. Niente che getti un'inquietudine più profonda o invada con una gioia più duratura di una serata all'Auditorium.

Futuro*

La colpa è tutta della lingua tedesca, che crea con tanta facilità le parole lunghe e maleducate che spiacevano a Massimo Troisi, eppure sono

* *Italia in surplace vive nel passato*, «Il Mattino», 12 ottobre 2011.

quelle che hanno consentito allo storico delle idee, Reinhart Koselleck, di descrivere l'esperienza del tempo storico tipica della modernità in termini di: democratizzazione, temporalizzazione, accelerazione. Democratizzazione: la tradizione europea, passando nel lessico moderno, è stata riformulata in base al principio di uguaglianza che presiede alla costituzione degli ordinamenti democratici. Temporalizzazione: gli uomini scoprono in età moderna di appartenere non alla natura (o a Dio) ma alla storia, confidano perciò nel progresso e convertono l'ordinaria apprensione del presente in una fiduciosa prognosi del futuro. Prendono così ad avere una singolare fretta: prima lasciavano che il tempo scorresse sempre uguale, adesso si aspettano che tutto cambi, e cercano in ogni modo di accelerare il cambiamento.

Orbene: quanta parte della spinta storica descritta dalle parole di Koselleck è ancora percepibile nel paesaggio politico attuale? Ben poca, in realtà. La democrazia arranca: è ancora l'orizzonte della politica contemporanea, ma sempre meno si confida in essa per coltivare progetti di giustizia o di emancipazione. Anzi: le sue istituzioni sono minacciate da poteri non democratici che la svuotano di effettività, e intanto quasi nessuno si sogna oggi di esigere più ampi processi di democratizzazione della società: non nella scuola o nell'economia, non negli stili di vita e di consumo o nell'accesso all'informazione.

Quanto alla prognosi del futuro, è decisamente appannata. Non si tratta del fatto che è difficile immaginare come andranno le cose, ma è la nostra immaginazione che appare stanca e spossata, e le stesse previsioni, salvo quelle meteorologiche, suscitano sempre meno interesse. Quelli che guardano al futuro con ottimismo si contano sulle dita di una mano, e perfino i profeti di sventura hanno cambiato mestiere: niente apocalittici, tutti integrati. Negli anni Settanta, il grande antropologo Ernesto De Martino raccoglieva materiali sulla fine del mondo: una mutazione antropologica era in atto, o almeno così si diceva. Finita la civiltà contadina, l'Italia entrava d'un balzo nel lotto dei paesi più industrializzati, e gli studiosi si interrogavano sgomenti sul significato di un simile passaggio d'epoca. Oggi, dal crollo delle Torri gemelle alla crisi finanziaria mondiale, motivi ce ne sarebbero per domandarsi in quale nuova età stiamo entrando, ma nessuno tenta un soprassalto di coscienza e di riflessione, e oltre lo sguardo annoiato al telegiornale o la navigazione compulsiva sul web non si va. Come se ad incuriosirci fosse

oramai solo il futuro tecnologico: non che ne sarà dell'Italia o dell'Europa, non se la democrazia sopravviverà all'urto della globalizzazione, non se le migrazioni muteranno la composizione demografica del Paese, ma se Steve Jobs abbia o no lasciato per noi nel cassetto l'iPhone5 o l'iPad3. L'onda emotiva sollevatasi alla sua morte è lì a confermarlo.

Figuriamoci allora se sia il caso di parlare di accelerazione. Chi volete che acceleri, se siamo invece in piena frenata? Quali sono le forze (politiche, imprenditoriali, culturali) a cui affidiamo se non i lineamenti del futuro, almeno la scommessa sul presente? In condizioni di forte mobilità sociale, oppure di crescita economica, o anche di rinnovamento dei linguaggi artistici e letterari, vi sarebbero fiches da mettere sul tavolo; ma è come se il croupier avesse già detto «rien va plus» e noi fossimo rimasti con le fiches in mano, senza neanche fare la puntata. La pallina continua a girare, ma non per noi.

Non per l'Italia, che non ne azzecca una da un bel po', ma forse neppure per l'Europa. Nella geopolitica delle emozioni di Dominique Moisi, è l'intero Occidente che vive ormai a rilento, paralizzato dalla paura, mentre la speranza se n'è volata altrove: in Asia, ad esempio, dove c'è ancora tanto da temporalizzare, accelerare, democratizzare (quanto al mondo arabo, lì la tonalità emotiva dominante è l'umiliazione, e quindi: risentimento e voglia di riscatto). Ma se le cose stanno così, la prognosi forse è ancora incerta ma la diagnosi no: pensiamo di vivere al presente ma in realtà ci muoviamo tra cumuli di passato, dal momento che non sembriamo più in grado di costruire un futuro.

Gay Pride*

«Parità, dignità, laicità»: quale di queste parole, che hanno aperto il Gay Pride di Roma del 17 giugno 2007, contiene un'inaccettabile carica trasgressiva? Quale di queste parole giustifica l'apparizione sui muri della città di svastiche e croci celtiche, e di scritte come «Gay Raus» o «La Roma fascista non vi vuole?». Nessuna, evidentemente. Né quelle scritte

* *Diritti e caricature*, «Il Mattino», 17 giugno 2007.

possono essere giustificate dalle richieste contenute nella piattaforma politica della manifestazione, la principale delle quali è il tanto contestato (in Italia, perché altrove è legge) riconoscimento pubblico delle unioni civili. Simili richieste possono ovviamente non essere condivise, ma non giustificano nessun atteggiamento di fastidio o di aperta intolleranza.

Il fatto è che il Gay Pride si attira sempre un surplus di polemiche, spesso sopra le righe come certi contenuti o momenti della parata. Non è soltanto la conseguenza di sei mesi vissuti pericolosamente dalla maggioranza di centrosinistra, autrice di un progetto di legge sulle unioni di fatto che sembra ormai essersi mestamente inabissato in parlamento. E non è nemmeno la conseguenza del Family Day, e di una contrapposizione fra le piazze, occupate a giorni alterni da manifestazioni di segno opposto, che certo non contribuisce a rasserenare gli animi. Da questo punto di vista, è probabile che il cammino legislativo dei Dico, e le altre legittime rivendicazioni del movimento omosessuale, non siano granché aiutate dal corteo. Di sicuro i primi Pride in giro per il mondo hanno dato una scossa salutare ai Parlamenti: oggi, non è la stessa cosa.

Il fatto è però che c'è anche dell'altro, ed è giusto tenerne conto. Ancora oggi, molte lesbiche e molti gay scelgono di vivere la propria condizione – nei luoghi di lavoro, nelle relazioni familiari, nella vita di relazione – in maniera invisibile. È un effetto della mera pressione sociale. Come se desse ancora scandalo il dichiarare la propria omosessualità. Come se vi fosse della disdicevole ostentazione semplicemente nell'essere omosessuali. In effetti, con il Gay Pride accade per singolare contrappasso proprio questo, che prende la scena l'ostentazione: le piume, i giubbotti, i travestimenti e le mascherate. Ora, è vero che l'ostentazione contiene sempre un che di osceno. Ma è vero anche che in questo modo viene spostato un po' più in avanti il confine della visibilità. Nessun eterosessuale ha infatti il problema di ostentare o non ostentare la propria eterosessualità: il fatto che invece si chieda ancora all'omosessuale di trovare la giusta misura, è forse segno non che debba ostentarla buffonescamente, o fieramente rivendicarla, ma che non ha ancora guadagnato la piena e non contrastata visibilità.

Ciò è tanto vero che è di solito una spia della salute civile di un Paese che parate come il Gay Pride si tengano, e che somiglino a una festa. Lo dimostra, *e contrario*, la dura repressione a cui analoga manifestazione è andata incontro in quelle settimane nella Russia di Putin.

Il che consente infine di confermare un vecchio pensiero di Platone. Nel *Simposio*, il dialogo sull'amore, il filosofo scriveva infatti: «Dov'è considerato riprovevole essere coinvolti in una relazione omosessuale, ciò è dovuto al difetto dei legislatori, al dispotismo da parte dei governanti, a viltà da parte dei governati». Platone non è il più titolato a dare lezioni di democrazia e di diritti, ma forse aveva ragione: se c'è ancora un Gay Pride, e non viltà, dunque, ma una dose supplementare di orgoglio, vuol dire non che ci sia dispotismo da parte dei governanti – quello è casomai un problema di Putin – ma da qualche parte un difetto dei legislatori forse sì.

Geografia politica*

Se è la geografia che fa la politica, allora la «cifra» politica non può salire: resta legata al suolo, stabilita dalla conformazione di un Paese, e dai suoi retaggi naturali ancor prima che storici. Eppure Giulio Tremonti, nell'importante intervista che rilasciò prima del voto a *Il Messaggero*, sostenne il contrario: che la cifra della politica sta crescendo e un nuovo primato sulla tecnica è consegnato ad essa dalla crisi economica in corso, ma che d'altra parte, almeno nel nostro Paese, il voto si esprime con una «storica fissità corrispondente alla geografia degli ottomila comuni dove voti come votava tuo padre».

Tra le due proposizioni non c'è aperta contraddizione. Se non altro perché la prima, quella «geografica», è riferita solo all'Italia, alle sue abitudini di voto che, nonostante la recente alternanza al governo del Paese fra centrosinistra e centrodestra – forse la vera innovazione politica, in meglio, della seconda Repubblica – rimarrebbero sostanzialmente immutate nel tempo, e soprattutto immutabili, come i monti o i fiumi che attraversano lo Stivale; mentre la seconda, quella sul crescente peso della decisione politica, è riferita piuttosto allo scenario internazionale e soprattutto europeo: è in Europa che è tramontata l'ora dei tecnocrati, mentre appare nel quadrante della storia l'ora dei governi e degli Stati (e, si spera, del Parlamento europeo).

* *Tra geografia e politica*, «Il Mattino», 7 giugno 2009.

Non c'è aperta contraddizione, ma ci sono due pesi e due misure. La misura europea è scritta, giustamente, nel tempo: con la crisi si è aperta un nuovo tempo della politica europea, e nuove responsabilità si profilano per le sue classi dirigenti. Se vi è infatti un continente che non è una mera espressione geografica ma una schietta manifestazione storica, questo è l'Europa (che d'altra parte ha inventato il concetto stesso di storia). Ortega y Gasset diceva che l'Europa è l'unico continente che ha un contenuto, proprio perché ha un'esistenza storica: nell'epoca in cui la geopolitica riprende i suoi diritti, mentre le filosofie della storia sono decisamente in affanno, non è inutile ricordarlo.

La misura italiana è scritta invece da Tremonti nel suo ordinamento spaziale: nella sua geografia urbana, anzitutto, che gli appare tenacemente resistente ai corsi storici. Più profonda di qualunque modernizzazione, di qualunque cambiamento demografico, di qualunque mutamento sociale e culturale che abbia interessato il Paese nel secolo scorso e in questo primo scorcio di XXI secolo: «Quello che cerco di dire è che, archiviato il caso impossibile del governo Prodi, questo è un Paese fondamentalmente di centro-destra».

Ora, non è così. E non solo perché, come dicevano i medievali, *ab esse ad posse valet consequentiam* – se una cosa è accaduta, vuol dire che era possibile – ma proprio per le ragioni della politica che così efficacemente Tremonti difendeva. In una maniera che, va riconosciuto, è di gran lunga più convincente di quanto non osino fare oggi i leader del centrosinistra, ancora troppo condizionati, soprattutto quando sono all'opposizione, dal vento a volte impetuoso dell'antipolitica (che è l'altra innovazione della seconda Repubblica, ma questa volta non si può dire che sia in meglio). Tremonti ha infatti ragioni da vendere quando, rivolto al partito democratico, afferma che connotare un partito anzitutto sul terreno etico, di valori che sono essenzialmente individuali – la serietà, ad esempio, o la rettitudine, o il decoro: come in effetti, a leggere i giornali, pare che stia accadendo – «non è un'idea politica positiva». Ha ragione Tremonti proprio perché chiede al Pd di esprimere una politica, e non semplicemente di fare una predica. Ma esprimere una politica, all'altezza dell'attuale momento storico, significa precisamente proporsi di modificare il comportamento elettorale degli ottomila comuni italiani: non consegnarsi alla geografia immodificabile del

Paese, ma riprendere tra le mani il filo della sua storia. E se la «cifra» politica sta salendo, cresce anche la possibilità di farlo.

In un senso o nell'altro. In fondo, Tremonti è poco generoso anche nei confronti dello schieramento al quale appartiene. Che non è maggioranza nel Paese solo perché il Paese è «fondamentalmente di centro-destra», ma perché ha saputo chiudere una certa rappresentazione della storia d'Italia, e costruirne un'altra, in cui non trovano posto le tradizionali culture politiche della storia italiana del Novecento, finite tutte all'opposizione. Ha saputo cioè vincere una partita che – come sempre meglio si vede – si è giocata per l'appunto sul terreno accidentato e mosso della storia, non su quello immobile della geografia.

È una lezione impartita peraltro proprio dalla saggezza civile di Croce, a cui Tremonti stesso si richiama: «Qual è il carattere di un popolo?», si chiedeva Croce. E rispondeva: «La sua storia, tutta la sua storia, nient'altro che la sua storia», poiché è un errore «staccare il carattere di un popolo dalla sua storia e rappresentare prima il carattere, con l'intento di cercare poi come questo abbia agito e reagito agli avvenimenti, cioè quale storia abbia avuto. Ma se il carattere si pone come bello e pronto, nessuna narrazione storica può seguire».

Ed è un errore che, votino gli italiani a destra o sinistra, è bene che non commettano, se vogliono ancora avere, in Europa, una storia.

Giovani*

È anche possibile che i giovani non esistano più. Se nelle università si è professori giovani fino a cinquant'anni, se le associazioni di giovani imprenditori possono essere guidate da splendidi quarantenni, se la legge garantisce l'apprendistato fino a trenta, non sarà perché i giovani, quelli veri, non esistono più? E d'altra parte: se abitudini di consumo adulte, dalla moda alla telefonia, riguardano ormai anche i bambini sotto i dieci anni, non sarà perché da adolescenza e gioventù non c'è da aspettarsi più nulla? Se i giovani non esistono, è presto spiegato perché, a fronte di tassi di disoccupazione giovanile drammatici – specie nel

* *I finti giovani del Paese che non cresce*, «Il Mattino», 3 ottobre 2011.

Mezzogiorno, specie femminile, specie fra gli strati sociali più deboli – non vi siano segnali di riscossa o reazione. Abbiamo il record in Europa per disoccupati fra i 15 e i 24 anni (29,6%), ma lo scollamento fra anagrafe e stili di vita occulta il dato, e una condizione giovanile, spalmata truffaldinamente fin quasi alle soglie della pensione, anestetizza il malcontento: se i giovani non esistono, come possono protestare?

In realtà esistono, e non è la migliore politica quella di chi pensa che l'abbiamo scampata bella, se non vi sono segnali di conflittualità sociale e generazionale. Poiché è di gran lunga più preoccupante la secessione di intere generazioni dal futuro dell'Italia di un sano spirito di opposizione nel Paese. Nel corso del Novecento, essere giovani ha voluto dire tante cose, e in verità, dagli ardori futuristi di inizio secolo alle contestazioni giovanili sessantottine e post-sessantottine, non sempre le iniezioni di gioventù hanno giovato all'Europa; ma mai, a nessuna società nella storia del mondo, ha potuto giovare la scomparsa di intere generazioni dalla costruzione della realtà politica e sociale del Paese.

Poiché questo è quello che rischia di accadere, se si asseconda la china che l'Italia, Paese che ha la struttura per età più invecchiata d'Europa, ha preso. I giovani sono pochi, lenti e in ritardo, ha scritto Massimo Livi Bacci. E in effetti sono davvero pochi, rispetto alle altre nazioni europee, e anche rispetto alla composizione demografica di trenta anni fa. Sono lenti, nel percorrere le vie della formazione e della qualificazione professionale e per conseguenza in ritardo agli appuntamenti con l'età adulta, dall'ingresso nel mondo del lavoro alla formazione di nuclei familiari autonomi.

Eppure c'è qualcosa, che appartiene alla gioventù, di cui ha bisogno il nostro Paese, specialmente nei momenti di crisi. È il senso dell'ora, la percezione che qualcosa di decisivo può accadere proprio adesso. Giovane è infatti colui che possiede il senso dell'imminenza, l'impazienza di chi non vuole aspettare, e infine la sensazione che finalmente tocchi a lui. Tutte le intemperanze, ma anche tutte le opportunità nascono da qui: bisogna sentire che è la volta buona, per darsi una mossa. Tutto congiura, invece, perché ai giovani siano sottratte occasioni, e perché essi non le abbiano neppure in vista, per desiderare di procurarsele.

A questo deludente sentimento del tempo è peraltro connessa l'esperienza stessa della modernità. Moderno viene infatti da *modus*, che vuol dire appunto: ora, adesso. Non si può essere moderni se

non si è in linea con il proprio tempo e non si avverte la necessità di cambiarlo ora. Purtroppo, poche volte nella storia d'Italia si è avuta la percezione di questa urgenza: che qualcosa stava capitando, e bisognava esserne partecipi. Per di più prevalgono, in un Paese a bassissimo tasso di mobilità sociale, continuismo, corporativismo, conservatorismo.

Ma cosa si può fare, per restituire ai giovani il senso del futuro? Non c'è che un modo: crescere. Tutte le fasi in cui i giovani si sono mobilitati, fino a scuotere le fondamenta della società, sono state fasi di crescita, a volte anche impetuosa. È stato così in Europa, è così oggi (pur con tutte le differenze) nei paesi arabi. Non basta dire infatti che sono paesi giovani: lo erano anche nei decenni scorsi. La vera differenza la fa la crescita: sociale, economica, civile; la convinzione che è il momento di costruire un domani diverso. Quando un Paese cresce, i giovani sono i primi ad accorgersene e a pretendere il futuro per sé. Quando un Paese è immobile, i giovani imboldiscono, e tutti gli altri invece si mettono ridicolmente a fare i giovani. Ma nessun Paese invecchiato può crescere, e, d'altra parte, se un Paese non cresce invecchia e, infine, muore.

Giustizia*

Il 2008 si è chiuso là dove la vicenda politica era cominciata: al primo libro della *Repubblica* di Platone. Più precisamente: siamo al punto in cui Socrate, disceso al Pireo e ospite del ricco Cefalo, ha finito di chiacchierare con Polemarco, e Trasimaco, il lupo Trasimaco, non vede l'ora di dire la sua sull'argomento in discussione: cosa sia mai la giustizia. E dopo qualche breve schermaglia la dice, senza alcun infingimento: la giustizia è l'interesse del più forte. Ma siccome Socrate fa mostra di non capire, aggiunge: in tutti gli Stati la giustizia è sempre l'interesse del potere costituito, il quale è forte abbastanza perché sia detta giusta sempre la stessa cosa. L'interesse del più forte, per l'appunto.

* *La giustizia italiana e i latrati di Trasimaco*, «Left Wing», 5 gennaio 2009.

La confutazione platonica, purtroppo, non è impeccabile. Socrate tenta di dimostrare che siccome ogni arte e ogni autorità sono esercitati nell'interesse di chi è sottoposto a quell'arte, anche l'arte di governo non può non essere esercitata, se è tale, nell'interesse del governato: del più debole, quindi, non del più forte. L'argomentazione però presuppone, invece di dimostrare, che vi sia una giustizia diversa da quella definita dal più forte in ragione del suo interesse: senza un tale presupposto, l'analogia con le altre arti e tecniche non ha alcun fondamento. Si capisce perciò che Platone, benché faccia finta di aver chiuso la partita con Trasimaco nel primo libro, ne scriva poi altri nove per spiegare in cosa mai consista la giustizia, per ciascun individuo e per lo Stato. Senza una simile spiegazione, senza che si sappia cosa è giusto, non vi è arte di governo, non vi è buon governo, e non regge l'analogia con le altre arti e tecniche: rimane in campo il solo Trasimaco.

Ora, chiuso il prologo in cielo: figuriamoci se c'è oggi qualcuno che nutre ancora fiducia nei libri dal secondo al decimo della *Repubblica* platonica. Figuriamoci se qualcuno se la sente di far propria la celebre tesi platonica secondo la quale finché non governeranno i filosofi non vi sarà giustizia a questo mondo – i filosofi, cioè i detentori autentici del sapere intorno a ciò che è giusto. Proprio per questo siamo però posti ancora dinanzi alla temibile sfida tra Socrate e Trasimaco: o vi è un sapere della giustizia (e ha ragione Socrate), o la giustizia è un affare di potere (e ha ragione Trasimaco). Una traduzione molto prosaica di questa faccenda – una traduzione, come si dice, attualizzante – potrebbe suonare così: o vi è buon governo (si esercita l'arte del buon governo), oppure la giustizia diventerà terreno di lotta per il potere. E dunque: o si sostanzia di giustizia la politica, o si sostanzia di politica la giustizia. E la seconda cosa appare decisamente peggiore della prima.

Naturalmente, nell'Italia di oggi, sembrerebbe di essere lontanissimi dai problemi dell'opinione pubblica ateniese del quinto secolo avanti Cristo. Noi sappiamo bene che le cose vanno tenute distinte: da Montesquieu in poi c'è la separazione dei poteri, di cui invece Platone e i suoi contemporanei poco o nulla sapevano. Un conto sono le leggi più o meno giuste, un altro è la funzione giurisdizionale. Socrate e Trasimaco discutevano in sostanza delle prime, noi della

seconda. Che in effetti sta, e di questi tempi non può non stare, nell'agenda politica del Paese: intercettare o non intercettare (e pubblicare o non pubblicare le intercettazioni), separare o non separare le carriere, uniformare o non uniformare i diversi riti processuali, ridisegnare o non ridisegnare uffici e distretti, e via di questo passo. In tutte queste delicate questioni la bussola ideale è peraltro la stessa per tutti, più o meno: si tratta di assicurare sempre meglio la figura del giudice terzo e imparziale, il rispetto dei diritti delle parti, le garanzie dei cittadini, la certezza del diritto, l'effettività della pena, la celerità dei processi, e tutto quanto la moderna civiltà liberale ci ha consegnato come un patrimonio giuridico irrinunciabile.

Ma come si fa? La bussola non basta: come si passa dai principi condivisi alle soluzioni concrete ed effettive? Ancor prima di discutere in concreto di quale riforma portare all'approvazione del Parlamento, non è inutile chiedersi però chi sia legittimato a farla. Almeno a quest'ultima domanda la risposta è banale. A farla, infatti, non può che essere il Parlamento, cui la Costituzione assegna la potestà legislativa. E tuttavia è una risposta di fatto insufficiente, visto che, per quanto sia diffusa l'opinione che qualcosa s'ha da fare, poi di fatto non si fa nulla: ci devono essere di mezzo dei Don Abbondio, se ci si impantana da decenni. Poiché però si semplifica troppo il problema prendendosela con il carattere pavido delle persone, è forse il caso di pensare che la pavidità sia invece un tratto delle forze politiche, e del sistema politico nel suo complesso.

Il lupo Trasimaco torna così a minacciare un dibattito democratico incerto e impaurito. Le sue parole tornano a farsi sentire: la giustizia è l'interesse del più forte. Si vuole la riforma per allineare l'esercizio della giustizia alle esigenze del potere costituito, dice Trasimaco. Il dilemma, come si vede, non è affatto superato. E se ne viene fuori non semplicemente rivendicando il potere legislativo, intestato al Parlamento, di fare la riforma. Poiché per l'appunto è soltanto un potere, per quanto legittimo, mentre invece quel che si tratta di esibire, come Socrate al Pireo, è la legittimazione più alta di un sapere che sia riconosciuto come tale. Solo quando la politica ritroverà cioè l'autorevolezza di dire ciò che è giusto per il Paese, ed è nell'interesse dei governati, solo allora non avrà più da temere i latrati di Trasimaco. E la riforma della giustizia si farà.

Google*

Uno, due, tre... tanto! Così cominciamo a contare: dopo il tre, da bimbi, ci si spalanca immenso e indeterminatissimo un «tanto» in cui c'è veramente di tutto. Ora, dinanzi all'annuncio di Google di rendere accessibile su Internet «istantaneamente e gratuitamente» i volumi delle biblioteche delle università di Harvard, Stanford, Oxford, di quella del Michigan e della New York Public Library, si rimane a bocca aperta come i fanciulli che fummo. Poiché Google, che offre già circa nove miliardi di pagine consultabili sul web, si appresta a scannerizzare milioni di libri in pochi anni. Libri che finiranno nei più capienti contenitori oggi disponibili: terabyte, petabyte, exabyte, zettabyte, yottabyte. Solo per dare un'idea: uno yottabyte può immagazzinare dati equivalenti a 180 miliardi di volte l'intera biblioteca del Congresso.

Ci troviamo dunque dinanzi a una svolta epocale: tutta la conoscenza del mondo in un affare piccolo come un iPod, tutto lo scibile umano in formato tascabile. Non sarà la prima volta, comunque, che si svolta, anche se i giornali tendono ad accreditare svolte epocali a ogni cambio di stagione. Una svolta almeno altrettanto epocale visse da protagonista tal Platone ateniese, il quale non smise mai di scrivere la sua profonda diffidenza nei confronti del mezzo che veniva adoperando: la scrittura, appunto. Quando Platone scrive il *Fedro*, sono trascorsi appena due secoli (circa) da che la scrittura ha fatto la sua comparsa in Grecia, e benché il suo uso si sia già consolidato non è ancora divenuta pratica abituale.

Ora, nel *Fedro*, al cospetto del re Thamus, il dio Theuth, che della scrittura e di altre diavolerie come i numeri, la dama e i dadi è l'inventore, per vantare la sua mercanzia a proposito dell'alfabeto dice che esso «renderà più sapienti» e «aumenterà la memoria». Nell'annunciare al mondo una biblioteca virtuale globale, l'amministratore delegato di Google Eric Schmidt non parla diversamente dal dio Theuth. Al quale però Thamus risponde (ed è Platone, per bocca del re): tutto il contrario! Lungi dall'aumentare la memoria, la scrittura produrrà oblio nelle anime, che non dovranno più trarre da se stesse quelle cose che potranno comodamente conservare nei segni dell'alfabeto. Altro che rimedio! La scrittura è veleno, che intossica l'anima e le sottrae il

* *Platone e la biblioteca di Google*, «Left Wing», 20 dicembre 2004.

bene più prezioso, svuotandola di memoria. (I più attenti sapranno che, in greco, uno stesso termine significa «rimedio» e «veleno»: *pharmakon*, cioè medicina. E così, non volendo, Platone ci dice *en passant* qualcosa anche a proposito dei dibattiti contemporanei sui rapporti fra bioetica, tecnica e medicina).

A che servirà più ricordare, quando la scrittura potrà farlo al posto nostro? Cosa dovremo conservare più a mente, se potremo salvare tutto su una tavoletta? Ora, non accade qualcosa del genere anche adesso? Perché imparare, se tutta la conoscenza di cui posso avere bisogno può stare comodamente nel mio taschino? E perché leggere, se c'è Internet? Se la prospettiva di conservare l'intero scibile umano in dvd procura disagio, è dunque perché siamo ancora inguaribilmente platonici, e come Platone tremiamo al pensiero (che intravediamo al fondo di qualunque *mirabilia* tecnologica) che una macchina senz'anima possa sostituirsi a noi in tutto e per tutto.

Nonostante tutto l'impegno profuso, da Nietzsche in poi, per farci smaltire le dosi di platonismo ingurgitate abbondanti per un paio di millenni, il nostro riflesso verso la tecnica è ancora di tipo platonico. Come Platone (o come la professoressa di matematica, che alle medie proibiva l'uso delle calcolatrici durante il compito in classe) temiamo che lo *hypomnesis*, «il mezzo per richiamare alla mente» (che un tempo era il segno alfabetico e che oggi è il byte), invece di aiutarci, finisca col sostituirci. La stessa diffidenza si manifesta ogniqualvolta un pezzo di uomo finisce in una macchina: prima o poi, ci capita di pensare, nella macchina ci finiremo noi.

E allora? Si può proibire di avere in casa l'intera Library of Congress? E quale argomento addurre: forse la nostalgia verso l'odore della carta e la difesa (piuttosto regressiva) del piacere di sottolineare, o di annotare a margine? Ci basterà pensare che l'invenzione dell'automobile non ha eliminato la bicicletta? Anche così, il libro rimarrebbe comunque il mezzo meno potente di accumulazione e conservazione di dati.

Ma la conoscenza è solo accumulazione ed elaborazione di dati? Se tale fosse, chi o cosa insegnerà il modo di trattare ed elaborare quei dati? Lo si farà forse in altri libri o in altri dati reperibili via Internet? E le regole per il trattamento di questi ultimi? Stiano tranquilli, allora, coloro che temono la fine della cultura per mano della tecnica: il paradosso della regola ci viene in salvo. Perché quand'anche in Google ci finisse

per davvero tutta la conoscenza del mondo, la conoscenza di come trattare questa conoscenza non vi potrebbe mai finir dentro: una regola per l'applicazione delle regole non v'è, pena il regresso all'infinito.

Per questo genere di conoscenza non c'è surroga tecnica che tenga: la sua acquisizione non può farsi a mezzo di regole implementate in questa o quella memoria elettronica. Persino Platone potrebbe dichiararsi soddisfatto. E noi potremo rimetterci a pensare con la nostra testa, compulsando febbrilmente tutti i byte disponibili, per convincerci che, forse, la contrapposizione tra umanità e cultura da una parte, macchine e tecnica dall'altra è solo una sciocchezza, e la vera questione non è dunque quale fine fa l'uomo, nell'era del megabyte e del microchip, ma quale uomo ha qui inizio.

Greci e googleani*

Barbara Cassin è un'ottima studiosa del pensiero antico. Filosofa, è conosciuta in Italia per la pubblicazione di *Leffetto sofistico*, che è un modo di guardare la nascita della filosofia con un occhio ai suoi trucchi (trucchi costitutivi: non crediate che Platone e Aristotele non ne abbian fatti, di trucchi, per avere ragione dei sofisti). Barbara Cassin ha pubblicato un libro, *Google-moi. La deuxième mission de l'Amérique*, in cui si occupa con gli strumenti della filosofia dello straordinario successo della Rete e in particolare del motore di ricerca Google.

In Francia le polemiche si erano accese già alla fine del 2005, quando Google annunciò il progetto di mettere a disposizione degli utenti, senza alcun introito diretto, milioni di volumi, ma attingendo esclusivamente da biblioteche americane (di recente però, prima biblioteca non anglosassone, ha aderito l'Università Complutense di Madrid). Il direttore della Biblioteca nazionale di Francia, Jean-Noël Jeanneney, insorse allora contro l'invasione culturale americana, e qualche mese dopo ci scrisse pure un libro su (poi tradotto e distribuito anche negli States: *Google and the Myth of universal Knowledge*). In quella occasione, il rappresentante di Google-Europa difese l'iniziativa con toni missionari, e furono quei toni

* *Google fase suprema dell'imperialismo*, «Left Wing», 12 febbraio 2007.

ad allarmare la Cassin: scoprire che Google definiva la propria *mission* niente di meno che in termini di organizzazione di tutta l'informazione del mondo, per renderla universalmente accessibile e utile, nonché di lotta senza quartiere del bene contro il male, le ricordava troppo da vicino altre missioni, abbastanza prive di senso del ridicolo, e purtroppo non digitali ma militari: quelle dell'America di George W. Bush.

È chiaro dunque che *Google-moi* è un libro fortemente polemico, e conseguentemente forte è il rischio che la polemica abbia il sapore delle patatine fritte: se gli americani le ribattezzano, ai tempi della guerra in Iraq, *freedom fries*, poiché *french fries* era un regalo che la spocchia culturale francese non meritava, i francesi mostrano di continuare a pensare che gli americani siano tutti stupidi e obesi, e che stupidità e obesità siano le dimensioni più proprie del fenomeno Google: numeri senza intelligenza.

Siccome però sul filo dell'analogia si può andare molto lontano, e soprattutto molto liberamente, sarebbe il caso di lasciare alla polemica infruttuosa il paragone tra la democrazia politica esportata a colpi d'arma da fuoco e la democrazia culturale esportata a colpi di clic, e di occuparsi solo di quest'ultima. Per la Cassin, «Google è un campione di democrazia culturale, ma senza cultura né democrazia». Proposizioni del genere fanno purtroppo tornare alla memoria lo scontro dei primi del Novecento fra la solida *Kultur* tedesca e la presunta frivola *Zivilisation* anglo-francese: e sappiamo com'è finita. Nel frattempo, i confini si sono spostati, e ora la *culture* è francese (o, bontà dei francesi, europea) mentre la superficialità della *civilization* è americana. Ma è il caso di erigere simili contrapposizioni? Certo, c'è del vero: la cultura è qualcosa di più solido della mera informazione, e anche la politica non è solo l'esercizio distratto di un clic (e nemmeno, a dirla tutta, di un voto). E tuttavia: è immaginabile che sia più colto o più democratico quel Paese che si privi di uno strumento come Google? È discutibile che il numero di pagine cliccate in rete sia un buon indice del tasso di democraticità e di cultura di un Paese, ma è certo che oggi il Paese in cui quelle pagine non fossero a portata di clic non sarebbe affatto democratico, e molto probabilmente neppure colto.

La critica della Cassin potrebbe però essere ancora intesa così: d'accordo, Google è oramai insostituibile, ma il guaio è che, imponendo una sorta di monopolio di fatto sulla organizzazione del-

le informazioni, pretende di essere non solo necessario, ma anche sufficiente. E siccome non è affatto innocente né neutrale, siccome nasconde dietro la sua universale accessibilità scelte politico-culturali precise, quella pretesa autosufficienza rappresenta un'autentica minaccia alla democrazia e alla cultura. E qui, ahimè, torna in ballo l'America – e la polemica di cui sopra. Leggiamo infatti:

«Si può dire anche che Google è antidemocratico perché è profondamente americano senza darci modo di saperlo, senza darci il modo di rimettere in discussione la sua universalità, come se andasse da sé che americano è equivalente di universale. Noi siamo aristotelici quando parliamo, che lo sappiamo o no. Noi siamo americani quando googliamo, che lo vogliamo o no».

Ecco il punto: Google è uno strumento universale, ma quell'universalità non è priva di precise connotazioni – culturali, politiche, economiche. Google pesca in rete i suoi contenuti con un algoritmo potente e affidabile, ma come e dove li prenda, come li organizzi e come ne disponga, e quale tipo di controllo con ciò stesso eserciti, tutto ciò non è affatto indifferente. Anzi: fa la differenza, e la fa a favore dell'America.

Enumero ora le ragioni per cui trovo queste considerazioni, che non condivido, salutari: in primo luogo, perché ci ricordano che non c'è strumento, nella storia della tecnologia umana, che sia stato soltanto uno strumento neutrale per la realizzazione di fini, e non anche luogo di decisiva selezione dei fini possibili; in secondo luogo, perché ci ricordano quel che dovremmo sapere da un bel po': che se muta il modo di organizzare la conoscenza, di gestire le informazioni, di formare la memoria individuale e collettiva, mutano anche i concetti, le identità, le storie; in terzo luogo, perché ci ricordano che Google è un potere, e che sempre l'accesso e la gestione dell'informazione è un potere, e che nessun potere può mai lasciarci tranquilli, specie quando ne è nascosta la responsabilità.

Ma queste considerazioni io non condivido su un punto: l'idea che in tutto ciò ci sia qualcosa da correggere drasticamente – insieme al pregiudizio che altrimenti faremmo il gioco dell'America (pregiudizio che trattato come tale, che cioè non discuto nemmeno). Cosa infatti dovremmo correggere? Se la Cassin ha ragione, le sue ragioni sono le ragioni sempre

operanti nella storia, come lo stesso riferimento ad Aristotele mostra: c'è qualcuno che si sognerebbe oggi di contestare Aristotele, per il sopruso di averci inflitto una logica, cioè un modo di pensare e di dire, della cui provenienza imperialistica macedone non siamo neppure consapevoli ma che ci fa essere quel che siamo? La risposta giusta è: nessuno si sogna di farlo, e però tutti poco alla volta lo fanno. Nessuno, poiché nessuno ha modo di tirarsi fuori da quella logica con un guizzo improvviso della volontà, uno scatto di francesissimo orgoglio. E tutti, poiché la logica aristotelica, come ogni strumento, come ogni tecnologia, come ogni procedura, non è affatto immutabile e impermeabile, e di fatto, più o meno percettibilmente, muta, a volte in superficie altre volte più in profondità.

Se essere greci non è stata una tragedia, non lo sarà neppure essere googleani. C'entra l'America, lo scambio non sarà alla pari, le identità saranno messe alla prova ad ogni clic di mouse, ma neanche questa volta la partita è a senso unico. Ce la si può giocare, in Rete e fuori dalla Rete. E meglio con la Rete che senza.

Guerra*

Ma davvero in Afghanistan è venuto il momento di bombardare o di scappare a gambe levate? Naturalmente no, né l'una né l'altra cosa. E soprattutto non è un'alternativa del genere che abbiamo di fronte. E il fatto che la questione della dotazione dei nostri aerei, a sostegno dei militari impegnati sul terreno, non abbia spinto l'opinione pubblica a dividersi impulsivamente fra entusiasti guerrafondai e pacifisti a oltranza è un segno della maturità della quale, quando vuole, il Paese può dar prova. Se poi ci sarà, com'è doveroso, un dibattito in Parlamento, un aspetto positivo di questa drammatica vicenda sarà comunque l'aver finalmente restituito al suo ruolo centrale la sede più elevata della politica nazionale.

L'intervento militare dura ormai da molti anni. Più il tempo passa, e più appaiono sfocate se non le ragioni dell'intervento perlomeno i suoi effetti. Col passare del tempo sono subentrati dubbi,

* *Pacifisti e guerrafondai etichette da rottamare*, «Il Mattino», 12 ottobre 2010.

stanchezza, e anche, in più d'uno, sfiducia nella possibilità di venire a capo del conflitto. È comprensibile: sarebbe sciocco negarlo. Così come d'altra parte è comprensibile che si voglia poter dimostrare, prima di lasciare il Paese, che è aumentata la sicurezza dell'Occidente e anche la libertà politica degli afgani, anche se non dovesse riuscire appieno l'opera di pacificazione e ricostruzione nazionale.

Mettersi in quest'ordine di considerazioni, comunque si valuti la situazione sul piano militare, significa cercare una soluzione politica del conflitto, che non è a portata di mano ma non è neppure impossibile ottenere. Resta però il fatto che alle opinioni pubbliche occidentali viene chiesto oggi di guardare ai possibili scenari futuri valutando con realismo e senso di responsabilità sia i rischi connessi all'attuale situazione sul campo, che le necessità legate obiettivamente alla presenza (non marginale né residuale) dei nostri soldati sul teatro di guerra.

Non è facile, e si può immaginare che il solo ricorso alla parola «bombe» da parte del ministro della Difesa, nell'ipotesi che si debbano attrezzare gli aerei per elevare il grado di sicurezza delle truppe, muova nell'animo degli italiani, per ragioni morali e forse anche per memoria storica, un sentimento di rigetto profondo. Ma forse l'opinione pubblica è pronta per affrontare anche un discorso equilibrato sui fini e sui mezzi, che non rinunci ai principi ma sappia soppesare tutte le circostanze in gioco. È uno sforzo che, nella tradizione della sinistra democratica, viene ormai da lontano. Quando Norberto Bobbio prese posizione sulla prima guerra del Golfo, sostenendo che quella guerra era giusta, non furono in pochi a ritrarsi dinanzi alle parole del filosofo torinese. Che avevano però un pregio grande: tentavano un esercizio di distinzione, in un campo in cui, fino a quel momento, cadevano solo anatemi e pregiudiziali. Provenivano dai saggi sul problema della guerra e le vie della pace, dalla ricerca di un pacifismo giuridico non sprovveduto, ma dotato di adeguata cornice istituzionale, dal tentativo di trovare la giusta misura fra realismo e cosmopolitismo, fra Machiavelli e Kant, e di orientarsi così nel difficile mondo delle relazioni internazionali. Non offrivano soluzioni comode, ma neppure abdicavano pilatescamente al compito, per presunzione morale o al contrario per sordido cinismo. Facevano opera di distinzione, appunto: dando valutazioni non opportunistiche ma nemmeno candidamente aprioristiche. La faticosa misura della politica, insomma.

È in essa che il Pd deve oggi esercitarsi, facendo capire chiaramente come immagina l'esercizio della responsabilità di governo. Ha certo, nella sua cultura, le istanze pacifiste del mondo cattolico e socialista, ma ha pure la sensibilità giuridica e istituzionale idonea al ruolo proprio di una grande democrazia liberale dell'Occidente. D'altra parte, e finalmente, non ha il problema di tenere insieme anime diverse più di quanto lo abbia il centrodestra, mosso certo da uno schietto filo-atlantismo ma anche dalle pulsioni "etniche" e isolazioniste della Lega.

Bersani ha speso più volte la parola «razionale» per dire ciò che il suo Pd vuole essere. C'è da augurarsi che nel dibattito su eventuali nuove regole di ingaggio lo sia davvero, senza temere, sarebbe ingiusto, di dover ogni volta superare l'esame di affidabilità, ma anche senza il timore, sarebbe ipocrita, di apparire troppo cattivo agli occhi di chi, alla sua sinistra, al governo non solo non c'è, ma neppure si pone più il problema di andarci.

Hegelismo napoletano*

Il 2 dicembre 1851 il colpo di Stato di Luigi Bonaparte liquida, in Francia, la seconda Repubblica. La speranza di una rivoluzione democratica in Europa sembra sepolta per sempre. Un uomo, che fino allora aveva vissuto nell'incendio della politica e della storia, e che nel '48 era stato costretto a lasciare Napoli, scrive in lettera a Camillo De Meis: «Ci sono certi tempi, in cui lo spirito, o quel che diavolo sia, si nasconde e si ritira nel fondo dell'esistenza e degli avvenimenti. Allora la vera regina di questo mondo sembra la forza e l'arbitrio degli uomini, e la vita non ha alcun pregio». Quell'uomo era Bertrando Spaventa, e dal suo ritirarsi dal turbine degli avvenimenti per dedicarsi agli studi filosofici nascerà il filone più robusto dell'hegelismo napoletano: la nuova alba della cultura meridionale e nazionale, come ebbe a dire Benedetto Croce.

Il senso della svolta di Spaventa (che non fu solo sua personale, ma di buona parte degli hegeliani di Napoli) non fu però quello di un amaro ripiegamento interiore, di un dorato isolamento intellettuale. La «filoso-

* *La filosofia oltre l'abisso*, «Il Mattino», 8 settembre 2009.

fia alemanna» era per Spaventa lo strumento di un progetto culturale di ricostruzione ideale e civile di tutta la nazione: la continuazione della lotta politica con altri mezzi. Non era possibile altrimenti: non lo era per chi come Spaventa sentiva la filosofia come «un principio vivente», per chi provò sempre a declinare insieme filosofia e vita nazionale, per chi aveva scritto in gioventù che «i filosofi sono i precursori della rivoluzione», e per chi, in età matura, non pensò mai che i compiti più ardui della logica speculativa appartenessero ad un mondo diverso da quello in cui tuona «la potenza degli archibugi, dei cannoni e della mitraglia».

Il fatto è che il filosofo napoletano aveva trovato, come spiegò Giovanni Gentile pubblicando i suoi scritti, la «chiave d'oro» della filosofia moderna: nessun superamento dell'opposizione fra soggetto e oggetto, fra spirito e natura, fra ideale e reale, fra essere e dover essere «è possibile in linea di pura teoria». L'opposizione stessa tra teoria e prassi risultava perciò puramente teorica, cioè astratta, e a darne dimostrazione era chiamata l'intera filosofia moderna: l'*homo faber* rinascimentale, l'elogio della mano di Giordano Bruno, il principio vichiano del *verum factum*, la scoperta della storia come orizzonte intrascendibile dell'agire umano, l'attualismo, infine, come verità definitiva della filosofia. Tutto confluiva in un unico pensiero, che lo spirito è non altro che il suo stesso farsi, e che nell'attività in cui eternamente si dispiega è principio e fine a se stesso.

Pensiero grande e terribile. Pensiero abissale, in cui sprofonda l'intera filosofia moderna. Perché esso non esalta solo la forza del pensiero che innerva l'intera realtà, ma anche il pensiero della forza, che riceve da quella proposizione una temibile patente di razionalità. Non aveva forse detto Hegel che la forza dello spirito è grande quanto la sua estrinsecazione? E questo non significava anche che la forza non può non valere come criterio ultimo di verifica della realtà e verità dello spirito?

Tutto, comunque, meno che una pacifica disputa tra dotti era allora la filosofia. E il contrario di quel che oggi, per scrollarsi di dosso le tragedie del Novecento, finisce con l'essere: una mera «voce nella conversazione dell'umanità», per dirla con Richard Rorty. Ma se è solo una voce fra tante, perché dovremmo ascoltarla, a preferenza di altre? Solo perché è una voce colta e bene informata?

Ben altrimenti la cosa doveva presentarsi a Croce e Gentile, che in modo diverso raccolsero l'eredità dell'hegelismo napole-

tano. In entrambi, il problema della filosofia non si presenta mai nelle forme edulcorate in cui sembra scadere oggi, come una sorta di emolliente che ci protegge dalle asprezze della storia. In entrambi, la filosofia cade in un orizzonte nazionale ed europeo che ne misura necessariamente la forza e la serietà, perché nel pensiero non può non vivere la «potenza realizzatrice» di cui parlava Spaventa.

Certo, presero strade assai diverse: furono infatti vicini nel comune impegno per la nuova Italia, ma per Gentile il fascismo doveva dare a quell'idea forza e capacità di realizzazione, mentre per Croce era piuttosto il momento più aspro di rottura con la tradizione, che bisognava riportare, modernizzandola, all'altezza del proprio tempo.

Cominciando da dove? Questa, che è per solito una domanda etico-politica, fu per lo Spaventa maturo una domanda di natura speculativa. Che Gentile risolse nell'autoposizione dello spirito, riconoscendo nel fascismo la figura storica dello spirito che si appropria assolutamente della propria origine e del proprio destino. Che Croce invece, non avendola compresa abbastanza, si limitò a relegare tra le anticaglie della vecchia metafisica: seppe così guardarsi dalla violenza filosofica e politica del gesto gentiliano, ma non sfiorò nemmeno la radicalità di quella domanda.

Spaventa no: Spaventa non poteva non provarvisi, per sperimentare il limite interno in cui il pensiero si imbatte ogni volta che cerca di afferrare se stesso. E non poteva non farlo anche perché era esperienza che temprava tutto il suo carattere, e politicamente la sua idea di libertà. Come infatti il suo pensiero speculativo fu per spiriti forti, così il suo liberalismo non fu per imbelli. Basta leggere quel che diceva al fratello Silvio, parlando di certe cattive compagnie: «È una razza di liberali che io aborro, perché non ha nessun principio che meriti questo nome: pensano – o, per dir meglio, dicono di pensare – ciò che pensa il tale e tale, che è uomo potente, ricco, e che dà dei buoni pranzi: sono un altro genere di livrea».

E quanto poco, ancora oggi, abbia bisogno il Paese di livree, invece che di pensieri forti, non è difficile a immaginarsi. Se almeno si vuol tenere ancora fede all'idea di libertà: perché «chi dice libertà dice libertà di tutti, e non dice privilegio di alcuni».

Identità*

Sabato mattina, tirandosi dietro il fratellino più piccolo, mia figlia strillava: «Papà è femmina! Papà è femmina!». Gioco che ha imparato a scuola, in prima elementare, come gridare «cacca molle!» all'indirizzo di chi è più lento nello svolgere un esercizio.

«Embè? Anche tu sei femmina», ho risposto io. Stupita, mia figlia s'è fermata, ci ha pensato su per un momento, poi ha esclamato trionfante: «Ma tu sei maschio!», e ha ripreso a strillare. Allora io ho continuato: «Ma se tu dici che sono maschio, allora ammetti che non sono femmina», e benché sia riuscito per qualche secondo a farle temere che le avessi rovinato il gioco, non c'è voluto molto perché provasse a scrollarsi di dosso il mio sofisma: «Ma tu sei maschio, però sembri femmina!». Io non mi sono dato per vinto, dopotutto lei ha solo sei anni, e così le ho obiettato: «Ma se tu dici che sembro femmina, vuol dire che sai bene che non lo sono. Vedi che ammetti da sola che non sono femmina?». Ora mia figlia avrebbe dovuto trovare qualcos'altro ancora, per continuare: che per esempio sono mezzo uomo e mezzo femmina. Ma se l'avesse fatto, io l'avrei buttata in teologia. Abusivamente, provocatoriamente, trascurando un paio di millenni di riflessione cristologica, ma l'avrei buttata in teologia.

Lo faccio qua. A sei anni un sofisma può bastare, a sedici no. Matteo si è suicidato. I compagni di scuola lo prendevano in giro, insinuando che fosse omosessuale. E se Matteo avesse provato a respingerli rispondendo come ho risposto io, lo avrebbero preso in giro ancora di più, temo. Eppure quelle domande servono a qualcosa. Se mia figlia, infatti, s'è dovuta arrendere (tirandosi dietro il fratellino più piccolo, in queste cose perfetto gregario) è perché non domina ancora il punto che consente la presa in giro. Ma è dai tempi di Platone che si cerca di dominarlo, in verità. Che cosa sono questi dèi che cambiano forma di continuo, e di cui parlano i poeti? – si chiedeva infatti indignato Platone, nella *Repubblica*. Gli dèi non possono non essere sempre buoni, sempre saggi, sempre giusti. Uguali a se stessi. Così, in generale, si costruiscono le identità, quelle vere: salde, fisse e ben riconoscibili. E chi non si ritrova in esse, e i poeti che inventano storie piene di esseri mostruosi, proteiformi e metamorfici, a volte uomini a volte dèi, a volte

* *Il sepolcro dell'identità*, «Left Wing», 9 aprile 2007.

dèi a volte animali, i poeti che trasgrediscono le regole dell'essere vero, siano respinti fuori dalle città, dalle palestre, dai tribunali. Fuori dalla scuola, anche. Forse di notte, al sicuro sotto le coperte, posso far provare a mia figlia il brivido di queste storie mostruose, dolci e strazianti, tenere e terribili, ma di giorno i maschi siano inequivocabilmente maschi e le femmine inequivocabilmente femmine. Identità sessuali, identità personali, identità psicologiche: tutto deve combaciare.

Ora, può darsi che avesse ragione Nietzsche, e che il cristianesimo non sia altro che platonismo per il popolo. Ma può darsi anche di no. Può darsi che Nietzsche avesse ragione sul cristianesimo, ma che non l'avesse su Gesù (per il quale peraltro nutriva una difficile ammirazione). Gesù vero uomo e vero Dio, insegna la fede. Ma cosa vogliono dire queste parole? Com'è possibile riconoscere in Gesù il Figlio di Dio, la seconda persona della Trinità, se ha ragione Platone, se ogni cosa è quel che è e non un'altra cosa?

Gesù è morto. I Vangeli raccontano che il suo corpo fu preso da Giuseppe di Arimatea, che lo depose in un sepolcro scavato nella roccia e chiuso da una gran pietra. Il giorno seguente, Pilato mandò suoi uomini a vigilare. Passato il sabato, Maria di Magdala e Maria di Giacomo andarono a visitare il sepolcro, di buon mattino, ma un angelo disse loro che Gesù il crocifisso non era lì, dove essi lo avevano deposto. Era risuscitato dai morti. Quel che è rivelativo, nella testimonianza evangelica, non sono i particolari: se vi fu o non vi fu un terremoto, se gli angeli erano due o soltanto uno (ma erano poi angeli, o solo giovinotti vestiti di candide vesti?), e se giunsero al sepolcro prima le donne o prima Giovanni, ma il fatto che, in tutti e quattro i racconti, i discepoli non si raccapezzino affatto. E non si raccapezzano neanche dopo, quando Gesù appare. Nelle apparizioni, tutto è sconcertante e ambiguo, e Gesù non viene mai riconosciuto con immediatezza: non è questione, dunque, di ritrovare, sulla base di una qualche regola di identificazione, nel Gesù risorto il Gesù di Nazaret. Nessuna identità, fisica o logica o psicologica, consente il riconoscimento.

Questo dunque può insegnare la resurrezione anche ai non credenti: in un significato minimale, laico – in un significato, cioè, che precede l'iniziativa della grazia con la quale il Risorto si rivela ai suoi discepoli (e anche lì: sulla base di una memoria, ma trasgredendo nella fede le sue condizioni) – risorgere vuol dire che quel che si cerca

non è là dove si credeva che fosse, o dove si vorrebbe ridurre qualcosa ad essere. Che non è nel sepolcro delle identità che noi veramente siamo, perché non vi è luogo più identitario di un sepolcro.

I funerali di Matteo sono stati celebrati nel giorno del sabato santo, la sua passione si è conclusa nel giorno del sabato santo. Ed è in sua memoria, e in attesa di ritrovare e accogliere anche lui, che dobbiamo chiedere quanto ancora bisognerà attendere per togliere le pietre da quei sepolcri in cui a volte, con la leggerezza incosciente e feroce del branco, o con la miope e ideologica cecità della dottrina, si vogliono costringere le vite delle persone.

Io, poi, immagino che la mattina della domenica, quando le donne giunsero al sepolcro, quando vi giunse col cuore in gola il giovane amato da Gesù, e il vecchio Pietro con lacrime ancora amare a rigargli il volto, immagino che vi fosse intorno un'aria limpida e leggera, un po' di vento tra gli alberi, un piccolo sbuffo di polvere sul terreno, tra rami secchi e lucertole pigre, e una pace mai sperimentata prima, e una incalcolabile attesa di libertà.

Impero*

C'era una domanda che mi frullava nella testa da un po' di tempo a questa parte e di cui percepivo confusamente l'importanza: «Perché il surf ha già rimpiazzato i vecchi sport?». Se anche voi ve lo siete a lungo chiesto, sappiate che una risposta, di rilevanza persino ontologica, c'è. Ed è questa: siamo passati dalle vecchie società disciplinari, organizzate secondo differenti ambiti di reclusione – famiglia, scuola, ospedale, fabbrica, caserma, e ovviamente carcere, che di tutti quegli spazi è il modello – alle nuove società di controllo, nelle quali attraverso procedure mobili, fluide, spesso impalpabili, non c'è aspetto delle nostre vite che non sia codificato, regolato, plasmato. In società del genere, in cui gli individui vengono rimodellati di continuo secondo le esigenze del sistema, lo sport prevalente non può che essere il surf, che non a caso si pratica in America, nel più capitalista dei

* Toni Negri, *l'Impero nel vuoto*, «Left Wing», 10 gennaio 2005.

paesi, sulle mobili e fluttuanti onde dell'oceano, in stati di perpetua metastabilità – che è un modo complicato per dire che si riesce a stare sull'onda solo se si è sempre sul punto di capitombolare.

In verità, i vecchi sport non sono stati affatto rimpiazzati dal surf. Si gioca ancora a pallone, si va in bicicletta, si tira di fioretto e si indossano i guantoni. Ma questo è solo un particolare trascurabile. Nella suggestiva descrizione della transizione da un modello di società all'altro, Gilles Deleuze – uno dei maggiori filosofi francesi del xx secolo, sia detto senza ironia – non ha resistito alla tentazione di «far corrispondere a ciascuna società dei tipi di macchine», e dunque anche, perché no, gli attrezzi sportivi: la tavola del surf, appunto. Allo stesso modo, Toni Negri e Michael Hardt han fatto corrispondere un mucchio di cose e, corrispondenza dopo corrispondenza, hanno costruito quel vasto affresco che porta il nome di Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione.

Apparso dapprima in America e in Francia, poi in tutto il mondo, il libro ha procurato fama immortale ai suoi autori. Nel 2001 *Time* menzionò Negri fra i «sette innovatori» dell'annata e in seguito, ampliando la prospettiva, *Le Nouvel Observateur* ha salutato l'italiano come *le nouveau Marx* includendolo fra i pensatori che «rappresentano la coscienza del nostro tempo e i precursori del domani». Con lui, nella speciale classifica del settimanale, c'è stato anche Giorgio Agamben, autore di libri importanti e preziosi come *Linguaggio e morte*, *Homo sacer*, *L'aperto*, ma anche filosofi del calibro di Hintikka, Sen, Rorty, Hacking, Sloterdijk.

E allora cerchiamo di capire cos'è l'Impero, per sapere dove va il mondo. È facile: l'Impero è una società di controllo totale in cui tutte le tradizionali distinzioni della modernità, iscritte nell'organizzazione disciplinata degli spazi, sono saltate. Stato e società, guerra e pace, economia e politica, privato e pubblico, centro e periferia, interni ed esteri, teoria e prassi, ordine e crisi: tutte queste distinzioni (e tutte le altre immaginabili) non hanno più senso, e un unico potere imperiale percorre e informa ogni cosa. Cosa significa? Che se per esempio ve ne state con gli amici al bar sport, l'Impero vi raggiunge sin lì: il tifo sportivo è infatti una sua manifestazione; se andate al mare pure, e al cinema non ne parliamo. Siete controllati, insomma (però subdolamente, inconsciamente, e senza stridore di denti).

Se credete che lo Stato resti fuori della porta di casa, vi ingannate, perché si è già accomodato in salotto, e di lì comanda sui vostri gusti e persino, che so, sui vostri scatti di nervi. Se vi pare che il vostro lavoro di concetto vi renda più liberi vi sbagliate di grosso, perché anzi l'Impero sta già colonizzando i vostri pensieri. E tutto torna: avete voglia di immaginare controesempi, situazioni in cui vi par proprio di essere voi e solo voi a decidere che fare della vostra vita: non si scappa. Lo si diceva: corrispondenza dopo corrispondenza, dal tempo libero al lavoro, dagli istituti rappresentativi delle democrazie politiche alla comunicazione, dal sindacato al volontariato, tutto porta le stimate del nuovo potere. E per essere sicuri, chiamiamolo pure biopotere, fondiamolo cioè sul controllo delle forme stesse di riproduzione e addestramento dei corpi, e che non se ne parli più.

E invece poi se ne parla ancora, perché s'è scherzato. Se infatti perdetevi la pazienza e decidete di lottare, di rivoltarvi contro l'Impero, allora l'assfissante controllo della società di controllo si rivela di colpo una bazzecola. Non occorre più dar retta a cinici, realisti, filosofi della crisi: si può fare! La liberazione è a portata di mano. E proprio la liberazione, non una timida e parzialissima emancipazione.

Certo, non è facile raccapezzarsi sulla direzione della lotta. Perché in *Impero*, nonostante le profezie del futuro, si cede al vecchio vizio del tanto peggio, tanto meglio. Insomma: «Il vero guaio non è la destra, oggi, ma la sinistra» (l'avete già sentita, vero?). Per stare sull'attualità, con un paio di esempietti: uno pensa ingenuamente che, quale che ne sia l'entità, il terrorismo è comunque una minaccia, e scopre invece che è l'arma che l'Impero agita strumentalmente per risolvere i suoi problemucci locali. Uno crede che le Ong possano dare una mano alle popolazioni colpite da disastri colossali, e scopre invece che sono solo utili idioti, che permettono al potere di sciacquarsi la bocca con parole come pace, giustizia o solidarietà. No, il futuro (per ora virtuale) è solo e soltanto della informe moltitudine (se la parola vi inquieta, e vi suona violenta e tumultuosa, è perché siete ancora sotto controllo).

Impero di Michael Hardt e Toni Negri è certamente un libro interessante, ambizioso, sovraccarico, governato dall'urgenza di diagnosticare il presente della globalizzazione su un terreno

più profondo di qualunque analisi sociologica, politica o economica. La posta in gioco è più alta: è totale. Ne va dell'essere di ciò che è. Ne va del tutto. *Impero* sposa uno storicismo assoluto, considera irreversibile la globalizzazione, irride qualunque sentimento nostalgico, si fa bello della tesi che l'Impero non è l'America, perché è ovunque, e però considera alla fine che esso sia solo «un guscio vuoto e un parassita», una forma meramente reattiva che la potenza della moltitudine può scrolarsi agevolmente di dosso.

Sul piano filosofico, *Impero* confida di poter ribaltare i negativismi della filosofia contemporanea non solo ammodernando Marx (e rischiandone la caricatura), ma iniettandovi robuste dosi di attivistico vitalismo, apprese da Nietzsche e Bergson (via Deleuze, *ça va sans dire*). Da Deleuze, Negri e Hardt prendono pure l'odio profondo per la dialettica, il che spiega anche una certa estraneità del discorso di Negri alle espressioni tradizionali della sinistra italiana ed europea.

Ma infine, per quanti sforzi Negri faccia, riesce così bene a convincerci che non c'è scampo e che è possibile etero-dirigere l'animale umano, che l'afflato rivoluzionario, il discorso «positivo» sulla effettiva potenza ontologica della moltitudine riesce francamente campato in aria. Esso è affidato a un ragionamento del genere: siccome l'Impero è ovunque e siccome esso vive della gestione sistemica delle crisi che ne punteggiano l'esistenza, in qualunque momento e in qualunque punto come prospera così può fallire. Esplosione. Sicché di punti e momenti concreti non c'è bisogno di indicarne: tutti lo possono essere e nessuno. Ma, così, qualunque obiettivo meno che massimo della sinistra meno che mondiale finisce con l'apparire a Negri meramente velleitario.

Per i due autori il cosmopolitismo – la risposta illuminista alla globalizzazione – è solo un sogno a occhi aperti. Per noi, il desiderio della moltitudine che «come in una Pentecoste secolare» deve creare (con la necessaria dose di violenza, si immagina) una nuova «specie comune» rischia di rivelarsi un incubo. Sarà tanto meglio, ma intanto è tanto, tanto peggio. Sicché di precorrerlo, questo incubo, nonostante la prestigiosa classifica del settimanale francese, confessiamo francamente di non averne alcuna voglia.

Individuo*

Una volta lo scrittore Ermanno Cavazzoni chiese al pubblico di provare con la seguente frase: «Quella sera, quattro poeti andarono insieme in osteria». «Non funziona, vero?», domandò. C'è qualcosa, nella parola «poeta», che non si sposa bene coi numeri. I poeti non si possono raggruppare quattro a quattro. I poeti sono esistenze singolari. In realtà non è proprio così. Non c'è nessuna stranezza nel dire: «I quattro maggiori poeti italiani furono Dante, Petrarca, Ariosto e Tasso». Tutto fila. Ma da questi esempi minimi si possono trarre un paio di considerazioni utili per riflettere su un concetto, quello di individuo, che molti prendono come ovvio e indiscutibile, e che tale invece non è. La prima: essere individui sembra richiedere un certo lavoro. I quattro poeti di Cavazzoni sono individui – o meglio si individualizzano – proprio in quanto poeti, non viceversa. Individui non si nasce; si diventa. Certo, se fissiamo così in alto l'asticella da considerare individui solo i poeti o i filosofi (in effetti, non funziona nemmeno: «Sei filosofi sono usciti a passeggio») e tutti gli altri invece gregge o carne da cannone, sposiamo una concezione della cultura e della formazione individuale decisamente troppo elitaria. Ma ciò non toglie che per essere gli individui che siamo, ci siamo dovuti sottoporre a un duro lavoro. Che comincia subito, appena nati (e anche prima, con le generazioni precedenti), e prosegue poi per il resto della vita. È evidente infatti che se fossimo già, ai nastri di partenza, gli individui che siamo, allora i giochi sarebbero tutti fatti, e quello che ci capita vivendo non avrebbe alcun senso per noi.

La seconda considerazione riguarda quello che c'è intorno. I poeti non vanno in osteria quattro a quattro, diceva Cavazzoni, però nei concorsi letterari possono classificarsi ai primi quattro posti. Vale a dire: se siamo individui e in che modo lo siamo dipende pure dal contesto in cui ci troviamo, che può prenderci di mira come individui oppure no. Il grande psicologo americano James Gibson aveva formulato il principio: «Chiediti non cosa c'è dentro la testa dell'osservatore, ma dentro cosa sta la testa dell'osservatore». Ecco, dentro cosa stiamo? Se vogliamo sapere cosa c'è nelle nostre teste, qual è il nostro segreto e cosa veramente siamo proprio in quanto individui, non dobbiamo guardarci dentro, bensì in-

* *I tanti «tu» che compongono l'individuo*, «L'Unità», 2 agosto 2011.

torno. Siamo italiani, ad esempio, e dunque chiunque ci individui così deve guardare al nostro Paese e alla sua storia per capire cosa siamo. Per Gibson, il principio valeva già al livello della percezione sensibile. Maurice Merleau-Ponty metteva persino in guardia dall'usare il pronome personale: sarebbe più giusto dire che «Qualcosa si percepisce in me», invece di dire «Io percepisco». L'io, quello, viene dopo la percezione: come un suo effetto. Figuriamoci se questa correzione non sarebbe opportuna anche per quel che «si» dice o «si» pensa: quanto sono individuali i nostri pensieri? Quanto abbiamo potuto o saputo formarli a partire solo da noi stessi, e quanto invece non risultano da quel che si sente in giro, o più probabilmente dalla televisione?

Ma, si dirà, questi rilievi riguardano la personalità o il carattere di un individuo, non l'individuo in quanto tale. Al di sotto di tutto quanto cultura e ambiente depositano su di noi, ci dovrà pur essere un dato ultimo e indiviso che non ci può essere tolto: ebbene, noi saremmo individui grazie a quello. E però cosa sia questo prezioso, ultimo nocciolo è difficile a dirsi. Né è rassicurante identificarlo con un puro dato biologico. Se lo facciamo, è per disporre di un criterio oggettivo e non aleatorio. Ma guardiamo la cosa dal lato opposto: per reputare gli uomini tutti uguali, abbiamo davvero bisogno del conforto del Dna, o riteniamo che gli uomini hanno gli stessi diritti, comunque stiano le cose dalle parti delle cellule? Per fortuna, i filosofi del diritto non hanno aspettato la nascita della moderna scienza della natura per affermare un tale principio! Il fatto è che l'individuo è meno una sostanza che un processo. Il che non significa che, dunque, lo si può plasmare come si vuole, ma al contrario che richiede più cura. Se la sua individualità può essere violata, a maggior ragione chiede di essere difesa. Ma proprio a questo fine dobbiamo smettere di pensare sempre solo a partire dall'individuo. Perché gli individui non sono solo le pedine di un gioco, la società, che risulterebbe dalle loro interazioni. Non va così: non c'è nessun gioco che non presupponga anzitutto delle regole. E la prima e più preziosa è proprio quella che individua le pedine come pedine, le persone come persone, e che non può evidentemente essere, a sua volta, una regola individuale. E che regola sarà, allora? Be', per esempio, la prima regola adottata da un popolo, la costituzione, che definisce l'ambiente nel quale stanno le nostre teste di cittadini. Se così troviamo quel che ci precede come individui, non ci perdiamo certo ma anzi ci guadagniamo, scoprendo di cosa dobbiamo soprattutto aver cura.

Ingmar Bergman*

«Bergman ha spinto il più lontano possibile il nichilismo del volto, cioè il suo rapporto nella paura con il vuoto o l'assenza, la paura del volto di fronte al proprio nulla». Possiamo prendere queste parole di Gilles Deleuze come la cifra più esemplificativa della carriera cinematografica di Ingmar Bergman, maestro indiscusso del cinema mondiale spentosi all'età di ottantanove anni. È vero infatti che i termini essenziali del suo cinema sono quelli che ha indicato Deleuze: il volto e il nulla. Ed è vero anche che il cinema di Bergman consiste in una interrogazione del volto, di ciò che un volto può rivelare quando si trova a cospetto del nulla. E al contempo in un'interrogazione del nulla, di ciò che del nulla si può rivelare, quando si legge negli occhi di un volto. Tra i poli di questa relazione impossibile sta tutto ciò che ha popolato la lanterna magica del regista svedese: spettri, diavoli e demoni, maschere e donne, padri e figli, rancori e violenze, buio e luce, sangue e lame, grazia e schifo, fede e incredulità, preghiere e bestemmie, presenza e assenza di Dio. E tutto sta là dove solo per un regista cinematografico può stare: in immagini. Il volto del cinema di Bergman è infatti anzitutto il primo piano di un'immagine.

Ora, cos'è un'immagine? Lo si comprende bene solo se si rinuncia a pensare all'immagine come un segno. I segni sono tali grazie a una conoscenza previa, che li costituisce come segni: di determinate relazioni naturali, se si tratta di segni naturali (il fumo indica il fuoco), o di rapporti convenzionali, se si tratta appunto di segni convenzionali (siamo d'accordo che la parola "albero" significa quella cosa lì, piena di rami e di foglie). Ma quella conoscenza previa che consente di fissare la relazione segnica, quella: come si sarà formata? Se la relazione segnica è una relazione resa possibile da un sapere, bisogna che alla sua base vi sia una relazione di altra natura che renda possibile quel sapere. L'immagine assolve questa funzione. Perciò non può essere un segno e deve precederlo. Come il segno, l'immagine sta per qualcos'altro: per ciò di cui è immagine. Ma diversamente dal segno si lascia riconoscere immediatamente, nell'immagine stessa, senza la mediazione di un sapere (naturale o convenzionale che sia).

* *Ingmar Bergman, il volto e il nulla*, «Left Wing», 1° agosto 2007.

Ora, però, la funzione del cinema e delle arti visive in genere consiste nel mostrare che al cuore di quest'immagine vi è un'essenziale e invisibile incrinatura. Perché è vero che l'immagine dev'essere immediatamente l'immagine di qualcosa. Ma è anche vero che, proprio perché immagine, altrettanto immediatamente l'immagine di una cosa *non* è quella cosa. Appena ci accorgiamo di questo "non", diviene un mistero come qualcosa possa essere immediatamente immagine di qualcos'altro, essendo al contempo altra cosa, distinta e distante da quella. Distanza vuol dire infatti relazione, cioè mediazione, e invece l'immagine doveva funzionare immediatamente come tale.

Questo mistero dell'immagine risplende massimamente nel volto. Perché il volto è la persona, ma al tempo stesso non lo è. Fatevene un'immagine, avvicinatevi il più possibile: avrete una maschera mortuaria. Non la persona, ma la sua morte, la sua fine, il suo nulla. Il volto è la persona, e tuttavia non lo è. Se il volto coincidesse con la persona, se ognuno di noi aderisse perfettamente alla propria sempre identica espressione, la vita uscirebbe da lui. Ma se non coincide, non è perché v'è dell'altro (altrimenti addio immediatezza del volto), ma è, di nuovo, in virtù di nulla. Al volto infatti non manca nulla, per essere il volto di una persona. Questo nulla è dunque, insieme, condizione della felicità e dell'infelicità di un volto, della sua vita e della sua morte. Non è lo specchio dell'anima, se non perché è lo specchio di nulla. Anima, nulla e specchio: non c'è altro. E l'inquietudine del volto, il terrore che si dipinge sul volto dell'uomo, quando scopre che il nulla lo abita necessariamente, è il tema dominante e persino ossessivo del cinema di Bergman.

Ma non vi è solo il volto smarrito del professore Isak Borg ne *Il posto delle fragole*, o quello schizofrenico di Karin in *Come in uno specchio*. Il volto muto di Elisabeth Volger in *Persona*, o quello duro e vuoto del pastore Tomas in *Luci d'inverno*. Vi è anche il volto di Monica in *Monica e il desiderio*, nel «piano sequenza più triste della storia del cinema» (Goddard), quando Monica si volta lentamente e, violando le convenzioni classiche del cinema, guarda in camera, verso lo spettatore, e lascia che l'ambiguità sospesa del suo sguardo abbandoni la dimensione del racconto e investa anche noi, come se non fosse solo lo squallore dei locali malfamati che riprenderà a frequentare a segnare una vita, ma la stessa insensatezza della sua rappresentazione, a cui ciascuno è condannato.

Si disegna così un'ultima oscillazione sui volti e nel cinema di Bergman, fra l'intensità dolorosa di un'immagine e la tragica bufonata della sua rappresentazione. L'angoscia e il carnevale. Ricorda Bergman a proposito del suo film più famoso, *Il settimo sigillo*, che «percorse il mondo come un incendio»: «Bengt Ekerot [l'attore che nel film impersona la Morte] e io eravamo d'accordo sul fatto che la Morte dovesse portare una maschera da clown, quella del clown bianco, o meglio, una combinazione tra la maschera da clown e il teschio». La linea sottile che li divide e percorre è forse la stessa che si disegna nella scena finale del film, forse la più famosa di tutto il cinema di Bergman, con la Morte che si allontana danzando con i viandanti. Lungo quella linea, tra la terra nera e un cielo grigio e vuoto, se ne è andato per sempre il grande Ingmar Bergman.

Integrazione*

«Il maggiore pericolo dell'Europa è la stanchezza»: nel maggio del 1935, a Vienna, il filosofo Edmund Husserl denunciò, in una celebre conferenza, la «crisi dell'esistenza europea di cui tanto si parla» – e negli anni '30 se ne parlava con buone ragioni. Oggi l'Europa sembra di nuovo accusare una certa stanchezza, fiaccata com'è dalla crisi economica, investita dai venti impetuosi della globalizzazione e minacciata, soprattutto, da possenti fenomeni migratori. Fenomeni che l'Europa non sembra poter arginare, per non tradire la cultura dei diritti fondamentali che è la sua propria; fenomeni che d'altra parte proprio quei diritti mettono prepotentemente in questione.

Nell'incendio del campo rom, in cui sono morti quattro bambini innocenti, finisce infatti anche l'illusione di potersela cavare con uno sgombero in più o in meno. Non c'è infatti solo una storia di degrado, di incuria o di negligenza, dietro una simile tragedia. Non ci sono solo sottovalutazioni o ritardi, inefficienze amministrative o insensibilità al problema. C'è la stanchezza del Paese, l'incapacità di integrare chi vive ai margini della società; e c'è una questione più generale, che investe

* *La strada dell'integrazione*, «Il Mattino», 9 febbraio 2011.

il modo con il quale trattare le minoranze culturali ed etniche in una società liberaldemocratica. Una domanda su quali politiche siano da mettere in atto e dove esse debbano situarsi, nell'ampio spettro che va dall'estremo dell'assimilazione più o meno forzata di tutte le diversità culturali in un'unica identità nazionale e statale, fino all'altro estremo del più completo separatismo, che per il rispetto più scrupoloso delle differenze rinuncia a qualunque forma di integrazione. Nel discorso pronunciato qualche giorno fa a Monaco, il primo ministro inglese Cameron ha detto senza mezzi termini che il multiculturalismo, nella misura in cui ha significato l'adozione di una benigna noncuranza nei confronti delle culture minoritarie, e per quanto ha così consentito che queste si organizzassero come entità separate le une dalle altre e separate anche dalla cultura *mainstream*, be': questo multiculturalismo ha fallito. Fallisce negli odii che divampano in una moschea ma anche nell'abbandono in cui versa una baraccopoli. E se esso è figlio di un fiacco atteggiamento liberale, secondo il quale non tocca allo Stato porsi compiti positivi di integrazione degli individui entro la comunità statale, be': questo atteggiamento va rivisto, e al suo posto occorre un liberalismo di ben altra tempra, un liberalismo "muscolare" invece di una "tolleranza passiva", che per esempio metta fine al controsenso per cui agli europei si richiede di non urtare mai la suscettibilità di chicchessia, secondo i dettami della più impeccabile *political correctness*, mentre è consentito a qualunque imam infiammare le moschee con sermoni che di politicamente corretto non hanno nulla. O a qualche capo, in un campo nomadi, di tenere i bambini lontano dalla scuola.

Questione delicata, come ogni questione che tocca principi e diritti fondamentali, e sembra violare la sfera delle libertà personali. Ma di fronte a fatti come quelli del rogo di Tor Fiscale a Roma viene da domandarsi se un approccio più deciso non sia necessario non solo per fronteggiare la minaccia terroristica che preoccupa Cameron, ma anche per affrontare la marginalità sociale dei rom senza darsi l'alibi di comodo del rispetto della diversità culturale.

Niente scuse, insomma. Poi però si torna alle parole di Husserl, alla sua fede tutta razionale nella civiltà europea, e non si può non raccomandare allerta, per tutte le volte in cui si invocano identità più forti, contro la stanchezza spirituale e i sintomi di dissoluzione. Husserl, della cui probità intellettuale nessuno ha mai dubitato, della cui appassionata

tensione morale non ha senso discutere, e che, di origine ebraica, terminerà i suoi giorni, nel '38, piantonato dalle SS, Husserl riteneva però che: «In un senso spirituale non rientrano nell'Europa gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa». Eccoli di nuovo gli zingari: vagano per l'Europa, estranei alla sua "forma spirituale", per avviarsi di lì a qualche anno verso il più grande rogo che mai uomini abbiano appiccato. È vero: il multiculturalismo che lascia i rom nelle baraccopoli non potrà mai funzionare. Una politica che non sappia imporre qualche obbligo in direzione di una maggiore integrazione ha puramente e semplicemente abdicato al suo compito, ma non dimentichiamo che, purtroppo, spirito ha sempre voluto dire anche fuoco, fiamme, e che resta nostro dovere accogliere. Non relegare ma neanche eliminare.

Intellettuali*

Che cos'è fare cultura? Intrecciare cesti. C'è qualcuno, che non sia un antropologo, che provi ancora a dare una definizione di cultura? Probabilmente no, perciò prendiamo per buona la proposta dell'antropologo britannico Tim Ingold; non c'è un'immagine migliore del rapporto con l'oggetto culturale e con le esperienze connesse di una delle prime pratiche di vita umana: intrecciare cesti, annodare fibre, tessere legami tra un dentro e un fuori, un diritto e un rovescio, come si fa fabbricando cesti. Il mondo intero non è che questa enorme e paziente tessitura, che attraversa l'alto e il basso, il pubblico e il privato, il visibile e l'invisibile, gli uomini e gli dèi.

E c'è un modo migliore per riprendere la polverosa questione dell'intellettuale? Viviamo infatti un paradosso: la crisi che stiamo attraversando è anche una crisi di categorie economiche, modelli di pensiero, condizioni di intellegibilità storica. Tuttavia di voci critiche non se ne ascoltano poi molte – di voci, beninteso, che accettino di intrecciarsi nel mondo e col mondo, di contaminarsi con le grandezze politiche in campo, di non compiacersi del proprio radicalismo intel-

* *Intellettuali? Mettiamoli a fare ceste*, «L'Unità», 3 dicembre 2011.

lettuale; voci che siano disposte, per dirla con buon senso, a dare una mano a un Paese troppo lungo, come lo descrive Giorgio Ruffolo, o troppo sfilacciato. Un Paese che di stringere nodi, legami, reti di solidarietà, ha oggi particolarmente bisogno. Intellettuali, insomma, non anime belle o uomini del *ressentiment*.

Prevalgono infatti a sinistra per lo più due atteggiamenti, legittimi ma poco generosi: da un lato la nobile indignazione, dall'altro il più rassegnato degli scetticismi. Ma sono due facce, l'una pubblica l'altra privata, l'una tutta mediatizzata l'altra tutta individualizzata, della stessa, logora medaglia. Nell'uno e nell'altro caso, si mantiene infatti la medesima, profonda diffidenza nei confronti della politica (di cui peraltro si teorizza spesso la fine o la trasvalutazione in forme dai contorni ancora imprecisati). La quale politica di suo fa molto per meritarsi giudizi sprezzanti o sdegnati, per deludere aspettative o frustrare speranze, ma non abbastanza da giustificare l'esodo delle intelligenze (e pure delle generazioni) che ne impoverisce la tempra. Un Paese è grande se la sua politica è grande. Ma vale lo stesso anche per la sua cultura. Certo, il tempo dell'intellettuale come rappresentante dell'universale è ormai tramontato, ed è difficile che possa ritornare. Ma significa questo che non vi sono più questioni generali da ripensare, bensì solo problemi particolari da risolvere? Non bisogna crederlo.

Viene utile invece la vecchia allegoria di Francis Bacon: ci sono le formiche che, dotate di sano empirismo, accumulano e mettono da parte, ma non investono nulla di proprio, vanno in giro per il mondo ma lo prendono così com'è, e non modificano di un'oncia le condizioni date; poi ci sono i ragni, che sono tutta teoria e non conoscono altro scenario se non quello partorito dalla loro testa, in cui peraltro finiscono col rimanere invischiate. Ma la specie di intellettuali di cui ci sarebbe bisogno dovrebbe avere piuttosto la laboriosità delle api: stare ai fatti slogati del mondo, e tuttavia rivisitarli criticamente e comporli in un progetto di cambiamento, e in un disegno complessivo di vita in comune.

Le idee camminano sulle gambe degli uomini, infatti: ma le strade? Le cose non stanno solo così, come se noi facessimo strade perché abbiamo le gambe, ma anche al modo opposto: solo dove ci sono strade, infatti, c'è motivo per inventarsi le gambe. Fuor di metafora: senza archivi, biblioteche, teatri, a chi verrebbe mai in mente di produrre e – come oggi si dice – di consumare cultura?

I beni culturali sono per di più, per usare ancora il lessico dell'antropologia, zone di sviluppo prossimale del soggetto, luoghi di cittadinanza: sono i posti e le cose a partire da cui si delineano i compiti di una comunità nazionale. Hanno un valore culturale inestimabile, ma hanno un valore civile e nazionale ancora più cospicuo, e per giunta intraducibile in termini economici. Richiamare questo valore significa dunque difendere una certa idea dello spazio pubblico, riprendere le fila di un discorso critico, e creare infine un ponte tra il passato e il futuro. O almeno: provare a intrecciare anche quelli, invece di rassegnarsi al declino.

Intercettazioni*

Quando scrive un filosofo non hai scampo: finisci catturato nelle spire del suo ragionamento. Il filosofo è stringente, il filosofo è rigoroso, il filosofo è coerente: a lui non la si fa. Per giunta, è sempre in cerca del bene e del vero, per cui diciamolo: fortunato quel Paese nel cui spazio pubblico risuona chiara e forte la voce del filosofo, maestro di color che sanno. E fortunata l'Italia, che da qualche tempo un filosofo di questa fatta ce l'ha. Si chiama Roberta De Monticelli, leggetela. Nella sua bibliografia c'è pure un libro dal titolo promettente: *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*. Chissà che a leggerla non si apprenda davvero a diventar filosofi, o almeno a ben ragionare. Ieri, per esempio, ha spiegato da par suo ai lettori del *Fatto* che razza di «argomento di per sé invalido» sia quello di chi accampa l'irrilevanza penale delle intercettazioni telefoniche per porre il problema della loro pubblicazione. Capite? Argomento invalido: senza mezzi termini. Non perdetevi tempo con disquisizioni giuridiche, dunque. Lasciate perdere il parere di giuristi, costituzionalisti e altri professori di diritto. Poche storie col garantismo: non state dietro alle camere penali. E trascurate pure di tribolare per le firme del presidente della Repubblica. Per dubbi ed esitazioni non c'è più spazio.

* *Le intercettazioni di uno spirito filosofico*, «Left Wing», 26 giugno 2011.

C'è, invece, la De Monticelli. C'è il filosofo che in poche righe ti dimostra che trattasi di «argomento invalido», oltre che di «ragionamento palesemente incongruo», e la partita è chiusa. Ecco qua: come diavolo si fa a sapere, prima di intercettare, se la conversazione sarà o no penalmente rilevante? Dunque, anche solo per saperlo, bisogna intercettare: dimostrazione è fatta. E voi, apprendisti filosofi, che magari vi domandate ancora cosa diavolo c'entri questo argomento, visto che in questione non è la disposizione del magistrato a intercettare, ma la pubblicazione delle eventuali trascrizioni, attenti: non starete sottolizzando troppo, perdendo di vista il fine supremo della pubblica moralità? Avete ancora in mente, per caso, certe proposte compromissorie del Pd, tipo la distruzione del contenuto delle intercettazioni relativo a persone estranee alle indagini o comunque penalmente irrilevanti? Non vedete, razza di rammolliti, che così vi fate complici?

E non finisce mica qui. Un filosofo, quando è lì che dimostra, fa come il gatto col topo: ti lascia un po' di corda, ma solo per acchiapparti meglio. E così la De Monticelli finge magnanimità. Poniamo pure, per amore di ragionamento, che la roba che viene fuori in questi giorni non abbia rilevanza penale: ma cosa vuol dire? Sapete perché la legge non sanziona penalmente i comportamenti di cui leggiamo in questi giorni? Perché la legge, troppo generosa, suppone che voi vi comportiate con un minimo di dignità. Ma si sbaglia. Perché Lorisignori si comportano male, molto male: protetti dalla riservatezza delle conversazioni private, si lasciano andare a condotte penalmente irrilevanti sì, ma ignobili, indecenti, vergognose. E dunque: di che parliamo? Sono indifendibili e vanno sbugiardati, additati al pubblico ludibrio.

Ora vediamo, cari apprendisti filosofi, se avete seguito bene quest'altro pezzo del ragionamento, valido e congruo assai, della De Monticelli: se la legge fa male a lasciar perdere simili comportamenti, supponendo una moralità che non esiste, non sarà ora di cambiare la legge? *Valet consequentiam*: non è forse venuto il momento di imporre il decoro per legge, di rendere penalmente rilevanti gossip, maldicenze e cattiverie varie, in modo che questi impuniti la finiscano con la scusa dell'irrilevanza penale? Se la De Monticelli fosse al ministero della Giustizia (e della Probità), certe schifezze che si ascoltano al telefono non sarebbero tollerate un minuto di più.

Infine, lettori, ancora uno sforzo. La De Monticelli sa di cosa parla. È professore ordinario e non esita a scrivere che i suoi colleghi decidono a tavolino i vincitori di concorso (nelle telefonate che dovrebbero essere tutte in viva voce, per legge) e poi sistemano furbescamente le carte in modo che non ci sia nessuna irregolarità nello svolgimento delle prove concorsuali. Imbroglioni. Ma ora la De Monticelli vi ha messo tra la mani la prova schiacciante, la pistola fumante: l'argomento è probante, la tesi provata. Avete infatti il caso, dice sicura e indignata, di un comportamento penalmente irrilevante, ma che Dio sa come sarebbe meglio per le università italiane se fosse reso pubblico.

C'è solo un problema, e stupisce che al *Fatto quotidiano*, dove non mancano finissimi esperti di diritto, non se ne siano accorti: che quello descritto come immorale ma non illegale è invece un comportamento penalmente rilevante, come ognuno vede, e rilevante assai. Motivo per cui Roberta De Monticelli, a nostro modesto parere, dovrebbe smettere di indignarsi e recarsi piuttosto in procura a sporgere una prosaica e regolare denuncia, con nomi e cognomi.

Ipocrisia*

Le dichiarazioni del ministro Bindi, nel maggio 2007, hanno suscitato, senza particolare motivo, grande scalpore. Il ministro ha infatti dichiarato di non avere invitato alla conferenza nazionale sulla famiglia «i destinatari della legge sulle convivenze» (Dico). Ha poi dichiarato di avere esortato gli organizzatori del Family Day a non dare alla manifestazione del sabato successivo il senso di una protesta contro quella legge, perché i Dico «non c'entrano nulla con la famiglia»: c'entrano invece con i diritti individuali delle persone conviventi. In queste dichiarazioni non c'è nulla di nuovo rispetto al punto di mediazione che era stato raggiunto al momento della presentazione del disegno di legge. Rosy Bindi aveva firmato il progetto proprio perché a suo giudizio la legge sulle convivenze non disegna un altro istituto accanto all'istituto familiare tradizionale. In questo modo, s'era dife-

* *L'ipocrisia sui diritti*, «Il Mattino», 9 maggio 2007.

sa dalle accuse piovutele addosso dal mondo cattolico. Le sue parole sono semplicemente conseguenti: mettono in evidenza senza troppi infingimenti quel punto. E squarciano il velo di molta ipocrisia. La maggioranza, che aveva considerato i Dico un compromesso accettabile tra gli impegni assunti nel programma elettorale e i rapporti di forza in Parlamento, non poteva poi stupirsi senza rischiare di compromettere ulteriormente il cammino di una legge di fatto non ancora intradata. Al ministro Ferrero, che a seguito delle dichiarazioni della Bindi affermava di trovare inopportuna la sua partecipazione alla conferenza nazionale sulla famiglia, si sarebbe potuto dunque chiedere come avesse potuto trovare in precedenza opportuna la legge di cui quelle dichiarazioni sono diretta espressione.

Rimane da considerare come sarebbe questo Paese se potesse liberarsi dall'ipocrisia con la quale solitamente affronta questo genere di dibattiti. È vero che l'ipocrisia, che nell'ambito delle relazioni personali non è propriamente una virtù, è spesso una necessità nell'ambito dei rapporti politici. Siamo il Paese che con Torquato Accetto ha teorizzato la dissimulazione onesta, e sappiamo che si può tenere una misura di prudenza senza cadere nella menzogna. Nel caso però delle dichiarazioni del ministro Ferrero siamo forse dinanzi ad una forma di ipocrisia al quadrato. La prima ipocrisia consiste infatti nel non riconoscere la natura del compromesso da cui sono nati i Dico; la seconda nel fingere di accorgersene solo ora. Si può essere accomodanti oppure intransigenti: non si può però essere, o fingere di essere, l'una e l'altra cosa.

C'è poi un'ultima ipocrisia. Le politiche per la famiglia, che tutte le forze politiche dichiarano di voler irrobustire, sono dirette ad un oggetto – la famiglia, appunto – che è profondamente mutato nel corso degli ultimi decenni. Se ne può pensare bene o male, non si può far finta che ciò non sia accaduto, e non sarà aggrapparsi a un nome ciò che procurerà un'identità compatta e senza sbavature a realtà ormai abbastanza diversificate. François de la Rochefoucauld diceva che l'ipocrisia è l'omaggio che il vizio rende alla virtù. Nelle società democratiche si può sperare che ciò a volte non accada; e poiché l'omosessualità non è più un vizio, forse non ha neppure bisogno della virtù di un nome per essere accettata. Se dunque la legge sui Dico è un passo in direzione di un più ampio riconoscimento dei diritti, sarebbe comunque ora di compierlo, invece di scandalizzarsi o dare scandalo.

Ironia*

Modesta proposta: e se mettessimo Don Chisciotte, il cavaliere dalla triste figura, nelle radici o nello stemma araldico d'Europa? Se accanto alla Gerusalemme dei rotoli della Legge, all'Atene dei filosofi e alla Roma repubblicana e imperiale mettessimo anche quel tal villaggio della Mancha, il cui nome non conosciamo perché l'autore non se lo ricorda, ma dove un *hidalgo* secco e asciutto, e piuttosto male in arnese – «uno di quei cavalieri con una lancia nella rastrelliera, un antico scudo, un magro ronzino e un levriero da caccia» – si dedicava alla lettura dei libri di cavalleria con tanto gusto e così appassionatamente da farsi venire «la più stravagante idea che mai abbia avuto pazzo al mondo», e cioè quella di «farsi cavaliere errante» e andarsene per il mondo in cerca di «onore e fama eterna», con in testa un catino da barbiere e al fianco un povero villico basso e tondeggiante, che se ne andava in groppa a un mulo «come un patriarca»?

La prima edizione de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* fu stampata a Madrid tra il 20 dicembre 1604 e il 16 gennaio 1605. La seconda parte apparve nel novembre del 1615, e lì l'ingenuo *caballero*, sconfitto dal cavaliere della Bianca Luna, metterà fine alle sue stralunate avventure per ritornare a casa e morire, non senza essere nel frattempo rinsavito. Un anno dopo, vecchio e malato, morirà anche il suo autore, Miguel de Cervantes, la cui esistenza fu anch'essa abbastanza avventurosa: visse a Madrid, poi a Roma; partecipò alla battaglia navale di Lepanto contro i Turchi (saranno contenti quelli che non vogliono la Turchia in Europa e lottano contro il Mostro islamico!); fu ferito e mal curato; visse cinque anni in prigione, nella roccaforte ottomana di Algeri; uscì dietro pagamento di un forte riscatto; si dedicò al teatro; ebbe un'intensa relazione sentimentale con un'attrice, e una figlia (ma sposò poi una nobildonna); esattore fiscale, finì in carcere per bancarotta; ne uscì; accusato di omicidio, fu mandato assolto; legato al conte di Lemos, quando questi divenne viceré di Napoli, non gli fu dato di seguirlo e le sue affannose aspirazioni di carriera furono definitivamente frustrate. E in mezzo a tante vicende, scrisse commedie, romanzi pastorali, novelle picaresche, poemetti satirici, e ovviamente, il *Don Chisciotte*, che

* *Don Chisciotte e le radici d'Europa*, «Left Wing», 17 gennaio 2005.

allo sfaccendato lettore, in uno strambo e riluttante prologo, presenta «come un giunco marino, spoglio d'invenzione, misero di stile, scarso di concetti, mancante di ogni erudizione e dottrina, senza postille al margine, e senz'annotazioni al fine del libro, di che vedo ricche le altre opere, tuttoché favolose e profane, e zeppe di sentenze di Aristotele, di Platone, e di tutto lo sciame dei filosofi».

Questo libro sghembo, la Spagna lo ha celebrato in pompa magna, con apposita commissione, e un fitto calendario di manifestazioni. Madrid, Dallas, Città del Messico, Parigi, Bruxelles, Oran, San Pietroburgo, per fare qualche nome, hanno ospitato esposizioni e congressi, dibattiti e concerti, tutti dedicati alla figura di Don Chisciotte – che se il cavaliere avesse voluto girarle tutte in sella al suo valoroso Ronzinante non sarebbe bastata una terza parte del romanzo per raccontarlo.

Ora che abbiamo formulato la proposta, dobbiamo però dare la motivazione. Che, veramente, è ovvia. Perché non si tratta solo di fortuna critica o letteraria. Con il *Don Chisciotte* nasce il romanzo moderno, quel genere di libro, cioè, che può divertirci o darci da pensare o coinvolgerci fino alla più totale immedesimazione, ma che – a differenza di altri generi di Libri, più maiuscoli – non ha mai chiesto che si ammazzasse in suo nome. E non lo ha fatto per una buonissima ragione, che dovremmo far nostra: l'ironia. Quell'ironia che non consente solo di scambiare per mostri dei mulini a vento o di fare di una giovane contadinotta, Aldonza, una splendida dama, Dulcinea, ma di scrivere e prendere le distanze da ciò che si scrive, e mescolare idealismo (del cavaliere) e materialismo (di Sancio Panza), e poi variare le prospettive, e modificare i registri narrativi, e prendersi gioco della stessa figura dell'autore, e addirittura, con la più spericolata e moderna delle mosse letterarie, dare a Chisciano, divenuto Chisciotte, la possibilità di leggere nella seconda parte del romanzo le sue stesse avventure narrate nella prima!

È questa ironia, arma preziosa contro ogni genere di cipiglio, intellettuale o politico, morale o religioso, che ha permesso pure – non sorprenda il balzo – di lanciare un concorso internazionale (Libia, Siria, Egitto, Giordania i paesi coinvolti) per l'illustrazione della versione araba del romanzo, già tradotta da Abd El-Rahman Badawi. Auguri al vincitore. Come si vede, armati del *Don Chisciotte*, un Islam moderato lo si può incontrare.

Islam*

Il tema del rapporto fra Islam e democrazia è destinato a occupare a lungo l'agenda politica mondiale. Per il momento, esso viene istruito nei termini seguenti. I paesi occidentali sono paesi liberal-democratici; i paesi islamici, in maggioranza, non lo sono. Nei paesi islamici si è diffuso (prima l'integralismo, poi) il fondamentalismo, che alimenta il terrorismo e rappresenta una minaccia per i paesi occidentali. Vi è un nesso fra fondamentalismo e assenza di diritti civili e di democrazia. Bisogna contrastare il fondamentalismo, e bisogna esportare la democrazia. E una cosa aiuta l'altra.

Nel dibattito pubblico, queste proposizioni, rese qui a bella posta in forma sufficientemente anodina, non sono di solito contestate, se non da frange politiche estreme (poco importa se di destra o di sinistra). Trascureremo quindi di considerare posizioni che per esempio comincino col domandarsi se è mai democrazia questa che... eccetera eccetera. La risposta sarà: può darsi di no, ma per il momento è il meglio che c'è sulla piazza. Trascureremo pure di considerare posizioni del genere: il fondamentalismo non è la vera minaccia; la vera minaccia è... eccetera eccetera. Queste posizioni debbono potersi avvalere di comode ipotesi *ad hoc*, circa la natura e gli scopi del terrorismo islamista, ipotesi tutte riconducibili all'idea che il terrorismo sia usato da... eccetera eccetera. Le ipotesi *ad hoc* sono per definizione inconfutabili, e dunque potremo lasciarle perdere – insieme con le posizioni che ad esse si appoggiano.

Sgombrato il campo da tesi estremiste o preconcepite, sembra che da discutere rimanga solo la questione di come vada condotta l'azione di contrasto del terrorismo islamista, o di quali forme debba assumere l'esportazione della democrazia. Sembra cioè che sia solo una faccenda di metodi e di mezzi: può essere assicurato dai governi occidentali un livello accettabile di sicurezza, nel rispetto dei principi di civiltà giuridica propri dell'Occidente? Oppure: a quali condizioni è lecito, se è lecito, esportare con le armi la democrazia? Quel che hanno di caratteristico domande come queste è però che in linea di principio esse sono già decise. Non può infatti avere alcuna giustificazione una difesa della democrazia (o una strategia offensiva) che ne calpesti i principi. Se dunque

* *Plaidoyer pour la philosophie*, «Left Wing», 3 ottobre 2005.

esse di fatto si aprono a un ventaglio di possibili risposte, vuol dire che la loro formulazione poggia su ragioni surrettizie: le questioni di fatto si decidono in base ai fatti, e le questioni di principio in base ai principi. Mescolare le une e le altre è solo cattiva retorica, o cattiva ideologia.

Una questione veramente pregiudiziale pare invece che sia sollevata quando ci si domanda se l'Islam sia in generale compatibile con la democrazia. Se infatti una tale compatibilità fosse negata, qualcosa nel lotto di proposizioni da cui abbiamo cominciato dovrebbe essere sicuramente riveduto. Che senso avrebbe, infatti, esportare la democrazia in paesi la cui cultura fosse incompatibile con una costituzione politica democratica? Analoga, anzi più grave contraddizione si riscontra quando la tesi dell'incompatibilità fra Islam e democrazia viene affiancata all'affermazione circa il valore universale della democrazia. Chi sostiene che l'Islam non è compatibile con un regime di vita democratico nega per ciò stesso il valore universale della democrazia. Ne viene anche che non si può senza contraddizione sostenere l'inferiorità culturale dell'Islam, in ragione della sua incompatibilità con la democrazia, e la superiorità dell'Occidente, in ragione del valore universale della democrazia. Eppure una certa idea del confronto dell'Occidente con l'Islam poggia proprio su questa contraddizione.

Tolta la quale, non scompaiono ovviamente i contrasti reali, ma emerge finalmente il vero nodo teorico. L'esercizio dell'universale (della democrazia) è un esercizio particolare (per lo più: dell'Occidente). Finora, è parso che affermare tale nesso equivalga senz'altro a negare il valore universale, e che per affermare senz'altro il valore universale bisogna negare che vi sia un nesso essenziale con il particolare. L'una e l'altra cosa non richiedono un particolare sforzo di pensiero: si guarda alla sua origine, e si nega che la democrazia abbia portata universale; si guarda alla sua forma, al suo *télos*, e si nega che la democrazia significhi occidentalizzazione. Difficile è tenere insieme le due cose: per non compromettere la democrazia, e non negare l'evidenza. Difficile, e tuttavia indispensabile: senza un pensiero che si provi a farlo, lo scontro difficilmente può essere evitato. Ma non sarebbe uno scontro di civiltà, casomai di opposte e diverse (e diversamente responsabili) inciviltà. (Postilla: è vero che i problemi del mondo non si risolvono pensando. Ma nella vostra vita vi affidereste a soluzioni che non siano meditate? Eppure, a volte si ha l'impressione che questo stia accadendo).

Italiani*

In un saggio di qualche anno fa, Giorgio Agamben si interrogava intorno alla decisione, così fondamentale per la cultura italiana, di «abbandonare il progetto poetico “tragico” per un poema “comico”». A prendere questa decisione fu com'è noto Dante, che lo annunciò in una celebre lettera a Cangrande con queste parole: *Incipit comoedia Dantis Alagherii florentini natione non moribus* («Comincia la commedia di Dante Alighieri, fiorentino di nascita, non di costumi»). Che una simile decisione non fosse affatto ovvia lo dimostra, secondo Agamben, anzitutto l'incomprensione in cui il titolo cadde già pochi anni dopo la morte del poeta. Che questa decisione fosse poi gravida di conseguenze per la formazione del “carattere” degli italiani lo mostra il fatto che l'esperienza del tragico è rimasta esclusa dal novero delle forme politiche e culturali, artistiche e filosofiche in cui gli italiani si sono formati come nazione. A differenza delle altre tradizioni europee, che hanno riconosciuto nel tragico una categoria fondamentale dell'estetica, dell'etica, della politica e finanche della religione, gli italiani paiono essere un popolo senza tragedia. E anche quando ci finiscono dentro, pare vogliono fare di tutto per non riconoscerla.

In un breve studio sull'immarcescibile mito degli italiani “brava gente”, a proposito di antisemitismo e legislazione razziale, David Bidussa si domandava ad esempio come mai «tutti noi italiani investiamo una quantità non indifferente delle nostre energie intellettuali ed emozionali nel dire che non è vero o, in subordine, nell'affermare che, se si produsse una legislazione razzista, non ci fu mai un italiano razzista». Già: come mai? Forse una risposta è proprio nella scelta di Dante per la *comoedia*. Agamben notava che tale scelta implica «una presa di posizione rispetto a una questione essenziale: la colpevolezza o l'innocenza dell'uomo di fronte alla giustizia divina». Scegliere il tragico significa costruire i grandi conflitti esistenziali e i più spinosi dilemmi etici nella forma della colpevolezza del giusto: è questa che innesca la tragedia. Risolversi invece per il comico significa pensare la condizione umana nella forma della giustificazione del colpevole. Mentre l'eroe tragico sopporta il peso di una responsabilità che supera persino le sue colpe

* *La vera malattia dell'Italia*, «Left Wing», 23 maggio 2005.

personali, il personaggio della commedia è liberato persino dal peso delle sue proprie colpe. In una cornice cristiana, la concezione tragica poteva sopravvivere solo insieme al senso spiccato di una colpa non personale, ma radicata nella natura umana: il peccato originale.

Il peccato originale è il concetto più resistente a una traduzione moralistica (ed è infatti tra tutti i teologumeni il meno presente nella coscienza degli italiani, certo molto meno presente del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria). Il peccato originale trascende la sfera personale, pur corrompendo la natura umana. Ma Dante, continuava Agamben, ha lasciato in eredità alla cultura italiana una creatura scissa non fra natura macchiata dalla colpa e persona innocente, bensì «fra natura innocente e persona colpevole», di modo che la colpa non fosse mai così radicata nel profondo della natura umana da non poter esser tolta. Con vergognosa fronte, certo: ma tolta. Quanto all'eroe tragico, lui non si vergogna, perché non ha nulla di cui vergognarsi: è colpevole, ma giusto. Il personaggio comico, al contrario, è colpevole, ma al fondo innocente, e dunque non deve celare le proprie vergogne.

Ora, il rapporto degli italiani con la vergogna sarebbe un capitolo da studiarsi con la massima attenzione, e forse pronto a riservarci delle sorprese. Con prudenza, certo, poiché ogni ricerca intorno all'ideologia e al carattere di una nazione, alla sua fisionomia civile e pubblica, alla formazione dei suoi "luoghi comuni", comporta ovviamente una buona dose di semplificazione (e il rischio di caderci, in quei luoghi comuni). Ma certo la banalizzazione del sentimento della vergogna nei costumi degli italiani ha un che di "comico" – di antitragico. Gli italiani riescono simpatici e invadenti, e l'una e l'altra cosa perché di vergogna paiono averne ben poca. Non è un caso se Mike Bongiorno, per il quale qualcuno pensa a uno scranno di senatore a vita, sia passato alla storia del costume nazionale per le sue *gaffes* (e nella *Fenomenologia di Mike Bongiorno*, Eco sottolineava il fatto che il presentatore non dava mai mostra di vergognarsi di essere ignorante). Ed è ancora per questo che riesce così facile in Italia (solo per fare un altro piccolo esempio) parlare della politica in termini calcistici, o del calcio in termini politici: nell'uno e nell'altro caso, non se ne ha vergogna. Così come non si ha vergogna dei giri di valzer cui ci ha abituati la politica trasformistica delle classi dirigenti italiane, né a buttarla sul ridere coi Grandi della terra.

Un'ultima cosa però: *Florentini natione, non moribus*, scriveva Dante nella lettera, mostrando l'altro lato del nostro rapporto con la nostra identità: l'essere sdegnosamente anti-italiani. Lato opposto ma speculare, con il quale ci si rifiuta di abitare il luogo comune, ma anche, ahimè, di cambiarlo.

Laicismo*

Pierluigi Battista, di ritorno dal suo viaggio nelle inquietudini del laicismo contemporaneo, aveva un dubbio: «L'etica laica della tolleranza non rischia così di trasformarsi nella retorica intollerante del laicismo che mette la museruola alle religioni?». Malauguratamente, l'autore dell'inchiesta non forniva esempi di italica museruola, ma imbastiva comunque il filo del laicismo «stentoreo» con la legge sul velo in Francia, la legge sul matrimonio di Zapatero e la bocciatura europea del quasi-commissario Buttiglione. Tutt'al più, qui in Italia, ci sarebbero rumorose levate di scudi quando è di turno il laico che tentenna – si tratti di Mieli che solidarizza con il filosofo gallipolino, di Galli della Loggia che dialoga con Ratzinger, di Amato che tenta di scongiurare i referendum sulla legge 40, o infine di Battista medesimo, che fa le sue inchieste.

Ma anche così, il quadro che dipinge è netto: vi è da un lato il laico pensoso, serio, preoccupato della secolarizzazione atea della società e della invadente tecnicizzazione della vita, e dall'altro il laico burbanzoso e un po' ottuso, che non si cura di quel che accade nei laboratori o nelle camere da letto. Questi procede al passo con i tempi, baldanzoso e aggressivo, quello invece medita sul destino dell'uomo e un po' rincula. Appartenendo a quest'ultima schiera, Battista elencava allarmato tutte le preoccupazioni del laico che rincula. Eccole. Primo: l'identità culturale dell'Europa e la mancata menzione delle radici cristiane nella costituzione; secondo, i valori cristiani come “contrafforti” culturali contro il terrorismo islamico; terzo, l'unione tra gay che minerebbe la stabilità dell'istituto matrimoniale; quarto, «la pretesa di onnipotenza prometeica della scienza» in faccende in cui ne va dell'origine stessa della vita.

* *L'Occidente odiato dagli islamisti*, «Left Wing», 15 novembre 2004.

Ora, poiché non bisogna trasformare il laicismo in un dogma, né si debbono affrontare i problemi con indifferenza e alzate di spalle, sarà bene dare prova di meditata ragionevolezza e procedere distinguendo.

È difficile, per cominciare, fare della vicenda delle radici cristiane un segno di intolleranza laicista visto che, tra i «cristiani», dubbi sulla loro esplicita menzione sono serpeggiati almeno quanto fra i laici. E non c'è alcuno sciatto indifferentismo nel ricordare che se c'è un tratto che contraddistingue e nobilita l'Europa è proprio il suo non identificarsi con questa o quella sola radice. Quanto invece alla religione come scudo contro l'Islam, siamo proprio sicuri che il laico riflessivo sia quello che si cala di buon grado dentro un simile scontro di civiltà? E non è forse vero che, da parte sua, il terrorismo islamista attacca l'Occidente laico e secolarizzato, molto più che l'Occidente cristiano? Qual è l'identità che dobbiamo dunque difendere, come Occidente? E non è vero pure che a questa identità laica appartiene (per fortuna) la fine di ogni discriminazione nei confronti degli omosessuali?

A proposito del voto su Buttiglione, Galli della Loggia ebbe la delicatezza di ricordare che la disapprovazione dell'omosessualità è comune a tutte le grandi religioni del libro: ebraismo, cristianesimo e islamismo, sicché la decisione del Parlamento metteva al bando (nientemeno!) «i tratti fondamentali dell'antropologia dell'intero monoteismo». Ebbene, è da fanatici laicisti pensare che, allora, tanto peggio per quei tratti? Suona fanatismo o invece pieno e franco e liberale riconoscimento dei diritti dell'individuo? Oppure dobbiamo pensare che una simile rivendicazione appartiene a quella pericolosissima equazione desiderio=diritto che Ferrara e Caffarra, Caffarra e Ferrara intendevano spezzare? Guai a pensare, ammonivano, che l'individuo sia assoluto! Hanno ragione. Il punto è però se sia relativo, come crediamo, agli altri individui, o se invece non lo sia al Totalmente Altro (e ai suoi gerarchici rappresentanti in terra).

Di ben altro spessore è infine la questione posta dalle tecnoscienze della vita. Qui vorremmo solo domandare se dipingere uno scenario frankensteiniano aiuti a ragionare laicamente. E se sia in ogni caso la proibizione il rimedio più efficace, visto che la ricerca sulle staminali va avanti in Italia nonostante la legge 40: basta importare il "materiale" dall'Australia e il gioco è fatto. E poi, il dominio della tecnica farà anche paura, ma rispetto agli altri domini che l'uomo ha conosciuto, finora

non si è rivelato il peggiore. Stiano poi tranquilli gli apocalittici: non tutto ciò che è almeno in linea di principio possibile, grazie alla tecnica, è per ciò stesso anche immediatamente realizzabile. Rammentarlo può servire a evitare che si agitano inutilmente lontani spauracchi, del tutto speculari, peraltro, alla *hybris* scientifica che intendono avversare, e si perdano di vista i problemi reali e pressanti della nostra attuale forma di vita. (Sarà un laico e ragionevole riformismo, questo?).

Legittima difesa*

Con 244 voti a favore e 177 contro, l'articolo 52 del codice penale è stato modificato. In base alla nuova legge, è autorizzato il ricorso a un'arma legittimamente detenuta per la difesa della propria o dell'altrui incolumità, quando sia violato il proprio domicilio, e anche per la tutela «dei beni propri o altrui, quando non vi è desistenza e vi è pericolo di aggressione» da parte dell'offensore. La disposizione viene estesa anche ai casi in cui l'aggressione sia portata «all'interno di ogni altro luogo ove venga esercitata un'attività, commerciale, professionale o imprenditoriale». In pratica, cade il principio della proporzione tra offesa e difesa, o più precisamente: si considera che la proporzione sussista sempre.

Nel notiziario della Lega Nord, la forza politica che più di ogni altra ha voluto la riforma, lo spirito della nuova disposizione viene colto così: finalmente, «dopo anni di proteste e di ingiustizie chi si difenderà perché aggredito in casa sua o nel luogo di lavoro da delinquenti, ladri e stupratori non passerà [...] sul banco degli imputati come aggressore». Se questo in passato è troppo spesso accaduto, è per colpa delle «interpretazioni della magistratura». L'idea è che c'è poco da interpretare: quando il malfattore è in casa (ma anche nel capanno degli attrezzi), non si può mica discutere, convincere o esortare. Sparare non è l'*estrema ratio*, è la *ratio*. L'onorevole leghista Carolina Lussana, illustrando il principio, ha portato l'esempio della donna sorpresa in cucina dall'assaltatore e costretta a difendersi con il mattarello. In effetti, se non vi è ec-

* *Le posate della legittima difesa*, «Left Wing», 30 gennaio 2006.

cesso di difesa, il mattarello o la pistola stanno sullo stesso piano, e sullo stesso piano stanno anche, se vi è pericolo di aggressione (e sempre che i magistrati, questi causidici, non vogliano mettersi ad interpretare pure la percezione del pericolo da parte della vittima!), l'offesa alla propria incolumità e il furto di una torta di mele. Rispondendo a obiezioni e critiche l'onorevole Lussana ha riconosciuto che «la tutela dell'ordine e della sicurezza spetta allo Stato, ma – ha aggiunto – è legittima l'autotutela quando lo Stato, in prima battuta, non può reagire e questo avviene ovviamente quando delinquenti mettono in atto improvvisamente aggressioni brutali». Insomma, lo Stato viene dopo: in prima battuta, ci pensa il cittadino. E se ci pensa lui, decide lui se sparare oppure no.

Ora, garantire la sicurezza dei propri cittadini è un compito fondamentale dello Stato: la prima ragione della sua esistenza. I grandi pensatori politici moderni ragionavano così: nello stato di natura ognuno si fa giustizia da sé. Se bisogna uscirne, è perché lungi dal garantire maggiore sicurezza, questa condizione non fa che moltiplicare l'insicurezza, il pericolo di morte violenta. Dunque ci vuole lo Stato (*l'imperium rationis*, lo chiamava Hobbes), cioè un'istanza terza che si interponga fra gli uomini, prenda su di sé i compiti di difesa chiedendo in cambio, da parte di ciascuno, l'obbedienza ai doveri della cittadinanza. Quanto più è estesa l'interposizione, tanto maggiore è la difesa. Ne viene, per converso, che ogni ampliamento delle condizioni in cui la sicurezza individuale è affidata al singolo cittadino rappresenta una perdita secca di legittimità dello Stato.

Ma c'è un altro aspetto, più generale, che vorrei richiamare brevemente. Se la legge considera proporzionata qualunque reazione all'offesa, se la legge cancella la fattispecie dell'eccesso di difesa, è perché considera che in caso di aggressione qualunque reazione, anche la meno meditata, anche la più impulsiva, sia legittima. La precedente disciplina chiedeva ragionevolezza nel proporzionare la reazione; ma la ragionevolezza prende tempo: la nuova disposizione suppone che la condizione dell'agredito sia tale per cui non vi è spazio né tempo per ragionamenti di sorta. Ora, l'antropologia ritiene che una caratteristica fondamentale della specie umana sia la capacità di trattenere la reazione e differire la risposta. Tra l'appetito e la sua soddisfazione il leone non sa interporre nulla, l'uomo la cottura (e la cultura, che nasce di lì). Le forchette ci sono per quello, perché come uomini sia-

mo in grado di mettere una distanza fra l'impulso e il suo oggetto, di mediarlo (e così, aggiungeva Hegel, di formarlo e lavorarlo). Ne viene, per converso, che ogni ampliamento delle condizioni in cui si ritiene che la reazione non possa non essere immediata, ha il valore di una perdita secca di valore per ciò che è propriamente umano.

Ovviamente, la specie non è a rischio per colpa dell'articolo 52, ma la cultura politica e giuridica del nostro Paese un po' sì. Specie se coloro che rivendicano con entusiasmo di aver portato a casa un'altra riforma ritengono di avere così difeso i diritti di libertà dell'individuo. Parlano di diritto, nel punto in cui la mediazione giuridica viene ridotta a scrupolo garantista di certi magistrati di sinistra. E si saluta una vittoria, nel giorno in cui si sancisce una sconfitta: non di una parte politica rispetto a un'altra, ma della essenziale politicità umana.

Infine: le forme moderne della mediazione razionale sono da ripensarsi un po' ovunque, e il diritto e la politica, luoghi per eccellenza della mediazione, scontano indubbiamente un deficit di legittimità; ma non è una soluzione mettere una pistola in mano ai cittadini, e autorizzarli a sparare.

Lessico politico*

Siamo qui per i dieci anni di Italianieuropei. Dieci anni fa, poco più, in un'antologia dal titolo problematico, *Oltre la politica*, venivano raccolte dal curatore, il filosofo Roberto Esposito, un certo numero di riflessioni sulla politica di pensatori europei del Novecento. Il loro filo conduttore era la necessità di pensare la sempre più evidente «afasia del nostro lessico politico». Nell'introduzione, Esposito citava uno sconsolato pensiero di Hannah Arendt, maturato alla vigilia di uno dei momenti più terribili della storia europea, nel '37. La Arendt diceva così: «Possiamo prendere tutti i termini, tutte le espressioni del nostro vocabolario politico, e aprirli; al loro interno, troveremo il vuoto». Diceva proprio così: il vuoto.

* *Il contrario della politica*, «Left Wing», 27 gennaio 2008.

Le cause di questo svuotamento, di questa «sensazione di vuoto», di questo «prosciugamento semantico del vocabolario politico» non sono poche, com'è chiaro. E sono cause di diverso momento. Di lungo e di breve periodo. Ma la più evidente, la più corposa, la più generale, può forse essere indicata nei termini di un progressivo restringimento dell'ambito stesso dell'agire politico. La filosofia politica annaspa anzitutto perché annaspa il suo oggetto, la politica. E i suoi spazi si restringono perché altri spazi si allargano, e altre forze e altri soggetti cercano di prenderne il posto. Può sembrarci paradossale mettere oggi la cosa in questi termini. Perlomeno in Italia, dove continua a riuscire prevalente solo e soltanto l'impressione esattamente opposta: che di politica ve ne sia troppa, che la politica invada dimensioni che non le sono proprie, che medi tra istanze e si interponga in ambiti che dovrebbero invece regolarsi da sé. Eppure il paradosso è solo apparente e questa impressione, il fatto stesso che si produca e si imponga sempre e solo questa impressione, è segno piuttosto di impotenza che di prepotenza della politica. La quale ha infatti sempre più il passo affannoso di chi rincorre (e perciò magari sbaglia), non quello di chi detta i tempi. E l'apparente ipertrofia copre e nasconde, cerca cioè di compensare proprio la crisi della decisione politica, il discredito dei luoghi deputati, la perdita di autorevolezza delle parole che dovrebbero contribuire a costruire in termini politici il senso pubblico e condiviso del Paese.

Se perciò si guarda in campo lungo, se si porta sulla crisi italiana la considerazione – come voleva Hegel – dello “storico pensante”, se si prova a saldare insieme la cronaca con la storiografia e la teoria, si vedrà senza troppa difficoltà che negli ultimi dieci-quindici anni l'Italia ha accusato anzitutto un deficit, non un *surplus* di politica. E ha accusato una perdita, non un incremento di peso. Spesso gli eventi, tanto sul piano non più effimero dell'immagine, della comunicazione e del linguaggio, quanto su quello della credibilità complessiva della disponibilità di risorse politiche da impiegare nel governo del Paese, recano purtroppo un segno negativo, non un segno positivo. Naturalmente simili segni possono e anzi debbono essere ricercati anche altrove, in fenomeni la cui portata e il cui significato trascende la cronaca, benché non manchino di impregnare fortemente l'attualità. Si pensi, solo a titolo di esempio, al gran parlare che si fa dei valori, al punto che fra

poco – mi si consenta lo scherzo – i papà diranno che vogliono bene ai loro figli non per altro, non perché sono i loro figli, ma perché credono nel valore della figliolanza. Io penso, e non sarebbe difficile darne in sede storico-filosofica qualche dimostrazione, che tra tutte le parole con cui gli uomini hanno storicamente indicato ciò che è per loro un bene oppure un reale e vero interesse, la parola “valore” sia la più lisa, la più metafisicamente compromessa e soprattutto la più intrattabile politicamente, con effetti di spolticizzazione che finiscono con l’investire questioni che non sono affatto prive di senso politico e per le quali anzi la risposta è o dovrebbe essere data in termini di politiche pubbliche, non di esortazioni morali o di proclamazioni valoriali.

Qui c’è dunque un compito della politica, e non si tratta di un compito residuale, poiché non è vero affatto che compito della politica, in una società liberaldemocratica, sia quello di occuparsi semplicemente di quel che resta dopo che sono state sottratte ad essa tutte le questioni etichettate e virgolettate come eticamente sensibili, per il fatto appunto che in esse sarebbero in gioco valori indisponibili. No, il compito è al contrario quello di sottrarre il più possibile tali questioni alle ipoteche valoriali, riconducendole, tramite la critica, al loro significato pratico pubblico. E quel che vale per l’etica vale anche (e forse la cosa è persino più urgente) per il momento tecnico o per quello economico. Democratico non è affatto il nome con il quale ci si sbarazza del maggior numero di questioni possibili, per rimetterle lavandosene le mani ora alla coscienza morale, ora alla competenza tecnica, ora all’agente economico – tutti soggetti che, si badi bene, possono fra loro confliggere anche aspramente, ma almeno in una cosa sono concordi: nel pretendere, cioè, e nel ricercare l’irresponsabilità politica. Ma democratico è proprio il contrario: è il nome con il quale ci si occupa del maggior numero di questioni possibili compatibilmente con il fatto che tali questioni sono di tutti e insieme di ciascuno, di tutti insieme e di ciascuno per sé. Nell’intersezione, nell’incrocio di queste due dimensioni. Non dell’una sola, o solo dell’altra. Non dell’una sola, a scapito e a danno dell’altra.

Ma che vi siano questioni di tutti: questo è il compito ineludibile della politica che deve essere sempre di nuovo rivendicato e guadagnato nell’orizzonte della democrazia. Che vi debba essere una cura comune delle istituzioni, una cura comune delle regole condivise, una

cura comune dell'*ethos* civile del Paese, una cura comune del senso della cittadinanza, una cura comune dell'interesse nazionale, questo non è affatto marginale, né è condannato a scomparire come residuale in un clima di contrapposizione reciproca, di sterile coazione a ripetere, che ci e si condanna alla paralisi mentre – come si dice – tutt'attorno il mondo si muove sempre più in fretta.

È vero: come agli automobilisti va misurato il tasso di alcolismo nel sangue, così ai filosofi e agli intellettuali in genere bisognerebbe sempre controllare il tasso di idealismo che circola nelle loro parole. Può darsi infatti che io ne stia abusando. Ma bisognerà pur cominciare una buona volta ad accordare quel che si fa e quel che si dice, l'individuazione dei temi di interesse generale e i comportamenti conseguenti. Finché infatti quel che si fa e quel che si dice non si accordano, si produce quel che si vede: irrequietezza, scontentezza, insoddisfazione. Non sono parole mie, ma di Antonio Gramsci. Si produce – diceva Gramsci – una generale e profonda ipocrisia, per cui ai mali del Paese si cerca una causa fittizia, «che non giustificando e non spiegando non permette nemmeno di vedere quando l'irrequietezza stessa finirà».

Così concludeva Gramsci, nei *Quaderni*, e non è, a dir la verità, che io oggi sappia dir meglio quando l'irrequietezza finirà. Ma se è vero, come afferma il sociologo tedesco Ulrich Beck, che europeizzare significa fare «una politica nuova», quel che noi oggi dobbiamo auspicare, in Italia, è anzitutto che si faccia di nuovo politica. E l'augurio di tutti è che, anche sul versante della teoria e della proposta culturale, la Fondazione Italianieuropei serva, continui a servire anche a questo.

LibertArte*

Chissà se il sindaco di Napoli, Rosa Russo Iervolino, era consapevole di toccare uno dei problemi più ardui dell'estetica contemporanea, quando, interpellata dai cronisti che volevano sapere cosa ne pensasse della apertura a Napoli, il 2 agosto 2007, della mostra *Vade Retro. Arte e omosessualità*, censurata a Milano per volere della Moratti, ha risposto:

* *Arte e gay. I sindaci e la censura*, «Il Mattino», 18 luglio 2007.

«Voglio visionare il catalogo. Per me il criterio da seguire è uno solo, valutare se si tratta di opere d'arte o meno». A parte la difficoltà di valutare sulla base del solo catalogo, si rimane con la curiosità di conoscere i criteri ai quali la Iervolino si atterrà per fare la sua accorta valutazione. È un bel po', infatti, che la critica si affatica sul problema. Una delle opere più note della scultura contemporanea, *Uccello nello spazio*, di Costantin Brancusi, viaggiò per mare, nel '26, alla volta di New York. Al doganiere che, in porto, lo interpellò su quello strano oggetto senza piume e senz'ali, Marcel Duchamp, che l'accompagnava, non riuscì a spiegare che proprio di opera d'arte si trattava. Non ci fu verso. E siccome la legge americana tassava diversamente la semplice merce e le opere d'arte, Duchamp fu costretto a sborsare un mucchio di dollari in più per scaricare l'opera – salvo poi rivalersi vincendo un clamoroso processo che durò circa due anni.

Da allora, ma in verità già da molto prima, dura il processo all'arte contemporanea, e non se ne viene a capo. Il fatto è che una parte significativa dell'arte contemporanea gioca proprio con la possibilità che ne venga definito a priori il campo, il che significa che rinuncia programmaticamente all'idea che vi sia qualcosa – un certo contenuto tematico, una certa perizia tecnica, una certa sapienza formale, un certo valore espressivo – che con la sua presenza trasformi d'incanto un mero oggetto in un'opera d'arte. In un certo senso, è sempre stato così. A meno che non si creda che esista una ricetta che come il tocco di re Mida muti in arte tutto ciò a cui si applichi, bisogna convenire che l'attribuzione di valore artistico non ha mai potuto procedere pacificamente. Fino all'Ottocento, però, i circuiti di legittimazione dell'opera d'arte erano assai meglio riconoscibili, in grazia di una tradizione e di una comunità che poteva ritrovarsi in un canone largamente condiviso. Poi, non più. Il giudizio hegeliano, secondo il quale l'arte ha ormai «carattere di passato», è divenuto vero. E cioè, banalizzando: è molto più facile oggi che un popolo si riconosca come popolo e come comunità per i suoi cantanti o per i suoi calciatori, che non per i suoi artisti (un corollario di questa situazione è la descrizione di un goal come di un capolavoro).

Gli artisti hanno perciò acquistato una libertà prima insospettata: possono produrre oggi opere brutte, ma al contempo artisticamente valide perché appassionanti, appariscenti, interessanti, provocatorie, scioccanti, oscene, spettacolari, o anche semplicemente

nuove. Censurare questa libertà significa negare il modo stesso in cui funziona l'espressione artistica oggi, né potrà mai essere un sindaco – neanche nella città di don Benedetto Croce – a tracciare la linea di demarcazione tra ciò che è arte e ciò che non lo è.

Perché magari accade il contrario, che proprio l'intervento censorio procura all'artista uno dei pochi titoli di validità che oggi sembrano aver corso. Questa libertà ha infatti un suo rovescio: l'arte, che non vuol soggiacere ad alcun fine esterno, rischia di essere soltanto fine a se stessa. Può darsi che sia il caso delle opere che saranno esposte a Castel Sant'Elmo, ma censurarle dimostrerebbe esattamente il contrario.

Libro*

Quando anni fa la Feltrinelli aprì una libreria a Salerno, città di circa 150.000 abitanti, di librerie ce n'erano, a voler esser generosi, tre o quattro, non di più. Oggi che Feltrinelli è la libreria più frequentata della città, cresciuta anche per numero di abitanti, sono arrivate anche la libreria Guida e la libreria Gulliver, ma un paio delle librerie di allora hanno chiuso, e la periferia è ancora il regno (si fa per dire) delle cartolibrerie.

Quando Feltrinelli aprì, in città i libri si acquistavano alla Libreria Internazionale, la più fornita. Oggi, la Nuova Libreria Internazionale è ancora lì, ma vivacchia a stento. Hanno spostato un paio di banconi, vendono testi universitari, ma dalle vetrine all'illuminazione, dall'età dei commessi a quella del registratore di cassa, tutto dice che la libreria è spacciata. C'era poi la libreria Carrano di via Mercanti, nel cuore della città vecchia. Lì un anziano libraio si muoveva ancora come un raddomante tra i libri, sistemati secondo un ordine invisibile. Oggi quella libreria non c'è più, e tra i libri degli scaffali Feltrinelli i clienti possono curiosare liberamente, spiando cartellini e fascette.

Quando Feltrinelli aprì, giovanotti come me esultarono. Finalmente potevo girare da solo tra le ultime novità librarie, prendere un libro e sfoglarlo, e guardarne un sacco tutti insieme, disposti in un ordine

* *Le nuove librerie della città vecchia*, «Left Wing», 24 aprile 2006.

chiaro e comprensibile. Ma con mia somma meraviglia i vecchi frequentatori della libreria Carrano non erano affatto entusiasti del nuovo negozio: avevano difficoltà a immaginare di scambiare quattro chiacchiere con i commessi, esperti della disposizione merceologica molto più che della merce. Quanto a Carrano, resistette un paio di anni, se ben ricordo, come consulente della nuova Feltrinelli; poi, andò via.

Non so bene perché racconto questa piccola storia di libri e librerie. So che mi torna in mente leggendo del primo sciopero nella storia del gruppo Feltrinelli, alle prese con il rinnovo del contratto. I punti di frizione vanno dai bassi salari alla carenza di organico, dalla forte flessibilizzazione dei nuovi assunti con contratti a termine alla organizzazione dei tempi di lavoro. Ma sul blog nato per sostenere e organizzare la mobilitazione in tutta la catena di librerie, village e megastore Feltrinelli/Ricordi si denuncia anche la progressiva dequalificazione professionale degli addetti, non più librai ma commessi, non più richiesti di consigliare libri, ma solo di sistemarli sugli scaffali. Come se il libro fosse una merce qualunque.

Il libro non è una merce qualunque. Ma non è neppure un oggetto sempre uguale a se stesso, oggi come ottanta generazioni fa. Sono accadute un mucchio di cose, prima che il libro diventasse un prodotto editoriale. E non si tratta solo dell'invenzione della stampa. Si tratta per esempio dell'invenzione degli indici o dei cataloghi, del rimpicciolimento dei caratteri e dell'uso delle abbreviazioni, della cucitura delle pagine e della copertina flessibile, tutte cose per importanza dei loro effetti paragonabili quasi all'invenzione della scrittura alfabetica, cose accadute intorno al XII secolo che resero per la prima volta possibile l'uso privato del libro al fine «profano» della conoscenza.

Prima, il libro somigliava alla vetrata di una chiesa gotica. Prima, leggere significava declamare o cantilenare, e le parole erano pensate come cibo, e i medici potevano consigliare di leggere come oggi consigliano di camminare dopo i pasti. Prima, i libri non avevano paragrafi, titoli e sottotitoli e non si usavano le virgolette. Prima, leggere significava fare la vita del monaco, e non aveva molto senso distinguere la preghiera dallo studio. Prima, una Bibbia pesava diversi chili e non si poteva certo tenere sotto il braccio – molto dopo, nelle Feltrinelli si sarebbe deciso di applicare uno sconto per ogni chilo di libri acquistati.

Ivan Illich ha raccontato tutte queste cose in un saggio, *Nella vigna del testo* (la pagina è, in latino, un filare di viti), dedicato appunto alla nascita del *testo libresco*. Vi si impara fra l'altro che «la lettura libresca classica di questi ultimi quattrocento anni non è che uno dei parecchi modi di usare le tecniche dell'alfabeto», modo da cui dipende la nascita della cultura, della scienza e della scuola così come li conosciamo oggi. Dipende la possibilità di discutere di un libro in un caffè, di farne oggetto di consultazione scientifica, di costruirci sopra un'educazione pubblica. Il libro di Illich reca un sottotitolo: *Per un'etologia della lettura*. Che significa: il libro è un *ethos*, un modo di vivere e abitare il mondo, una natura seconda, posta in luogo della prima semplicemente naturale. Si capisce allora che i cambiamenti nel modo di usare i libri sono cambiamenti di clima e di mentalità, che investono il senso stesso dell'agire e del pensare.

Credo che per Illich, pensatore geniale e irregolare, portare allo scoperto altri modi lontani e dimenticati di vivere il libro avesse il senso di sottrarre l'esperienza fondamentale della lettura all'inconsapevolezza con la quale ad essa ci affidiamo per lo più. I «commessi» della Feltrinelli fanno perciò bene a difendere l'identità del libro, della libreria e del servizio al lettore (e anche un po' di diritti, che sembrano diventare sempre più aleatori). Ma ricordare come stavano le cose è sempre scelta destinata alla sconfitta, se non serve a inventare nuovi modi di usarle. Nulla è ineluttabile, ma questo non significa che tutto possa essere eluso.

Io non so proprio come avrebbe potuto resistere la libreria Carrano, a Salerno. So che allora io esultai per l'arrivo della Feltrinelli molto più di quanto non mi dispiacqui per la scomparsa della storica libreria. Non so se avessi ragione, non mi pare però che avessi torto del tutto. E tra il torto e la ragione, forse, sta quello che dobbiamo ancora inventare.

Male*

Cosa ha da dire oggi, *in politicis*, la cultura cristiano-cattolica (quella cultura cristiana cioè che riposa nella potente *complexio oppositorum* della Chiesa cattolica romana)? E se qualco-

* *Wojtyła e la razionalità del male*, «Left Wing», 11 ottobre 2004.

sa ha da dire, siamo sicuri che sia proprio il caso di prenderlo per buono? Io la metterei così, nei termini i più seri possibili, perché a voler star dietro a Giovanardi e i manifesti contro lo spauracchio dell'eugenetica, Buttiglione e il disordine morale degli omosessuali (Dio mio, che disordine!), Soggi e la vera storia del Risorgimento italiano (evviva i Borboni?), ma anche Messori o Baget Bozzo, Tonini o Caffarra, non son sicuro che la discussione (e il nostro tempo, e la Chiesa stessa) ne guadagni. E, per esser seri, smettiamola pure con questa storia un po' ipocrita che certe posizioni difese dalla Chiesa dovrebbero farle proprie tutti, credenti e non credenti, perché sono le posizioni di una morale naturale, razionale, universale (come se poi la filosofia non avesse qualche difficoltà a mettere questi aggettivi così disciplinatamente in fila): se così fosse la Chiesa erogherebbe poco più del servizio di un'agenzia sociale o di una scuola di formazione.

Se d'altronde Joseph Ratzinger ha scritto che la filosofia non può più procurare su un terreno puramente razionale i *preambula fidei*, sicché il pensiero credente pensa fin dall'inizio dentro lo spazio della rivelazione, ciò vale per lui e non può non valere (com'è ovvio) tanto per la teologia quanto per l'antropologia. Insomma: tanto Dio quanto l'uomo si comprendono in verità solo alla luce dell'evento cristico, che non è precisamente naturale o razionale (per l'universalità, si vedrà). E dunque? E dunque aveva ragione Andrej Sinjavskij: «La Chiesa del Cristo non può essere un educantato per signorine per bene».

Quel che la cultura politica cattolica ha da dire, d'altronde l'ha detto, secondo tradizione, papa Wojtyła, nell'ultimo libro *Memoiria e identità*. Quel che ha detto è che in politica, nella storia dell'uomo, il male è necessario. E se questo male si chiama per esempio (l'esempio è di Wojtyła) "comunismo", è necessaria la morte di milioni di uomini, necessari sono i gulag e le deportazioni e le torture. Sia chiaro: la necessità con la quale gli orrori del xx secolo sono inseriti (e non possono non essere inseriti) in un disegno provvidenziale non rende meno dura e netta e inequivoca la condanna; cionondimeno, è vero pure che entro la "concretezza" della teologia cattolica della storia, per simili orrori deve comun-

que esserci un senso, e il male dovrà essere (o essere stato) «utile in tanto in quanto crea occasioni per il bene» (ancora il papa). Considerazioni sulla più o meno simmetrica condanna, nel libro di Wojtyła, dei due totalitarismi, o sul significato recondito della maggior durata del comunismo rispetto al nazismo, trascurano l'essenziale, che brilla subito nel fuoco di una semplice domanda: quale altra figura o istituzione, all'infuori del papa e della Chiesa di Roma, è capace oggi di portare, forte di una verità assoluta, una così gravosa responsabilità, e dire ad esempio (l'esempio stavolta è di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*) alla madre che ha perso il suo bambino: tuo figlio doveva morire perché ci fosse un'occasione per il bene di esercitarsi? E cosa significa ciò, se non che quel che quella madre rifiuta (rifiutando di entrare in un mondo nel quale suo figlio dovrà morire perché il bene trionfi) è la logica politica presa nel punto della sua massima intensità, e che politico in sommo grado è proprio quel potere che sa assumersi la responsabilità di mettere a morte un bambino?

Se questo è ciò che fa la continuità della tradizione cattolica (e del plesso di idee politico-teologiche che ancora oggi, spesso ignare della loro origine, ci governano), si può provare però a rifiutarne l'elemento cardine, senza far la figura delle anime belle o degli illuministi ingenui. Se è vero infatti che la decisione politica circa la necessità del male suppone un fondamento e un valore assoluto per quella decisione, più forte di quella necessità, è vero pure il contrario, e cioè che prendere una simile decisione abbassa immediatamente a mero mezzo (a sacrificabile mezzo) tutto ciò che quel fine o valore non è, e dunque, lungi dal porre un argine al male, lo produce in maniera necessaria.

Lo ha ben spiegato il filosofo americano John Dewey: porre fini dotati di un intrinseco valore assoluto, a prescindere dai mezzi (ivi compresa la vita umana, e per esempio – ma quest'ultimo esempio lo faccio io – l'embrione) è perfettamente complementare alla dottrina machiavellica del fine che giustifica i mezzi. E, purtroppo, finisce spesso con il produrre gli stessi risultati. (Sul filo dell'ultimo esempio: niente impiego di embrioni congelati, niente diagnosi preimpianto, niente sperimentazione a futuro beneficio dei malati, e insomma niente di niente).

Memoria*

A molte parole è capitato di trasmigrare da un posto all'altro nell'enciclopedia dei saperi. Una di queste parole è «memoria», che si usa ormai in ambiti che nulla hanno a che fare con l'uomo, o con gli dèi (prima ancora di essere una facoltà dell'uomo, la Memoria è stata infatti una divinità), ma, per esempio, con i computer o le videocamere. O con la psicologia cognitiva e le neuroscienze, in cui nulla o quasi si trova del suo antico impiego e del suo vasto regno.

A Giambattista Vico tutto interessava meno dei convolvoli nervosi della mente umana. Di essi si era occupato Descartes, e si sarebbe occupata l'intera impresa scientifica moderna. Ma a quell'impresa Vico rimase estraneo, attirandosi per questo l'accusa di essere rimasto all'oscuro di quello che accadeva nei luoghi più avanzati di produzione della cultura europea. Un po' come se qualcuno si occupasse oggi di memoria e di spirito ignorando tutto quello che si dice in lingua inglese a proposito di *memory* e *mind*, di cervelli elettronici e di *neuroimaging*. Costui meriterebbe una simile accusa, perché la corrente principale delle attuali ricerche va proprio in quella direzione: a patto però, ed è un patto che non va onorato, che la memoria non riguardi più il mondo civile *scoperto* da Vico: il linguaggio, la storia, e insomma «questo mondo civile [che] certamente è stato fatto dagli uomini». Nei laboratori di psicologia tutte queste cose per lo più non vi entrano – o, se vi entrano, vi entrano a titolo di ricordi individuali: così come sono immagazzinati nel cervello di ciascuno. L'ipotesi che la memoria individuale sia invece fondata sopra la memoria sociale, e non viceversa, e che quest'ultima sia depositata anzitutto nelle istituzioni del mondo umano e civile (l'ipotesi che la memoria – e così l'uomo stesso, l'uomo tutto intero – sia meno affare della psicologia che della storia e della politica) è essa estranea ai ricercatori di oggi, ed è invece al centro della *Scienza Nuova*: questa «montagna di Golconda, aspra di rupi e gravida di diamanti», come disse Vincenzo Monti, scalata a lungo solo da pochi temerari, ed ancora oggi molto meno conosciuta e meditata di quanto non dovrebbe essere.

* Napoli oltre la selva oscura, «Il Mattino», 2 settembre 2009.

Se non altro per la ragione che rimbalzava nelle polemiche sulla preparazione del 150° anniversario dell'Unità d'Italia. «L'idea di una sorte comune dotata di qualche senso» ha scritto Galli della Loggia «non entra più in alcun modo nei discorsi dei nostri politici», e più in generale nel discorso pubblico condiviso. Una simile idea non potrebbe naturalmente essere l'escogitazione di qualche singola mente (mentre il calendario delle iniziative per la ricorrenza sembra proprio essere, allo stato, il frutto di trovate *s-logate* – cioè, con Vico: prive del loro giusto «luogo» nella memoria collettiva), ma è o dovrebbe essere il pozzo comune al quale attinge ogni italiano per essere e sentirsi tale.

Per dirla ancora con Vico: il nostro «dizionario mentale comune». Ma è sufficiente pensare a quanto sarebbe difficile stilare oggi il dizionario mentale comune degli italiani, per comprendere l'importanza di ricollegarsi alla riflessione vichiana sulla storia e sulla memoria. E presentarla e condurla, questa riflessione, nel modo in cui la presentava Pietro Piovani, fondatore del Centro di studi vichiani: come «una lotta *col suo tempo nel suo tempo*» – una lotta, peraltro, che ancora oggi tanta parte dell'intellettualità napoletana e italiana dovrebbe pur intraprendere, se come Vico avversasse la filosofia monastica e solitaria, e fosse più preoccupata della «gloria della patria» («perché quivi è nata e non in Marocco»), per dirla con il giusto orgoglio dell'autobiografia vichiana) che non delle proprie personali traversie e disavventure.

Sul piano intellettuale, la lotta di Vico aveva due grandi bersagli: la boria de' dotti, e la boria delle nazioni. I loro nomi moderni sono: logocentrismo da un lato, etnocentrismo dall'altro. Entrambe le forme dell'arroganza politica e culturale nascono dall'ignorare quel che il «taglio netto» (così lo chiamò Croce) della storia profana dalla storia sacra gli permise di considerare: che cioè «le origini di tutte le cose debbono per natura esser rozze», e che dunque anche l'universalismo filosofico della ragione occidentale ha origini assai poco nobili e pure (cosa di cui invece Croce assai poco si avvide). Ma basterebbe forse dire che la ragione ha un'origine e una storia, per scrollare molte delle certezze di cui si nutre il senso comune, a proposito di ciò che è universalmente logico o razionale.

Tutto ciò viene però sbrigativamente rubricato sotto il segno dello storicismo, poi del relativismo, come se non vi fosse altro terreno sul quale possa attestarsi un'adeguata coscienza storica. Come se la critica vichiana del concetto di un'immutabile natura umana non potesse avere

punto di caduta diverso dal fiacco riconoscimento della relatività delle istituzioni umane. Come se storicità significasse per ciò stesso la festa della individualità e della diversità umana, e non anche, in questa diversità e varietà, la ricerca dell'universale. Del dizionario mentale comune.

Una tal ricerca, condotta in mezzo ai «frantumi» della storia, viene perciò tradita, quando l'individualità della propria visione viene rivendicata *contro* l'universale, invece di essere una lotta per l'universale. Viene fraintesa, quando la memoria si raggomitola su se stessa e raggrinzisce, mentre l'universale che fa la storia e da cui la storia è fatta viene lasciato alla tecnica e alla scienza moderna.

Questa poi è l'illusione di Napoli e di tutti i Sud del mondo: che forse dalla modernità ci si può appartare, per starsene magari al riparo di una natura benigna, nell'incanto di una «bella giornata», perduta e perciò recitata, come ha spiegato Raffaele La Capria. Il fatto è però che la natura non si disegna affatto come un geroglifico luminoso sull'intonaco bianco di Palazzo donn'Anna, ma si presenta (nei vicoli della città più antica o nelle moderne periferie della barbarie dispiegata) con la ferocia immemorabile di quella selva oscura, di quella *ingens sylva*, come la chiamava Vico, che è il cuore più antico e violento di ogni memoria. E in cui si finisce perciò con lo scivolare, senza più avere la forza di aprirsi in esso un varco, e una luce. Dimenticarlo è dimenticare la lezione di Vico, e con essa l'obbligo più profondo che ha ciascuna generazione di lottare, *nel e col proprio tempo*.

Merito*

Siamo all'inizio dell'anno scolastico, seguite per cortesia il piccolo ragionamento in due tempi di Roger Abravanel, guru della meritocrazia. Primo tempo: sono stati messi a punto dei test – i test Pisa e Invalsi – che misurano intelligenza e capacità dei ragazzi in età scolare. Essere intelligenti e capaci aiuta: conseguire un buon risultato nei test dovrebbe quindi essere sicuro indice della possibilità di avere successo. Di qua stanno le «competenze della vita», di là il «successo nelle società post-

* *Vieni avanti, meritevole*, «Left Wing», 20 settembre 2010.

industriali». Tra le une e l'altro c'è un nesso, che Abravanel descrive sul *Corriere* in questo modo: «Esiste una correlazione fortissima tra i risultati di questi test su uno studente di 14 anni e il suo reddito da adulto a 37». Le sorti dei nostri ragazzi si decidono dunque, a quanto pare, a 14 anni, sui banchi di scuola, quando il test è già in grado di dirci i redditi che con ogni probabilità verranno percepiti vent'anni più tardi.

Secondo tempo del ragionamento: dunque la scuola è importante. E siccome «l'unica variabile che determina il rendimento degli studenti» è la qualità dell'insegnamento, e siccome questa qualità è misurata dai test molto più che dai voti che i docenti rilasciano con qualche leggerezza, specie al Sud (ricordate lo scandalo sui 100 e lode, numerosi al Sud e stentati al Nord?), i genitori dovrebbero chiedere di conoscere i punteggi conseguiti in questa o quella scuola ai test, invece di preoccuparsi della media dei voti scolastici e dei professori che mettono brutti voti o assegnano troppi compiti. In realtà, si preoccupano anche delle strutture, del tempo pieno, della mensa o della palestra e, naturalmente, fanno bene.

Il ragionamento finisce qua. E va bene che è rivestito da una patina di scientificità, ma quel che propone è alla portata di qualunque genitore con la testa sulle spalle. Tutti sanno infatti che le persone capaci hanno nella vita più fortuna delle persone incapaci, e che non sempre a voti alti corrispondono capacità e competenze di uguale altezza. Quel che nel ragionamento di Abravanel c'è in più, però, merita altre due considerazioni: una dichiaratamente paradossale, e l'altra francamente polemica.

Cominciamo dal paradosso. La soluzione più meritocratica possibile per elevare la qualità dell'insegnamento potrebbe essere trovata facilmente agendo sul reddito dei docenti: è sufficiente infatti elevare gli stipendi dei professori, e tutto andrebbe a posto. Essendo il livello di reddito l'indicatore del successo nelle società post-industriali, di colpo avremmo una classe docente formata da persone che, busta paga alla mano, potranno dimostrare di essere assai capaci. E c'è da giurare che dove gli insegnanti sono bravi, lì la qualità dell'insegnamento è alta: i nostri ragazzi ne trarranno sicuro beneficio, e i test Pisa e Invalsi si impenneranno di conseguenza. I docenti saranno di sicuro contenti, ma la Gelmini?

Il paradosso contiene naturalmente una verità: insegnanti ben pagati sono anche meglio motivati. Basta seguire un qualunque collegio dei do-

centi di inizio d'anno per accorgersi che oggi, invece, tra tagli agli scatti di anzianità e precari sull'orlo di una crisi di nervi, supplenti in cerca di cattedre e dirigenti in cerca di fondi, l'umore è decisamente sotto i tacchi.

E ora la polemica. Contro il criterio di valutazione assunto da Abravanel: la «fortissima correlazione» fra reddito e livello di capacità, intelligenza e competenze. Come dire: hai i soldi? Sei una bella testa! Non hai il becco di un quattrino? È perché sei un imbecille!

Non è un bel dire. Eppure nella retorica sulla meritocrazia che ormai ci sommerge spesso passano come ovvie e naturali correlazioni di questo tipo: l'articolo di Abravanel ne è un esempio non innocente. D'altra parte, chi può essere contro il merito? C'è qualcuno che può usare slogan del tipo: «Premiamo gli incapaci!», «Abbasso i meritevoli!», o magari l'indimenticabile «Vieni avanti, cretino!» dei fratelli De Rege? No di certo. Dunque: è giusto riconoscere il merito. Ma, per favore, non assumiamo che il successo, e anzi il solo successo economico, sia il metro di tutte le cose: non monetizziamo grossolanamente l'intelligenza. E non fingiamo che, in società profondamente diseguali come quella italiana, in cui la forbice della disuguaglianza si allarga invece di ridursi, siano già risolti tutti i problemi di giustizia sociale così che chi sta in basso, oltre a star male, debba attirarsi pure l'accusa di essersela cercata.

E infine: facciamo che tutto quello che succede tra i 14 e i 37 anni abbia qualche valore agli occhi dei ragazzi e dei genitori, reddito o non reddito: altrimenti, dopo quell'età, chi li tiene più sui banchi di scuola?

Meteorologia*

Spesso non so che tempo fa. Non consulto le previsioni meteorologiche, non leggo alcun bollettino, non vedo le immagini del satellite e insomma non so nulla dei livelli di precipitazione, delle direzioni dei venti e dei moti ondosi. Forse sono un irresponsabile. Forse dovrei frequentare un corso di meteorologia multimediale, dotarmi di un anemografo elettrico autogeneratore, acquistare una biografia del colonnello Bernacca o almeno leggere sui settimanali

* *Agostino e il protocollo di Kyoto*, «Left Wing», 28 febbraio 2005.

cosa ti combina il colonnello Giugliacci. Ma il fatto è che continuano a tornarmi in mente le parole di Sant'Agostino: «Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, più non lo so» (*Confessioni*, XI, 14).

Ora mi direte che Sant'Agostino non si riferiva affatto alle condizioni del tempo, ed è vero, ma non ci posso far nulla, mi rammento di quelle sante parole e mi viene di pensare che del tempo atmosferico è ormai vero esattamente il contrario: sono tutti lì a chiedere che tempo fa, e c'è sempre, in video, qualche simpatico ufficiale del servizio aeronautico nazionale a spiegare, interrogato, come evolverà il tempo sull'Italia. Perbacco se lo sa! Ma senza l'ausilio della meteorologia, senza il conforto di un termogrametro, senza lo straccio di un'immagine satellitare ad alta risoluzione, nessuno sa più rispondere, nemmeno quando si domandi non che tempo farà, ma insomma, che tempo fa e se fuori piove. Di quel sapere "naturale" del tempo che sant'Agostino diceva di avere, immediatamente e senza spiegazioni (e anche senza previsioni a breve, medio o lungo termine), sembra non esserci alcuna traccia quando si tratti invece del tempo atmosferico.

Contemporaneamente, le preoccupazioni circa il cambiamento climatico globale aumentano. Chi vuol fare il catastrofista si occupi oggi del clima: il pianeta si sta surriscaldando. I ghiacciai si stanno sciogliendo. Il livello del mare sale. Le estati sono sempre più torride. Quando fa freddo, fa sempre un freddo record, e quando fa caldo, fa sempre un caldo record. Non ve ne siete accorti? C'è sempre un angolo d'Italia in cui a ogni stagione si raggiunge un record: foss'anche il record di densità dei fulmini per chilometro quadrato, o quella della dimensione dei chicchi di grandine. È la statistica, bellezza. Lo dicono i numeri, lo dicono le cifre.

Ora, l'ho già scritto: sono un irresponsabile. Se infatti c'è una *political correctness*, questa vale anche e soprattutto sui temi dell'ambiente. Uno che ammetta candidamente di non avere una spiccata sensibilità per l'ecologia non lo si trova neanche a pagarlo. E infatti non lo ammetterò neanche io. Tutt'altro. Vorrei anzi far notare quanto profondamente stia mutando e sia mutato non il clima della Terra, ma il nostro modo di starci, su questa Terra. Quanto poco ci fidiamo di noi stessi: dei nostri occhi che scrutano l'orizzonte sul mare, dei dolori articolari quando c'è umido o del cattivo umore quando il cielo è

nuvoloso. A tal punto ci siamo allontanati da quella fideatezza naturale nei segni del tempo, per cui se è rosso di sera bel tempo più non si spera, né una rondine non fa primavera.

Non scambiate però questa tenera confessione per una forma di luddismo meteorologico. Forse è difficile trovare la giusta misura, ma non c'è bisogno di condire questa consapevolezza in salsa apocalittica. Io, per esempio (sia detto qui *en passant*), sui termini scientifici del protocollo di Kyoto qualche dubbio ce l'ho. Ma penso che non c'è da far drammi, né da stare allegri: basta capire che la tecnica non è magia bianca né magia nera. Modifica ma anche prevede: è la ciminiera ma anche il satellite. E se non ha un equilibrio in sé, non è neppure il principio di ogni insano squilibrio. Insomma, nessuno spergiuro, ma neanche c'è da giurarci sopra. (Mi dicono che fuori farà molto freddo, questa settimana, e che il Ministero della Salute consiglia caldamente, in attesa di imporla per legge, la maglia di lana. È lunedì, e si va al lavoro tutti intabarrati).

Mitologie*

Che cosa hanno in comune il sushi e il tailleur di Ségolène Royal, il corpo nudo di Emmanuelle Béart e le compagnie aeree low-cost, le auto con quattro ruote motrici e la free press distribuita gratuitamente? Vi do un aiutino: Roland Barthes.

No, non è Roland Barthes che si è occupato di tutte queste cose. Ma sono trascorsi cinquant'anni dalla pubblicazione di *Miti d'oggi*, e una trentina di scrittori, psicanalisti, filosofi e sociologi provano a fare la lista delle mitologie del nostro tempo.

Nell'elenco, ci sono delle cose che colpiscono anche me. Catherine Millet si occupa ad esempio del passeggiino. Sono molto cambiati, i passeggiini. È cambiato anzitutto il nome: Aerosport, Carrera, Vigour, Sprint: sembrano motociclette. La ragione è semplice: a guidarli sono sempre più spesso i padri. Ecco allora che spuntano passeggiini con sei e perfino con otto ruote, passeggiini con freni a disco anteriori (per compe-

* *Passeggini Aerosport e mondo naturale*, «Left Wing», 19 marzo 2007.

tizione, immagino), passeggini con manubrio ergonomico regolabile in altezza, passeggini con pedanetta posteriore antiscivolo, passeggini portabibite *cup holder*, passeggini con nuovo sistema di bloccaggio delle ruote piroettanti, passeggini con telaio trasformabile, passeggini *full optional* superaccessoriati. Questi passeggini ipervirilizzati dovrebbero procurare ai padri gli stessi godimenti di un'automobile, anche se è difficile immaginare quali brividi erotici possono correre lungo la schiena di un papà che lancia il suo pupo a rotta di collo su un marciapiede. D'altra parte, la Millet non nota abbastanza come i nuovi prodotti gareggino anzitutto in sicurezza: dai freni alle cinture di sicurezza, dai rivestimenti alle imbottiture, dai parapigioggia alle cappottine, bisogna assicurare padri impreparati al compito del fatto che non c'è alcuna possibilità che il figlio si buschi un raffreddore, e che è possibile tenerlo un'intera giornata inchiodato senza scampo, ma con tutti i comfort, al sedile multifunzione del passeggino.

Il passeggino è in effetti un buon esempio di ciò che un'intenzione *à la* Roland Barthes dovrebbe cercare, applicandosi al nostro tempo: quello che va da sé, e che invece da sé non ci va affatto, se noi tutti non vi aderissimo più o meno spontaneamente. Scrivendo nel 1970 una breve prefazione al libro che lo aveva reso famoso, e che avrebbe a lungo funzionato a mo' di introduzione alla Francia contemporanea, Barthes illustrava così il suo proposito: condurre una critica della cultura cosiddetta di massa, mostrando come essa si depositi nelle forme, nei segni e nelle rappresentazioni della vita quotidiana. «Il punto di partenza di questa riflessione era il più sovente un sentimento di impazienza dinanzi al "naturale" di cui la stampa, l'arte, il senso comune rivestono senza posa una realtà che, per essere quella in cui viviamo, non è meno compiutamente storica». A cinquant'anni di distanza da quel libro, non più immersi nei furori militanti di quegli anni, si può provare a esercitare anche su di esso lo sguardo distaccato e ironico che lo armava: Barthes s'era dato il compito di denunciare l'inconsapevole ideologia piccolo-borghese che ammiccava ieri dalle patatine fritte e oggi dal sushi, ieri dalla nuova Citroën e oggi dai passeggini; noi oggi abbiamo la distanza sufficiente per riconoscere in quella stessa denuncia il debito verso altre forme ideologiche *gauchistes*, delle quali pure possiamo farci consapevoli soltanto adesso. Con la demistificazione, in realtà, non si finisce mai: parafrasando il noto detto, c'è sempre qualcuno più disincantato di te che demistifica i tuoi incantamenti.

Ma c'è un ma. Torniamo ai passeggini. Siete un giovane padre, vi tocca di badare ai vostri bambini, e di condurli a passeggio nel parco. Siete agguerriti: avete letto Barthes, e avete letto pure Catherine Millet. Cosa fate: lo acquistate o no, un passeggino? Le strategie possibili non sono molte: potete riciclare il passeggino di qualche nipote fattosi ormai grande, potete acquistarne uno su e-Bay semplicemente in base al prezzo, il più delle volte vi terrete quello che vi avranno regalato i nonni, ma in nessuno di questi casi potrete mettervi al riparo dall'ideologia corrente – che corre proprio su quelle ruote gonfiabili o meno, con freni a disco o senza. Potete immaginare un mondo senza passeggini? Al momento, no, per quanto siate consapevoli della storicità dei passeggini, non potete farne a meno. E il ritorno alla natura – cioè: portare a spasso il pargolo tenendolo sempre in braccio – è decisamente sconsigliabile per la vostra schiena. D'altra parte, non siete un ingegnere, e non tocca a voi progettare un passeggino “critico”. C'è da sospettare anche che eventuali passeggini ecosostenibili vi prendano semplicemente per il naso. Niente natura, dunque, ma una rivoluzione, nell'ambito dei passeggini, non è alle viste. Vi domandate allora cosa diavolo avrebbe fatto Roland Barthes al vostro posto, e come oggi si regoli la smalzata Catherine Millet.

Scrivendo, è forse la risposta. E scrivendo saggi, piuttosto che rigide architetture sistematiche che difficilmente reggono l'urto di una nuova linea di passeggini. Scrivendo con una punta d'ironia, e perfino di sarcasmo: non aveva rivendicato Barthes, licenziando i suoi esercizi di stile, il diritto di vivere pienamente «la contraddizione della mia epoca, che può fare dell'esercizio del sarcasmo la condizione della verità?». Non vi era già in queste righe l'ammissione sincera della parzialità del proprio punto di vista, e il dubbio che la piena riconciliazione delle cose e degli uomini, cercata nelle pagine del libro, è forse un'utopia?

L'ironia non è l'arma definitiva, ovviamente: ma mette almeno al riparo dalle pretese del “naturale”, oggi così invadente; diversa dal cinismo, che lascia le cose come sono, prova a cambiarle, anche se a poco a poco. E, in verità, posso dire che permette perlomeno di passeggiare con sufficiente distacco, trattenendovi comunque dall'acquistare acriticamente il nuovo megaultrapassettino, che promette mirabile.

Morire*

Si può imparare a morire? Ritiratosi nel suo castello dagli affanni della vita pubblica, Michel de Montaigne, poco sotto la quarantina ma ancora in salute, pensava che sì, non solo si può imparare a morire: si deve, anche. Aggirandosi pensoso tra i libri della sua vasta biblioteca, attingendo avidamente agli *exempla* degli antichi, Montaigne si proponeva di illustrare nei suoi *Essais* la grandezza di un uomo con l'esempio della sua condotta *in articulo mortis*. Dando fondo a tutto il suo bagaglio di cultura classica, convocando Cicerone, Seneca, Lucrezio, Plutarco e altri ancora, l'umanista francese si proponeva non di fuggire la morte tra i libri, ma anzi di attenderla ad ogni passo e di farvi fronte a piè fermo: voleva apprendere quella postura fiera ed eretta dell'anima, mentre il corpo si piega e cede, in cui consisteva per lui tutta la dignità del vivere. Che il morire sia una questione di dignità è un pensiero di cui coglieva nella gerla della storia antica tutte le possibili varianti e che doveva ispirargli queste grandiose parole: «La premeditazione della morte è premeditazione della libertà. Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire».

Poi Montaigne invecchiò, gli venne la calcolosi e qualche altro malanno, e in vecchiaia la sua prima riflessione stoicheggiante sulla morte cominciò ad apparirgli inutilmente aspra e innaturale. In luogo della *préméditation*, Montaigne cominciò a pensare che la cosa migliore fosse la *diversion*. In breve: non stare lì a pensarci. L'idea che si dovesse costruire l'intera vita nella prospettiva della morte, quasi che il compito di una vita fosse quello di erigere il monumento funebre di se stessi, gli sembrava allora avvelenare inutilmente le gioie naturali del vivere. Giovane, aveva scritto: «Il rimedio del volgo è di non pensarci. Ma da quale bestiale stupidità gli può venire un così grossolano accecamento?». Vecchio, si tiene proprio a questa «scuola di stoltezza» che insegna «a non pensare alla morte se non quando si muore». Giovane, aveva ammirato Cicerone o Catone; ormai vecchio, scrive: «Sarei morto meno lietamente prima di aver letto le *Tusculane*? Penso di no». E mentre il primo Montaigne aveva considerato senza inorridire il passo dalla libertà sovrana dinanzi alla morte, alla morte libera, alla morte volontaria, filtrando la sua indulgente disamina del problema attraverso la ricca casistica degli antichi («è lo stes-

* *L'eutanasia di Montaigne*, «Left Wing», 21 novembre 2005.

so – pensava – che l'uomo si dia da sé la fine o la subisca»), l'ultimo Montaigne fa esperienza di un altro modo di morire, di un morire *languissante*, senza timore né tremore, una volta che, caduto da cavallo, con la vita che lo tiene a fior di labbra, scopre della morte (che poi non sopraggiungerà) il volto «vicino al naturale», di una dolcezza simile a «quella che provano coloro che si lasciano scivolare nel sonno».

Giovane, s'era augurato che l'istante della sua morte non sfuggisse alla presa della sua coscienza; vecchio, preferisce morire quasi senza accorgersene e si convince che è proprio la presa della coscienza, «la forza dell'apprensione», ad alzare smisuratamente il costo del morire. Non è infatti perché abbiamo paura della morte che dobbiamo prepararci a morire, ma è perché ci prepariamo a morire e ce ne diamo costantemente pensiero, che la morte ci fa paura. E così, dove prima stava il nobile proposito di imparare a morire, sta dopo la liquidazione di tutta la sapienza della quale Montaigne si era fino ad allora nutrito: «Se non sapete morire, non datevene pensiero. La natura vi istruirà sul campo, in modo completo e sufficiente; essa compirà a puntino questa operazione per voi: non preoccupatevi».

Ma che si tratti della prima severità stoica o dell'ultima, tranquilla *nonchalance*, quel che colpisce è che sia comunque assente dalle pagine degli *Essais* qualunque rappresentazione cristiana della morte. In effetti, Gesù muore in un altro modo ancora. Gesù non muore di morte naturale, e per i cristiani – in generale – la morte non è affatto naturale: è il salario del peccato, è l'ultimo nemico che il Signore ha vinto e vincerà per tutti noi, l'ultimo giorno. In croce, Gesù non si rassegna a morire, ma rassegna l'anima al Padre che è nei Cieli: sarà fatta la Sua volontà, cioè *non* si compirà un destino naturale. Ma prima di affidarsi al Padre, Gesù grida. Soffre; e grida. La sua morte non ha affatto la calma compostezza di un Socrate. Gesù avrà forse vinto la morte, ma viene sopraffatto dal morire. Oggi noi pensiamo che è di gran lunga più vicino al naturale (più vicino alla verità dell'umano) il grido dell'ora nona di Gesù che non il dialogo di Socrate in carcere, prima di bere la cicuta. Ma, se anche così fosse, il gesto della remissione al Padre compiuto da Gesù (il gesto del cristiano) non solo non è naturale, ma non può esserlo. Non può esserlo, perché per un cristiano l'uomo non può contare sulle sole sue forze dinanzi alla morte: sarebbe di nuovo cadere nell'orribile presunzione stoica.

Quest'ultimo è un punto importante. Certo, è importante già solo sapere, ora che il dibattito sull'eutanasia va riaccendendosi, che vi sono molti modi dignitosi di morire: non uno solo. (E togliere ad un uomo il diritto di morire è pericolosamente complementare – sia detto *en passant* – ad attribuire quel diritto a qualcun altro). Ma è altrettanto importante ricordare che non si dà prova di grande coerenza prendendo il partito della natura quando si tratta del nascere, e cambiando partito quando si tratta di morire. È naturale lasciarsi morire, quando si è vecchi – pensava il vecchio Montaigne, che chiudeva gli occhi per «aiutare la vita a uscire da lui»: che altro è, questa, se non eutanasia? Pascal si infuriava, per questi sentimenti pagani (naturali, appunto, e perciò per lui indegni) a proposito della fine della vita. Io, forse, pur senza dividerla del tutto, capirei molto meglio l'arrabbiatura di Pascal, se lui si arrabbiasse anche contro i sentimenti pagani della Chiesa quando si tratta non della fine, ma dell'inizio.

Morto Bettino, Viva Bettino*

«Contribuì in modo significativo alla difesa dell'Occidente e al consolidamento della pace»: è il contributo di Bettino Craxi, nelle parole che il presidente della Repubblica Ciampi scelse per il telegramma di cordoglio ai familiari del leader socialista. Leggerle oggi dà da pensare, perché in esse compaiono termini – la pace, l'Occidente – che non hanno ancora posto significativo nelle discussioni sulla sua figura, nel decennale della morte. Il che non conferma solo un problema cronico della cultura politica del nostro Paese, e cioè quanta poca considerazione si abbia, nella valutazione di un leader, per il suo impegno nella politica estera, ma anche quanto poco ancora si sia distanti da opinioni che si sottraggano alle opposte tentazioni della demonizzazione o della santificazione.

Forse, nel caso di Craxi, è inevitabile. Non però perché una decina di anni sia poca per storicizzare una stagione della vita democratica del Paese, ma, credo, per due ragioni diverse. La prima: la fase attuale è ancora

* *Craxi, il tricolore sulla tomba e i conti aperti con la storia*, «Il Mattino», 18 gennaio 2010.

troppo legata all'esito di Mani Pulite, impelagata in una transizione verso un nuovo assetto del sistema politico che non accenna a finire, sicché il giudizio su Craxi diventa, per dirla in fretta, il giudizio su Berlusconi, a onta di ogni plausibilità storica e politica. La seconda: il drammatico discorso tenuto innanzi al Parlamento il 3 luglio 1992, in cui Craxi disse che il sistema di finanziamento ai partiti era per buona parte irregolare e illegale (e un anno dopo, nel processo Cusani, dinanzi al Pm Di Pietro aggiunte «dall'inizio della storia repubblicana») ha avuto per singolare contrappasso l'effetto di legare non solo il suo nome a quella vicenda, ma anche il giudizio sulla prima Repubblica – e in specie sul sistema dei partiti, e sulla sua costituzione materiale – ad un giudizio sull'inchiesta Mani Pulite. Il che è, di nuovo, un errore storico e politico.

Orbene, non accade proprio come in quel detto famoso citato da Hegel, ma quasi. «Non c'è eroe per il proprio cameriere», si dice, e Hegel chiosava: «non perché l'uno non sia eroe, ma perché l'altro è cameriere». Nel caso di Craxi non si tratta certo di tramutare la sua azione politica in una serie di eroiche imprese – che si tratti di Sigonella o del decreto di San Valentino, della lotta all'inflazione o dell'espansione del debito pubblico, del nuovo Concordato o del progetto di riforma istituzionale in senso presidenzialista, rimasto però solo sulla carta –, ma non è neppure il caso di nutrire, nei confronti della sua figura, le meschinità e i risentimenti di un cameriere.

C'è invece materia per un giudizio articolato e complesso, senza facili semplificazioni. E per il quale, dunque, non basta neppure la parola così spesso ripetuta che lega la sua azione alla modernizzazione del Paese: modernizzazione è ancora solo il nome di un processo, che di per sé poco o nulla dice sulla direzione e le finalità di quel processo.

Sul piano della riforma degli equilibri politici del Paese, quelle finalità erano però per Craxi ben nette, anche se forse lo erano meno i mezzi con cui conseguirle, dal momento che si trattava sì di mutare i rapporti di forza a sinistra, col Pci – questo il disegno –, ma il mutamento doveva avvenire nel corso della collaborazione (che era insieme competizione) con la Democrazia cristiana – il che rendeva il disegno perlomeno tortuoso.

Quanto fosse alta la posta in gioco lo si comprende comunque dalle parole con cui D'Alema l'ha rappresentata, parlando dalla parte dei comunisti: «Eravamo come una grande nazione indiana chiusa

tra le montagne, con una sola via d'uscita, un canyon, e lì c'era Craxi con la sua proposta di "unità socialista". Come uscire da quel canyon? Come trasformare il Pci senza cadere sotto l'egemonia craxiana?». Il giudizio sulla trasformazione del partito comunista investe naturalmente la classe dirigente di quel partito, da Occhetto in poi. Ma la scena descrive una posizione per Craxi tanto favorevole, soprattutto dopo l'89, che non può non colpire quanto poco egli sia riuscito, a parte alcuni vantaggi tattici, a tradurla in una definitiva vittoria strategica. E in crescita di consensi, e di peso culturale.

Quel che è infatti accaduto, è che sono crollate, insieme al muro di Berlino, anche le pareti del canyon della politica italiana, ma i socialisti, rimasti in quella posizione di vantaggio per più di un quindicennio, avevano nel frattempo esaurito tutte le potenzialità politiche riformatrici della loro tradizione, finendo così col rimanere travolti dal crollo. E anche a voler pensare che quell'esito dipese in tutto e per tutto dalle oscure trame più volte evocate da Craxi negli anni amari del ritiro ad Hammamet, non sarebbe meno vero che una sconfitta della politica va comunque addossata a chi del primato della politica era stato sostenitore e indiscusso protagonista.

Napoli*

Le città sono oggetti vaghi. Non sappiamo bene dove cominciano e dove finiscono. Esistono su più piani: esistono per esempio nello spazio fisico, ma sono anche spazi culturali, sono sedi amministrative ma anche paesaggi dell'anima. In ciascuna di queste dimensioni è difficile tracciare confini, per giunta i relativi spazi e i relativi tempi non coincidono mai davvero gli uni con gli altri. Tuttavia, per quanto vaga sia, ogni città nasce da un gesto di fondazione che è anche un gesto di delimitazione. È per esempio Romolo che traccia il solco, è anzitutto una determinazione in origine cosmica e sacra di limiti, è lo spazio sacro dell'acropoli o quello profano dell'*agorà*, la cinta muraria e la pianta, è per esempio la scacchiera ortogonale di Ippodamo di Mileto, i decu-

* *I grattacieli di Napoli*, «Left Wing», 6 novembre 2006.

mani longitudinali e i cardì ad essi perpendicolari che intersecandosi formano gli isolati rettangolari della città. Chi li tracciò a Napoli, dove sono ancora riconoscibili, voleva costruire una città ordinata: alla luce di quel che è oggi Napoli, dobbiamo ammettere che non c'è riuscito.

Ma come non si attaglia più a Napoli l'ideale prima antico poi moderno della città ordinata, così non le conviene neanche la descrizione metropolitana, se almeno per metropoli si intende un indefinito non-luogo, uno spazio anomico e anonimo, spaesato, privo di identità storica, capace di inghiottire tutto ciò che ha fuori e intorno, qualcosa come la città continua di cui parla Italo Calvino ne *Le città invisibili*, nei cui sobborghi sempre uguali «si seguono le stesse frecce, si girano le stesse aiuole delle stesse piazze». Napoli non è nulla del genere, e anzi coloro i quali amano Napoli di solito scusano i ritardi della città, la sua arretratezza, il suo profilo così poco moderno, così poco europeo e così affannosamente mediterraneo, proprio per la sfasatura rispetto ai tempi della storia e del mondo che metterebbe Napoli al riparo dal gelido disincanto metropolitano e le regalerebbe un supplemento di vitalità e di esuberanza. Ma è un'illusione, soltanto un'illusione. E non c'è napoletano a disagio con la sua città che non rifiuti la fastidiosa retorica per la quale, contro le regole impersonali e astratte, la città saprebbe far valere la meravigliosa umanità e generosità delle genti del Sud. Non c'è nulla di più insopportabile, anzitutto per un napoletano, di sentirsi indorare la pillola in questa maniera. Dopo l'11 settembre, coloro i quali avevano fatto proprio l'aforisma di Gómez Dávila secondo il quale «l'accusa più grave contro il mondo moderno è la sua architettura» non hanno perso tempo e si sono affrettati a sancire, insieme a molte altre cose, anche la fine degli edifici alti, la conclusione dell'età dei grattacieli. Temo che questa non sia per Napoli (né per il mondo) una chance.

Silvio Perrella, critico letterario e scrittore, nel libro dedicato alla città (*Giùnapoli*, 2006) accenna alla crisi del modello del Nord, quasi che Napoli e il cosiddetto pensiero meridiano possano rappresentare un'alternativa reale. Ma, per dirla sbrigativamente, Napoli ha anche i grattacieli. E vorrei dire: per fortuna ne ha almeno qualcuno. Il problema non è dunque la resistenza vitale e vitalistica al corso inarrestabile della modernità, come se tutto il mondo corresse verso la standardizzazione, l'omologazione, l'omogeneizzazione degli stili di vita (che sono slogan, più che concetti), mentre Napoli no: se d'altra

parte questo corso è inarrestabile, non si capisce perché sarebbe un merito resistervi inutilmente, e se invece è arrestabile, che lo si arresti almeno, invece di restare a mezzo.

Questo restare a mezzo, che sembra una caratteristica di una città che Walter Benjamin diceva «non pensata per sempre», in cui cioè non v'è nulla che sia definitivo, significa peraltro anche questo: che è ben difficile tirare a Napoli una qualunque linea di separazione. Pubblico e privato, storia e natura, tradizione e modernità, lingua e dialetto, superficie e profondità, *locus amoenus* e *locus terribilis* si mescolano inestricabilmente. Persino tra i vivi e i morti non c'è una separazione così netta, a giudicare dalla vitalità del culto dei morti. (Napoli è d'altra parte la città a più alto numero di preghiere – e bestemmie – per le anime del Purgatorio, quelle che non si sono ancora risolte a una destinazione finale).

Ma tra tutte le linee che non si possono tracciare, una in particolare manca, quella che dovrebbe infine separare la città dai discorsi che continuamente si fanno su di essa – e dei quali invece la città stessa sembra continuamente nutrirsi. In epigrafe a un fortunato saggio di Raffaele La Capria, *L'armonia perduta*, si cita Italo Calvino: «Nessuno sa meglio di te, saggio Kublai, che non si deve mai confondere la città col discorso che la descrive. Eppure tra l'una e l'altro c'è un rapporto». Poi La Capria prova, nel corso del saggio, a stabilire questo difficile rapporto. Sostiene infatti la tesi che quando, dopo la disfatta della rivoluzione giacobina del 1799, Napoli cominciò lentamente a scivolare fuori dalla storia, i napoletani presero a «fare i napoletani». Il risultato di questa recita collettiva fu la «napoletanità». L'aspetto più interessante di questo pensiero è che esso mette la napoletanità in conto non a un «di più» che la città avrebbe, ma a un «di meno», qualcosa «di meno» che per il fatto di apparire come qualcosa «di più» costituirebbe anzi un'ostruzione, un ostacolo per la stessa città.

Non mi occupo della cronaca di questi anni. Ma di quanti aggiungono a essa l'invito a non dimenticare che Napoli è anche la sua letteratura, la sua musica, la sua storia. Figuriamoci se non è così. Ma non è che Parigi o Londra abbiano bisogno di specchiarsi continuamente nel loro essere i parigini parigini e i londinesi londinesi per produrre cultura, musica, letteratura. E non è che lo sono meno per il fatto che manca loro questo specchio, per il fatto che non hanno questo spec-

chio costantemente di fronte. All'opposto, questo specchio rimanda un'immagine falsa, non perché sia distorta, ma semplicemente perché la procura, perché continua a procurare a Napoli la consolazione, magari dolente ma comunque autocompiaciuta, di un'immagine.

Forse il dramma di Napoli sta proprio in questo, che il bilancio della sua storia si è così imbrogliato, che sono le stesse voci in attivo a dover essere ormai rubricate in passivo. Forse, il giorno in cui si potrà tirare una bella linea dritta e non ambigua tra le une voci e le altre, si risolverà il mistero di cui parlava Gramsci: come diavolo è che l'industriosità napoletana non si traduce mai in vera produttività? Poiché, a pensarci, essa sembra diretta innanzitutto alla più orgogliosa ma improduttiva delle attività, che consiste nel farsi un'immagine e un nome. Napoli ha l'una e l'altra, e sempre più rischia di avere solo quelli.

New Realism*

Manifesto del nuovo realismo, capitolo primo, paragrafo primo: *Dal postmoderno al populismo*. Che non si dica dunque che il nuovo realismo di Maurizio Ferraris, su cui si discute accanitamente da un anno, non abbia un robusto côté politico. Difatti la tesi è: a furia di ripetere con Lyotard che i grandi racconti sono finiti, che l'oggettività è un mito, che non esistono i fatti ma solo le interpretazioni, che la verità è violenta, che il sapere in realtà è un potere e che bisogna liberare il desiderio, a furia di cantilenare tutto ciò con Nietzsche o con Foucault, con Heidegger o con Deleuze, ci si è consegnati mani e piedi ai venditori di fumo, ai racconta frottole, agli imbonitori televisivi: a Berlusconi, insomma. Perché è chiaro che senza i fatti, privati del potenziale critico contenuto nell'idea minimale, di buon senso, che i fatti ci sono eccome e son essi che anzitutto vanno stabiliti o ristabiliti, diviene possibile far credere qualsiasi cosa, se solo si hanno i mezzi a disposizione. Se poi a disposizione c'è il principale gruppo editoriale del Paese, se i mezzi sono soprattutto televisivi, se la storia che i fatti non ci sono si infila non solo nei talk-show ma

* *Berlusconi e le ciabatte*, «L'Unità», 17 giugno 2012.

pure nei telegiornali, allora avete l'esempio perfetto di populismo mediatico. E di nuovo, quindi, Berlusconi.

Curioso argomento, quello con cui esordisce il nuovo realismo di Ferraris. Se i fatti ci sono, ci sono proprio perché non basterà ai filosofi antirealisti dire che non ci sono per farli scomparire: il nuovo realismo di Ferraris monta dunque una polemica inutile. E, d'altra parte, l'argomento che invita a valutare gli effetti nefasti dell'antirealismo postmoderno non è, esso stesso, un argomento realista, casomai pragmatista. Suona infatti così: siccome non ci piace Berlusconi come realizzazione del postmoderno (o addirittura del Sessantotto, che è la tesi di Mario Perniola e Valerio Magrelli, roba che uno vorrebbe ritornare ai mutandoni delle nonne, pur di non vedersi accusato di spalleggiare ideologicamente i bunga bunga del Cavaliere), siccome tutto questo non ci piace, allora lo respingiamo, lo rifiutiamo, e tanti saluti all'accertamento della realtà e allo stabilimento della verità.

Un momento, però. Per Ferraris, i fatti che sono al riparo dalle interpretazioni non sono né il populismo mediatico né gli intrattenimenti di Arcore, non il Sessantotto e neppure le interpretazioni revisioniste che se ne danno, ma i fiumi, i cacciaviti, le ciabatte. Proprio così: si tratta di quegli oggetti di taglia media che popolano il nostro mondo, di cui abbiamo quotidiana esperienza, e la cui realtà sarebbe stata messa in discussione dalla furia interpretativa dei filosofi postmoderni. Sia pure. Ma il passo dalle ciabatte alla vittoria elettorale del '94 e alla seconda Repubblica è parecchio lungo, ed è difficile percorrerlo affilando le armi critiche solo su ciabatte e cacciaviti. Possiamo infatti per un momento che vi sia un accordo universale tra gli uomini (e soprattutto tra i filosofi), quanto al fatto che le ciabatte sono ciabatte e i cacciaviti cacciaviti: avremo fatto un passo avanti nella critica del berlusconismo? Ci saremo sbarazzati di colpo del populismo mediatico? Temo di no. Temo che mancheremo ancora di tutte le categorie sociali, storiche e politiche necessarie.

Non basta: temo che avremo compiuto nuovamente l'errore di pensare che il berlusconismo si spiega con le televisioni (quando se mai è vero il contrario) e, ironia della sorte, temo anche che avremo travisato i fatti stessi. Ricordate infatti la signorina Ruby Rubacuori, la nipote di Mubarak secondo il Parlamento italiano? Quale miglior riprova, si dirà, della tesi di Ferraris (e di Travaglio) che una volta scomparsi i fatti si può

decidere a maggioranza qualunque cosa? In realtà, la vicenda dimostra esattamente il contrario: Berlusconi non si è mai difeso dicendo che siccome non esistono i fatti ma solo le interpretazioni, allora lasciatemi dire che la ragazza marocchina secondo me – e secondo i miei zelanti parlamentari – è egiziana. Nulla di tutto ciò: Berlusconi ha proprio sostenuto, alla lettera, che Ruby è egiziana (e nipote del Raís). Il senso di cosa mai sia reale, e di come le interpretazioni lo modifichino, non c'entra proprio nulla. Proprio come Ferraris sostiene che la ciabatta è una ciabatta, così Berlusconi ha sostenuto che Ruby è egiziana – salvo che il primo dice il vero e il secondo no (a quanto risulta). Ma cosa c'entrano le interpretazioni? Berlusconi nega i fatti, non che i fatti siano fatti. Non credo si possa ricordare un solo caso in cui Berlusconi si sia accontentato di dire che dava la sua interpretazione di questo o di quello: no, lui dava numeri, macinava record, e soprattutto sosteneva che erano sempre gli altri a fraintendere e male interpretare.

Scagionato così il postmodernismo dalla colpa di averci regalato il Cavaliere per aver negato che esistano i fatti, forse potremmo tornare a ragionare di ciabatte. Le quali restano tali, assicura Ferraris, indipendentemente dai nostri sguardi e dalle nostre interpretazioni. Sia pure: concederemo anche questo. Ma come sguardi e interpretazioni si agganccino ai fatti, questo casomai è il problema della filosofia: come la realtà ci appare, e non solo che le ciabatte sono ciabatte e la realtà è reale (qualunque cosa significhi una simile tautologia). E siccome la realtà non cessa di apparirci sempre nuovamente, abbiamo davvero bisogno di un'ontologia: ma per questa incessante manifestazione del reale, non solo per le ciabatte, il cui caso possiamo forse dare per risolto.

Novecento*

Che cosa è stato il Novecento? Qual è stato il suo motivo dominante e cosa ci ha lasciato in eredità? Uno dei più vivaci e più discussi filosofi tedeschi viventi, bastian contrario della scuola francofortese che fu di Adorno e Habermas, Peter Sloterdijk, autore di una ambiziosa

* *Gli angosciati becchini del '900*, «Left Wing», 18 aprile 2005.

filosofia della globalizzazione, ha dedicato anni fa al nostro tema la lezione inaugurale del suo prestigioso corso strasburghese, sulla cattedra che fu di Emmanuel Lévinas e che del filosofo ebreo lituano porta oggi il nome. Sloterdijk è abituato ad analisi a largo raggio. Non meraviglia dunque che per spiegarci cosa sia stato il xx secolo la prenda alla lontana – non c'è cosa per spiegare la quale un filosofo non la prenda alla lontana – e rintracci un albero genealogico della modernità del quale c'è poco d'andar fieri.

Si va infatti indietro sino alla magia rinascimentale e al suo sogno di dominare la natura, che è il medesimo progetto delle tecnoscienze moderne; si passa per lo spirito di negazione e di disinibizione criminale del marchese De Sade, «prefigurazione del leninismo»; si preleva dalla rivoluzione francese il giacobinismo, «archetipo del fondamentalismo offensivo moderno»; ci si mette sulla scia del socialismo saint-simoniano che per primo ha formulato la parola d'ordine dell'industrialismo moderno: lo sfruttamento della Terra, al quale si è legata ogni promessa di emancipazione degli uomini dal bisogno; si approda finalmente, non senza qualche altro sussulto tra le grandi tragedie del Novecento, sino all'epoca consumistica attuale, feroce parodia del paradiso promesso dalle ideologie della modernità.

Ora, qual è il filo che lega tra loro tutti questi momenti? Per indicarlo, Sloterdijk fa sua una proposta di Alain Badiou: è la passione per il reale, animata da una furiosa impazienza, dalla convinzione, esemplarmente espressa dalle tesi di Marx su Feuerbach, che la realtà non debba essere rispecchiata nella conoscenza, ma trasformata qui e ora grazie all'azione. In età moderna non si pensa più che la realtà, buona o cattiva che sia, sia così come dev'essere; si pensa al contrario che la realtà non sia come dev'essere e che perciò vada rovesciata: rivoluzionata. Quel che c'è è un ostacolo, e va spazzato via. Dal 1831, anno della morte di Hegel, al 1969, anno della morte di Adorno, si distende così per Sloterdijk «l'epoca della filosofia critica», della filosofia come critica radicale dell'esistente, che ha con il suo tempo questo tratto fondamentale in comune: lo spirito di pesantezza, una «metafisica della gravitazione», l'idea che la verità vada cercata sotto, in basso, e che l'alto (Dio, il re, il padre, il padrone) debba capitolare giù; che si tratti di petrolio o di inconscio, di materie prime o di verità ultime, ciò che conta sta al fondo (è la struttura, non la sovrastruttura) e dev'essere portato alla luce.

Bene: tutto questo è finito. Se questo è il moderno, il Novecento ne è stato il tragico epilogo. Se però uno va a vedere non cosa è finito, ma cosa per Solterdijk s'annunzia dopo questa salutare critica dell'estremismo moderno, trova: un rivolgimento «verso l'aereo, lo sradicato, l'atmosferico», cioè, fuor di metafora, verso la dematerializzazione dell'economia; «un'economia solare mondiale», cioè l'accesso a fonti di energia rinnovabili (così com'era rinnovabile – su scala ovviamente molto più ridotta – il ciclo annuale della natura nelle civiltà contadine), con annesso ritorno agli «antichi valori»; un'epoca post-liberale, anzitutto per quel tratto per il quale l'idea moderna di libertà è legata allo sperpero, allo spreco, al consumo. Quando poi scopriamo che tutto ciò significa «una sintesi ibrida di avanguardismo tecnico e di moderazione eco-conservatrice», e cioè, per dirla in termini colorati, «un'alleanza nero-verde», un brivido ci assale e una domanda sovviene: non sarà il caso di tornare se non all'azzurrino forzitaliota che in questi giorni impallidisce, almeno al bianco e al rosso, a un rosso sbiancato, al rosa, all'arancione, ma insomma a una gamma di colori e di sfumature che prima di dare per finita la modernità sappia pescare da essa qualcosa di meglio che un campionario di funesti radicalismi e spazientiti estremismi?

Opinione pubblica*

I referendum sulla legge 40 su cui siamo stati chiamati a votare hanno avuto anzitutto il merito di accendere nel Paese un dibattito culturale, civile e politico intorno a scelte di fondo che riguardano temi essenziali: la nascita, la vita, la salute, i diritti della donna e del nascituro, i limiti della scienza e della tecnica. Questo solo aspetto mi pare sufficiente a dar torto a coloro i quali invitavano all'astensione. Che non si dorranno troppo, se io mi aspetto che, perciò, si astengano anche dal contribuire alla discussione e alla formazione dell'opinione pubblica.

E a proposito di contributi: a fornirne sono stati chiamati politici, medici, scienziati, teologi, cardinali e, in una vasta e imprecisata schiera di intellettuali, anche, perché no?, i filosofi. Come ultimo

* *Il filosofo bioetico*, «Left Wing», 7 febbraio 2005.

appartenente a questa categoria me ne rallegro, ovviamente, ma mi piacerebbe capire meglio a qual titolo si ritiene, in genere, che il filosofo possa e debba dire la sua su argomenti così importanti. Se non su questi, su quali?, si dirà. Già. Se non si occupa di vita e di morte, di diritto e di morale, di cosa mai potrà occuparsi un filosofo? Facciamo dunque che se ne occupi. Ma il dubbio riguarda i titoli che il filosofo può vantare per intervenire nel dibattito.

Si vede bene, infatti, perché i giornali ascoltino il parere di medici e scienziati: saranno loro a dirci ad esempio cos'è un embrione, che cos'è l'analisi pre-impianto, come si pratica la fecondazione eterologa. Quanto ai politici, sono loro che hanno votato pro o contro la legge. Quale che sia poi la competenza dei cardinali, essi ne hanno indubbiamente una, della quale sono pure sacramentalmente investiti, almeno sulla dottrina che la Chiesa elabora in materia: si ascoltino anche loro. Ma, sacramenti o meno, quale competenza può vantare il filosofo?

Che i filosofi siano ascoltati, non c'è dubbio. Severino scrive ad esempio sul *Corriere*, Possenti lo si legge sul *Foglio*, Mathieu su *Ideazione*, Givone sul *Messaggero*, De Monticelli su *Avvenire*, Vattimo su *l'Unità* e su *il Manifesto*, Cacciari qua e là: tutti costoro (e altri ancora) hanno avuto modo di dire la loro. Ma il dubbio è se appunto si tratti per il filosofo di dire soltanto la sua opinione. La quale sarà anche colta e informata, nutrita da buone letture e da robusto senso storico, ma rimarrà opinione. Autorevole, ma pur sempre opinione.

In una società democratica, tuttavia, sono proprio le opinioni a confrontarsi: il filosofo non dovrebbe troppo dispiacersi se tocca anche a lui di pronunciarsi in quanto opinionista. La democrazia rende, a lui come a tutti, la parola. Se poi la sua parola riesce anche accattivante, c'è caso che i talk-show televisivi ne facciano il proprio beniamino e lo presentino volentieri a fianco ad almeno una delle sorelle Lecciso. (Altre varianti del filosofo in tv sono: il pensatore circondato da impalpabile aura che, spiazzando tutti, spiega che «il problema è un altro»; il filosofo che, con o senza barba, difende i valori e si chiede preoccupato dove andremo a finire; il filosofo di complessione delicata che vende pappa del cuore e supplementi d'anima buoni per i nostri aridi tempi. Quest'ultima variante è praticata anche da varie specie di psicologi oltre che da teologi in libera uscita).

La scena si presenta dunque in questo modo: lo scienziato dice come stanno i fatti, il cardinale ci indottrina e il filosofo finisce nel mucchio degli opinionisti a dire la sua su fatti e dottrina. Stabiliti gli uni, sancita l'altra. E in effetti il filosofo non ha un sapere pari a quello dello scienziato, non dispone di evidenze empiriche e prove sperimentali, fa spesso confusione ed è rimbeccato dai suoi stessi colleghi (i filosofi sono come gli orologi: non se ne trovano due che dicono la stessa cosa): cosa dunque pretendere di più?

Nulla da una democrazia, tutto dalla filosofia. La quale è bell'e svanita – che i filosofi se ne ricordino, prima di dire la loro – se i fatti sono già là, in attesa che si formulino le opinioni. Una filosofia che non abbia nulla da dire su come stanno i fatti scade per ciò stesso a opinione e come opinione merita di essere trattata: accanto alle Lecciso.

Per stare alla bioetica, i dati oggettivi che concernono il *bios*, la vita, si ritiene siano di pertinenza esclusiva dello scienziato: escono dal suo laboratorio. Solo dopo che sono usciti, si affollano le opinioni sull'*ethos*, su diritti e valori, fin dove si può e fin dove non si può. Nei referendum sulla fecondazione assistita, molte e importanti cose sono in gioco: ne va dei diritti dei cittadini, dell'etica pubblica, della ricerca scientifica, e di molto altro ancora. Mi rendo conto che può apparire di interesse esclusivo della categoria (la quale, non adeguatamente sindacalizzata, ne avrebbe comunque bisogno), ma è bene si sappia che è in gioco anche il senso stesso del far filosofia.

È ancora possibile una filosofia della natura, o questa è ormai solo il sogno sognato un'ultima volta dai romantici? Ma una filosofia che ha rinunciato a domandarsi cosa è vita e cosa è natura, che ha rinunciato definitivamente, a favore della scienza, a fare "fisica", fuggendo a gambe levate nella metafisica (oppure, dichiarandola estinta, mettendosi a fare solo una rachitica storia della filosofia), una filosofia che si è autoesiliata nell'etica (che, senza fisica, senza una dottrina di ciò che è, sarà priva di qualunque *fundamentum in re*), una filosofia del genere non serve a nulla. Per le decisioni che contano, si ascolteranno i tecnici – e, *ça va sans dire*, i cardinali. Ma finché vi saranno o questioni scientifiche o questioni di coscienza, o scienza o fede, quale spazio potrà mai avere la filosofia? L'ho detto già: accanto alle Lecciso.

Paradosso antropologico*

Si può fare un'ontologia del presente? L'espressione, che è di Michel Foucault, ha un carattere paradossale: indica un oggetto di studio – il presente, le forme di vita contemporanee, quel che sta capitando proprio “adesso” – che è storico quant'altri mai, e che anzi costringe persino a inseguire la cronaca; ma scomoda l'ontologia, cioè un sapere che, al riparo dal divenire storico, si propone di delineare le strutture universali e necessarie proprie di ogni ente in quanto tale: ieri come oggi, e oggi come domani. Perché dunque il proposito di costruire le linee di un'ontologia del presente non appaia soltanto un equivoco, occorre avanzare l'ipotesi che quel che sta succedendo oggi è perlomeno l'annuncio di qualche profonda modificazione in corso, che tocca se non la natura in generale, almeno la natura umana.

Alla natura umana, infatti, è dedicato il libro di Massimo De Carolis, che aveva già condotto un'affascinante esplorazione del nostro tempo storico ne *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (Bollati Boringhieri, 2004). Nel solco di quella ricerca si colloca anche *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica* (Quodlibet, 2008). E se in quel volume era a tema il fatto, di per sé inquietante, che l'uomo è ormai l'oggetto di una potentissima ingegneria scientifica e tecnica, tanto sul piano biologico (si pensi all'ingegneria genetica), quanto su quello cognitivo (si pensi agli studi sull'intelligenza artificiale), nel nuovo libro l'attenzione è portata sulle trasformazioni non meno preoccupanti che interessano sia la psiche individuale che i sistemi sociali.

Ma non basta. Perché sia l'antropologia filosofica – cioè lo studio filosoficamente avvertito della natura umana – ad occuparsi di simili trasformazioni occorre avere un concetto non riduttivo di natura. La pietra, la pianta, l'animale sono infatti enti meramente naturali, ed è più o meno accettato che siano i saperi scientifici a dirci tutto o quasi intorno alla loro natura. Mineralogia, botanica e zoologia ci appaiono, dopo tutto, sufficienti allo scopo. Nel caso invece dell'uomo la cosa è decisamente più controversa: da un lato, non regge più la tradizionale dicotomia fra scienze della natura e scienze dello spirito, con il poco cre-

* *A proposito de: Il paradosso antropologico*, «In Schibboleth», aprile-maggio 2009, n. 17.

dibile sottinteso che i privilegi esclusivi detenuti dall'uomo lo collochino in una dimensione non naturale e letteralmente meta-fisica, situata cioè al di là della natura fisica (nel mondo dello spirito, per l'appunto); dall'altro, le scienze naturali tendono volentieri a semplificare, quando non a saltare a piè pari le prestazioni fondamentali che rendono un uomo tale: che gli permettono ad esempio di parlare un linguaggio e non semplicemente di scambiare segnali, di comprendere e pensare e non semplicemente di elaborare informazioni e manipolare simboli, di percepire il mondo circostante e non semplicemente di reagire agli stimoli.

L'approccio "ingegneristico" delle moderne scienze dell'uomo risponde peraltro ad un'esigenza precisa: riprodurre tecnicamente quanto l'uomo compie naturalmente. Ora però, quel che sembra specifico dell'uomo – nel percepire e nell'agire, nel parlare e nel pensare – quel che rappresenta un autentico paradosso, è proprio la capacità di inventare, di interpretare, di non attenersi a schemi dati, ripetitivi e fissi: tutto quello che insomma sembra sottrarsi in linea di principio alla possibilità di una mera codifica tecnica. Basti pensare alla parabola che ha conosciuto l'interesse per il gioco degli scacchi, nell'ambito delle ricerche sull'intelligenza umana. Quando si è riusciti a programmare una macchina in grado di battere il campione del mondo, ci si è accorti di avere ottenuto un potentissimo strumento di calcolo, ma nulla che somigliasse al modo in cui effettivamente funziona il pensiero, e l'interesse per il gioco, dal punto di vista di una comprensione della natura umana, è così rapidamente crollato.

Orbene, per l'antropologia filosofica a cui la ricerca di De Carolis si ricollega ed il cui arco si distende da Aristotele ad Heidegger, questa capacità può essere rappresentata in maniera sufficientemente unitaria nei termini della facoltà di formare un mondo, che sarebbe propria dell'uomo e non dell'animale (né tanto meno della pianta o della pietra). L'espressione prende il suo senso rigoroso se il termine "mondo", che non fa affatto riferimento a un semplice dato oggettivo, viene contrapposto ad "ambiente". L'animale ha infatti un ambiente, cioè uno spazio definito dentro il quale si muove secondo schemi di azione e risposta fissati dal corredo di istinti proprio della sua specie; l'uomo invece è correlato a un mondo, cioè ad un ambito non già assegnato dalla natura alla specie umana, ma da essa ritagliato (inventato, appunto) secondo operazioni "culturali" – la prima delle quali,

si potrebbe dire per accentuare il paradosso, consiste precisamente nell'invenzione della cultura come ambiente specificamente umano.

Ora, va bene l'ontologia, ma tutto questo cosa c'entra con il presente, con quel che capita adesso? C'entra per una ragione essenziale, che nel libro di De Carolis è posta in piena luce. Il fatto è che oggi la capacità specificamente umana di formare un mondo si è singolarmente ridotta nella più modesta capacità di formare nicchie, cioè mondi dentro mondi. Non solo mondi più piccoli, in realtà, ma mondi in certa misura illusori, da cui cioè ci si illude di poter tenere fuori la realtà, come prima accadeva solo nella dimensione del gioco o dell'arte (oppure, nei casi patologici, nei fenomeni di scissione della personalità).

Non si tratta perciò di una semplice riduzione di formato: come se, rispetto al vasto mondo in cui una volta si muoveva l'uomo e a cui l'uomo aspirava a dare un senso complessivo, prevalesse ormai un senso di sfiducia e di stanchezza, e ci si contentasse di sottrarre la propria piccola barca ai flutti minacciosi dell'esistenza – resi radicalmente più incerti dal venire meno di ogni quadro stabile di riferimento – costruendo porti sicuri, senza più l'ambizione di capire cosa ci sia fuori, cosa ci riservi il futuro o cosa ci sia da salvare del passato.

Le litanie sulla deriva nichilistica contemporanea, venate di nostalgie per l'umanesimo moderno, ma anche le altrettanto superficiali esaltazioni euforizzanti dell'*homo technologicus*, appaiono lontane dal comprendere la portata della trasformazione in corso. Si situano, entrambe queste retoriche, nel solco di una frattura tra modernità e postmodernità di cui non sanno però cogliere il significato. L'ipotesi di De Carolis è decisamente più robusta ed è che la molteplice formazione di nicchie, in luogo della universale formazione di un mondo unitario, comporti un profondo riassetto tanto dei sistemi sociali quanto dei sistemi psichici individuali. Lo spazio sociale così come quello psichico moderno era infatti organizzato secondo una linea di divisione "orizzontale" che separava il sopra e il sotto, il piano simbolico e quello pulsionale, l'*imperium rationis* e l'*imperium passionis*. Al piano di sopra stavano quindi la legge e lo Stato (e la cultura, e insomma tutto ciò che apparteneva un tempo alla dimensione dello spirito) mentre al piano di sotto stavano le etnie, gli interessi e gli egoismi sociali. Analogamente, sul piano individuale, di sopra stava il soggetto, la sua autonomia e la sua libertà, conquistata però relegando nel sottosuolo le pulsioni e gli istinti, cioè la sfera degli egoismi individuali.

Orbene, questa “topica” sembra non funzionare più: la formazione di nicchie è frutto di una scissione non più orizzontale ma verticale, con la quale l’identità individuale si moltiplica in una serie indefinita di ruoli, e il mondo intero si divide in una molteplicità di spazi fra di loro isolati e protetti, la cui stabilità dipende dalla possibilità di tenere fuori da essi tutto il resto della realtà (o più radicalmente dalla possibilità di fabbricarsi una realtà *ad hoc*).

Il fascino di questa ricostruzione delle forme di vita contemporanee è indubbio: essa coglie infatti fenomeni molto diversi tra di loro, che impegnano volta a volta l’etnologia critica di Ernesto De Martino e la psicanalisi di Freud e Winnicott, l’antropologia filosofica di Gehlen e Schmitt e le analisi linguistiche di Austin e Wittgenstein, riuscendo a ricondurre tutto questo materiale su un piano di comune intellegibilità. Ma il terreno ultimo e decisivo su cui De Carolis si misura è quello politico. Benché protesti in apertura del libro di non cimentarsi se non marginalmente con i problemi della teoria politica, è a questi che tutto il libro guarda, avendo potuto mostrare l’obsolescenza di gran parte del lessico politico moderno, fondata su concetti (popolo, Stato, sovranità) per i quali si dovrebbe dire che, letteralmente, non c’è più spazio, nel senso che appunto lo spazio psichico e quello sociale si prospetta oggi secondo linee molto diverse da quelle moderne. Le nicchie tagliano trasversalmente le comunità di appartenenza tradizionali e non si lasciano ricondurre a denominatori comuni. La scommessa è in definitiva se in esse prevarrà solo il tratto della chiusura autoreferenziale, fino all’isterilimento e all’atrofizzazione della duttilità e inventività proprie della natura umana, o se invece non si possa formare, con esse e a partire da esse, “una nuova sfera pubblica”.

È una scommessa difficile, come ogni tentativo radicale di spingersi oltre la cornice statuale moderna. Che per un verso appare logora, per l’altro rimane comunque quella che ha meglio saputo assicurare, finora, una misura di uguaglianza giuridica tra gli uomini. Ma la consapevolezza che la posta in palio tocca la sfera politica perché tocca la radice antropologica dell’umano, quella, almeno, dovrebbe accompagnare ogni seria riflessione sulle trasformazioni della politica contemporanea, che non voglia rinunciare a comprendere il proprio tempo in pensieri.

Parchi giochi*

In un normale zainetto, ingenuamente brevettato nel secolo scorso, cioè prima dell'avvento dei parchi di divertimento di massa, la famiglia italiana media, composta da padre, madre e due figli, cerca solitamente di stipare: la crema solare protezione totale, un paio di cappellini con visiera, due costumi da bagno, due paia di ciabatte di ricambio, un ricambio per ciascuno dei pargoli completo di calzini, canottiere, pantaloncino, maglietta (e due giubbini antivento perché non si sa mai), due teli per il mare, un pallone gonfiabile, un Mp3 player, un apparecchio Nintendo, due lattine di Coca-Cola e due succhi di frutta, un paio di panini e un paio di tramezzini, una scatola di cerotti, qualche forcina per i capelli, fazzolettini di carta, salviette rinfrescanti, pile, caricabatteria.

Così equipaggiati vanno. Dinanzi a loro si estende al sole il parco: con le giostre, le attrazioni e gli spettacoli. Sono le dieci del mattino, la temperatura viaggia già intorno ai 30 gradi e i nostri eroi aspettano da un'ora per essere i primi ai tornelli di ingresso. Stanno già studiando la mappa del parco, e si chiedono come schivare le colonie e i gruppi organizzati che ingrossano pericolosamente le file. Hanno infatti solo otto ore di tempo per: assistere a spettacoli, musical e proiezioni, sbracciandosi furiosamente perché i bambini selezionati ogni volta per i giochi da pagliacci e maghi sul palco siano proprio i loro; provare tutte le giostre e le attrazioni senza lasciarsi spaventare da cartelli che precisano: «da questo punto il tempo di attesa è 90 minuti»; assecondare i figli («siamo qui per loro») e fare tutti i giri che chiederanno, lasciandosi tirare per la maglietta; mangiare e bere non quello che hanno portato con sé ma quello che i figli vorranno (se nello zainetto c'è la Coca-Cola vorranno l'aranciata, e viceversa: immancabilmente).

Il percorso netto prevede pure che ad ogni giostra, ad ogni pupazzo, ad ogni altalena, la nostra famiglia si fermi per qualche foto: foto a lui coi bambini, a lei coi bambini, a lui, lei e i bambini, ai soli bambini, alla sola giostra. Siccome il progresso tecnologico ha messo nelle nostre mani quegli strumenti di tortura che sono le fotocamere digitali, con le quali si possono fare centinaia di foto a costo zero, e siccome – è noto – l'etica non tiene il passo della tecnologia e dunque tutto ciò che appare realizza-

* *La giostra della famiglia in vacanza*, «Il Mattino», 22 giugno 2009.

bile per questo solo va anche realizzato, si scatteranno tutte le foto che la memory card della macchina contiene: e sono numeri a parecchie cifre. Lo stesso supplizio, naturalmente, va ripetuto con la videocamera.

E la giornata trascorre. Si avvicina l'orario di chiusura, i bambini cominciano ad essere stanchi e nervosi, forse si accontenterebbero di un gelato e di una panchina, ma il tempo corre e non sono state ancora affrontate le attrazioni estreme. Questa è l'ora in cui i duri cominciano a giocare, l'ora in cui i genitori tornano a comandare. Al diavolo ogni prudenza: adesso sono loro a tirare i figli per la maglietta, perché non si perdano l'ultimo giro sulle montagne russe, oppure la ruota panoramica, o anche solo il carosello, che sarà pure riservato ai bimbi di due anni ma va fatto anche quello.

Uno pensa che su questa irresistibile pulsione al divertimento fosse tutto già scritto nel libro di *Pinocchio*, quando narra del Paese dei Balocchi e di come Pinocchio si lasciò sedurre; e invece non sta scritto proprio nulla. Sul far della sera, si capisce infatti che a salire sul carro trainato «da un omino tenero e untuoso come una palla di burro, con un visino di melarosa, una bocchina che rideva sempre» siamo oggi un po' tutti: e più gli adulti che i bambini. Collodi, del resto, dei «cinque mesi che durava questa bella cuccagna di baloccarsi» non dice neanche una parola. Li salta a piè pari, e passa subito all'amaro risveglio con le orecchie d'asino. E si capisce: bastano due giorni in un parco di divertimenti per comprendere che cinque mesi là dentro sarebbero un inferno per chiunque.

Ma l'imperativo del nostro tempo è comunque: «Godi!». Lo ha scritto il filosofo sloveno Žižek ed è vero: non c'è nessuna ingiunzione che ci viene più insistentemente rivolta dal sistema della comunicazione, dalla pubblicità, dai media. «Godi!» è l'unico dovere al quale non possiamo sottrarci, senza che le nostre vite perdano completamente senso: a che vale una vita senza weekend? Cos'è mai un'estate senza bagni al mare, un compleanno senza la festa, un sabato senza sabato sera?

E purtroppo, in questi tempi, a leggere almeno i quotidiani, sembra che nessuno, ma proprio nessuno, che conduca il carro o ci si lasci portare, sia capace di sottrarsi a questo paradossale dovere. Speriamo solo che non tocchi anche a noi, come a Pinocchio, di ritrovarci tutti somari, perché buone bambine dai capelli turchini che ci aspettino pazienti purtroppo non ce ne sono più.

Parlare*

«È la vita della città a scatenare il parlare continuo». Questa preziosa osservazione di María Zambrano, silenziosa e discreta pensatrice spagnola, molto mi rinfranca, e mi dà il coraggio necessario per affrontare il mare di parole che toccherà di leggere, scrivere, commentare, ascoltare, o semplicemente ripetere nei prossimi mesi, dopo una lunga pausa estiva vissuta eroicamente dal sottoscritto senza tv e senza giornali. All'inizio – dico non all'inizio della vacanza, ma della storia in generale, quando l'uomo non era ancora compiutamente umano – doveva regnare un gran silenzio. Non è che l'uomo non sapesse parlare: è che non ce n'era motivo. C'era altro da fare, con la voce: gridare, ordinare, implorare, consacrare, compiere in generale azioni efficaci. Non c'era alcun motivo di chiacchierare, «di parlare senza tregua sopra *omnia res*» – scrive ancora la Zambrano.

Originariamente, la funzione del linguaggio non doveva essere affatto quella di consentire a ciascuno di esprimere la propria opinione: non perché non era ancora conquistato come diritto fondamentale dell'uomo quello della libertà di espressione, ma perché non c'era nulla che fosse necessario esprimere. Prima di rivendicare il diritto di parlare, bisognava infatti avere qualcosa da dire: non semplicemente qualcosa che si vuol dire tanto per dire, ma proprio qualcosa che va detta. Parlare per parlare, è un lusso e una frivolezza che si può permettere solo un uomo di città. Nei villaggi e intorno ai templi non regnava certo il cicaleccio.

Forse è arduo comprendere come si potesse – in un tempo assai lontano – non proibire o proibirsi di parlare, non mordersi la linguaccia e starsene zitti, ma semplicemente e senza alcuno sforzo non parlare affatto. Che genere di uomini fossero, questi uomini privi di curiosità, restii alla chiacchiera, ignari del gossip, a digiuno di sondaggi e di comunicati stampa, è domanda alla quale è difficile rispondere. Non potendo mettere a fuoco quella taciturna situazione originaria, in cui non si rilasciavano dichiarazioni, non si rispondeva ai più svariati test da ombrellone, non si raccontavano barzellette e a pronunciarsi (in termini peraltro oscuri) erano solo re, oracoli e sibille, guardiamo piuttosto la situazione presente. Iniziano, ad esempio, le scuole (manca poco), e i telegiornali

* *Il silenzio dell'uomo*, «Left Wing», 4 settembre 2006.

stanno per mandare le consuete interviste stagionali raccolte dinanzi ai licei romani: agli studenti scafati, alle mamme ansiose, ai seriosi dirigenti scolastici. Si raccolgono opinioni il cui valore è zero. Zero quanto al contenuto oggettivo dell'opinione in questione, zero dal punto di vista dell'incidenza politica o sociale, zero dal punto di vista dell'indagine sociologica, zero anche dal mero punto di vista statistico. Non significano assolutamente nulla, non sono rappresentativi di alcunché, non saranno tramandate ai posteri. Però vanno in onda: perché?

Perché viviamo in città, è la risposta della Zambrano. In città e in democrazia. Non ci sono più parole ieratiche, formule religiose, incantesimi e scongiuri, editti regali e preghiere sacerdotali: ognuno può dire la sua. Il sacro si è ritirato, il mondo si è smagato, e nessuno ha più l'ultima parola. In compenso tutti ne hanno di penultime (spesso: di quart'ordine). È l'età ermeneutica della ragione, è l'ininterrotta conversazione che l'umanità tiene con se stessa, da quando le fiere sono scomparse persino dalle favole e gli dèi si sono allontanati. L'auratico Heidegger rilasciò nel '76, poco prima di morire, una celebre intervista *Ormai solo un dio ci può salvare a Der Spiegel*, dove di certo sottintendeva: dal chiacchiericcio quotidiano. Ma non è chiaro se potrà mai rivelarsi un nuovo dio in mezzo a tanta confusione, o se sarà lui a mettere finalmente a tacere gli uomini. La celebre conclusione del *Tractatus* di Wittgenstein, uno dei più austeri capolavori del Novecento filosofico, che in poche pagine pretende di delimitare tutto ciò che è sensatamente dicibile, va dunque completata. Essa recita: «Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». L'imperativo che regola la socialità contemporanea suona invece: «Di ciò di cui si può parlare, non si deve tacere», e giù fiumi di parole.

Se però è divenuta addirittura una necessità non quella di star zitti, ma quella di proferir verbo, vuol dire che la conquista della parola ha mutato di segno e funzione. Non si tratta più del solo diritto di parlare, ma di ciò: che vengo fatto parlare. È il linguaggio che ci parla, si dice, per sottolineare il fatto che non siamo noi a inventare il linguaggio. Ma forse la cosa è andata un po' più in là, visto che non inventiamo nemmeno gli argomenti all'ordine del giorno in spiaggia, al lavoro o in tv. Le parole hanno sempre più una funzione semplicemente fatica – più o meno la stessa che ha l'esclamazione «Pronto!» al telefono: non significa nulla, ma mette in comunicazio-

ne. Non richiede alcun pensiero, ma avvia la conversazione. Gran parte delle parole che noi pronunciamo sembrano ridursi a questa sola (peraltro indispensabile) funzione: come un tempo le mezze stagioni in uno scompartimento del treno.

Non c'è peraltro nulla di male. Che non si possa più tacere non significa che bisogna avere nostalgia di silenzi timorati e, spesso, intimoriti. Solo che bisogna saperlo. Bisogna sapere che la celebre battuta di Nanni Moretti va corretta (ne sarà contento). Non: «Chi parla male, pensa male», ma più radicalmente: «Chi parla, pensa male». O almeno: quando parla, non ha nulla a cui pensare e non dice nulla che sia veramente pensato. Dice più o meno: «Pronto!» e non ha molto altro da dire.

Ecco allora la sfida: mettersi nuovamente a cercare, in mezzo alle molte parole già parlate, le cose che vale davvero la pena di dire, per parlare di nuovo con un po' di efficacia. Ma confesso francamente che non sono affatto sicuro, sin qui, di esserci riuscito.

Parolacce*

On Bullshit: in inglese, il titolo del bestseller di Harry Frankfurt non suona poi così male, almeno a orecchie non anglofone. Ma ecco il folgorante incipit, nella scorrevole traduzione italiana: «Uno dei tratti salienti della nostra cultura è la quantità di stronzate in circolazione. Tutti lo sanno. Ciascuno di noi dà il proprio contributo». E più avanti: «Non abbiamo una chiara consapevolezza di cosa siano le stronzate, del perché ce ne siano così tante in giro». Ma se così ampia è la diffusione del prodotto, perché meravigliarsi se Bossi insulta Casini accusandolo di essere un cultore o produttore della materia?

In realtà, fra il sostantivo maschile e quello femminile passa una certa differenza. Non necessariamente chi fa il primo, infatti, è uno che dice le seconde. Ma questo ingentilisce di poco la situazione, e altrettanto poco la ingentilisce risalire da Aristofane a Dante per dimostrare come anche in letteratura gli insulti trovino spazio e funzione.

* *La parolaccia del Senatur*, «Il Mattino», 25 agosto 2010.

Detto però che ormai sono caduti tutti gli steccati linguistici, che il sublime e il triviale convivono nel discorso pubblico e che del decoro si riconosce solo il lato stucchevolmente decorativo, persino quando si tratta delle istituzioni (celebre è l'uso igienico che Bossi disse di voler riservare alla nostra bandiera); detto pure che al prossimo giro c'è da attendersi che qualcuno tiri in ballo anche le mamme e le sorelle – perché questo è il livello al quale Bossi ha portato la dialettica politica – forse non s'è detto tutto.

Non si è detto, in particolare, che il dibattito pubblico di queste ultime settimane, insulto o non insulto, non brilla per contenuti programmatici o ideali, per scelte di valore o per qualunque altra cosa renda la politica, almeno agli occhi dell'opinione pubblica, una roba diversa dalla guerra per bande o dal dileggio personale. In fondo, l'insulto di Bossi è solo la continuazione della politica con altri mezzi: e se per von Clausewitz questi altri mezzi portavano alla guerra, per Bossi portano semplicemente agli stracci. Il che, per fortuna, è meno pericoloso, anche se ormai volano in ogni direzione.

E forse non si tratta nemmeno delle ultime settimane, ma di mesi, anzi di anni: dell'intera stagione politica che stiamo vivendo. D'altronde, quando i partiti diventano un affare personale e padronale, quando, alla faccia del maggioritario, il quadro politico non fa a tempo a comporsi che subito si decompone e frantuma, quando le forze in campo si definiscono e nominano in base ai cognomi dei leader e a null'altro, lo scadimento linguistico e culturale è inevitabile. Fare il confronto con insulti e invettive del passato non ha perciò molto senso: non solo perché è ormai tramontata persino l'arte dell'insulto, ma perché non si capisce più che altro ci sia oltre l'insulto stesso. Per un vecchio campione della prima Repubblica, il socialista Rino Formica, la politica era sangue, sudore e merda: nella seconda Repubblica non si vede più chi ci metta il sangue e il sudore.

La parolaccia di Bossi è quindi solo il dito, mentre dovremmo guardare la luna, cioè l'immiserimento dei temi del confronto politico, anche se è comprensibile che se Bossi alza il dito medio riesce difficile non farci caso e levare lo sguardo al cielo.

Né il leader del Carroccio può cavarsela dicendo che, almeno per lui e la Lega, forza popolare che ha le sue radici nelle mitiche valli bergamasche, è venuto il momento di dire pane al pane e vino al vino:

che bisogna farla finita con l'ipocrisia, e prendersela con i politicanti romani, i tartufi democristiani e, più in generale e sempre, i cialtroni del Sud (con i quali, peraltro, Bossi è da un bel po' che governa); che lui e solo lui parla con la sincerità del popolo, senza nascondersi dietro fumose distinzioni intellettuali (quando conviene: quando non conviene, i leghisti sanno fare pure i *legulei*, come Calderoli col *Porcellum*). Tutto ciò ha una sua indubbia parte di verità: il discredito della politica è infatti alimentato dalla politica stessa, e si capisce che qualcuno ci lucra su. Spesso è Bossi, ma anche a sinistra c'è chi lo fa.

Però il libriccino di Frankfurt torna utile anche per questo. Di folgorante infatti non ha solo l'incipit, ma pure il perentorio finale: «La sincerità» conclude infatti il filosofo «in sé è una stronzata». Pensare cioè che vi sia qualcuno che, nel teatrino della politica, possa fingere di starne fuori, e di stare anzi da una sola parte, quella giusta e vera e sincera, mentre tutti gli altri recitano, ciurlano nel manico, e insomma fanno i sostantivi maschili di cui sopra, è pure questa un'altra, forse la prima delle pregevoli «cacche di toro» studiate con impeccabile rigore dallo stimato professor Harry Frankfurt di Princeton.

Pena di morte*

A nome dello Stato della California, Stanley Tookie Williams fu giustiziato con un'iniezione letale il 14 dicembre 2005, dopo che il governatore Schwarzenegger, avendoci pensato su, aveva deciso di negargli la grazia. Qualche elemento di riflessione potrebbe averglielo fornito il filosofo italiano Vittorio Mathieu, che in passato si era occupato del tema e che il 7 dicembre di quell'anno, in tempo perché Schwarzky lo leggesse, era tornato ad occuparsene sulle pagine del *Giornale*. Coraggiosamente controcorrente – almeno (e per fortuna) qui da noi, ma gliene va dato atto – Mathieu sosteneva la tesi che «la pena di morte è legittima; non assolutamente necessaria in linea di principio, ma in certi casi molto opportuna». La scelta dei termini non è felicissima, perché contraddetta dal seguito dell'articolo. La legittimità di cui si tratta, infatti, non

* *Kant e la pena di morte*, «Left Wing», 19 dicembre 2005.

potrebbe che essere morale (quella giuridica è garantita quando non vi siano divieti costituzionali alla sua erogazione, come accade invece in Italia), ma il punto di vista morale sulla cui base Mathieu difende la pena di morte è quello kantiano. E in termini kantiani o la pena di morte è assolutamente necessaria in linea di principio – cioè, come si può dire semplicemente, doverosa – oppure è del tutto e assolutamente inammissibile. *Tertium non datur*.

Inammissibile in ogni caso è qualunque considerazione circa l'opportunità della pena, come peraltro spiega lo stesso Mathieu (curiosamente, Mathieu giudica inopportuna la condanna a morte di un terrorista, poiché la pena, come recitava l'antica formula del diritto romano: *sacer esto*, avrebbe l'effetto controproducente di *sacralizzare* il condannato. La cosa dovrebbe metterlo in sospetto: la pena di morte manifesta infatti in questo modo la discendenza del concetto del diritto dalla sfera arcaica e violenta del mito, da cui una prospettiva morale pura deve trarlo fuori). Per sostenere la sua tesi, Mathieu ritorna dunque a Kant, alla draconiana confutazione inflitta da Kant all'«affettato sentimentalismo umanitario» del marchese Beccaria. Ci toccherà, perciò, di confutare Kant, per avere ragione di Mathieu.

Cominciamo da Beccaria. Beccaria considera che la pena sia un mezzo in vista di altro, per esempio della difesa della società. Kant è invece perentorio: la pena «non può mai venir decretata semplicemente come un mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve essergli inflitta soltanto *perché egli ha commesso un crimine*». Qualunque altra ragione abbasserebbe l'uomo a mero mezzo: «La legge penale è un imperativo categorico [cioè incondizionato, non subordinato a nessun fine a essa esterno] e guai a colui che si insinua nelle spire tortuose dell'eudemonismo per scoprirvi qualche vantaggio». Non si punisce per ottenere il bene o la felicità di questo o di quello, ma unicamente perché è giusto punire. A chi trovasse disumana la pena di morte, Kant risponderebbe che è tutto il contrario: se si offrisse di scegliere fra la morte e i lavori forzati, «l'uomo d'onore preferirebbe la morte». È proprio la volontà di trattare l'uomo secondo la sua umanità e personalità morale che impone di trattarlo secondo giustizia. E l'unica giustizia è che «se egli ha ucciso deve morire».

Certo, è la giustizia dello *ius talionis*, Kant lo sa bene, ma nessun altro principio se non quello stretto dell'uguaglianza può determinare la specie

della punizione, e «non esiste altra uguaglianza fra il delitto e la punizione fuorché nella morte giuridicamente inflitta al criminale». Non esiste nessuna considerazione di opportunità, di utilità o di umanità (nel senso lacrimoso del sentimentalismo di Beccaria) che possa piegare la bilancia della giustizia ad altro fine che non sia la condanna del reo.

La concezione retributiva della pena che è propria di Kant può essere respinta, e in generale oggi si tende a respingerla, senza però poter eliminare del tutto il momento retributivo: è difficile, infatti, sbarazzarsi dell'idea che il sistema della pena infligga al reo quel che gli spetta. Se però la si accetta, l'argomento kantiano pare difficilmente oppugnabile. Se invece la si respinge, si finisce con l'accettare di trattare la persona del condannato come mero mezzo, che sia per il suo bene o per quello della società – a fini di correzione, rieducazione o prevenzione, o a qualunque altro fine. Ma allora come respingere la proposta di salvare il condannato per donarlo alla scienza (l'esempio è ancora del filosofo)? In fondo, non sarebbe pure questo a fin di bene? Per respingere una così insana proposta, abbiamo dunque bisogno del concetto di dignità della persona. Ma proprio questo concetto onoriamo, quando non pieghiamo la giustizia ad alcun fine che non sia la giusta condanna. Nessun intenerimento: se l'uomo non può essere piegato a nulla, nemmeno la giustizia può piegarsi misericordiosa su di lui.

E ora, la (breve) confutazione. Definizione generale del diritto secondo Kant: «Il diritto è l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà». Se è dunque conforme al diritto tutto e solo ciò che permette l'accordo dell'arbitrio dell'uno con l'arbitrio dell'altro, in che modo la pena capitale realizza questo accordo mentre la condanna all'ergastolo non lo realizza? Perché non è sufficiente la restrizione della libertà e occorre invece la soppressione della libertà? O quel concetto universale del diritto è insufficiente, oppure la conclusione in tema di diritto penale è esorbitante. Kant aggiunge che si tratta però dell'uguaglianza. L'uguaglianza è il vero ingrediente morale della pena. La pena non risponde solo all'esigenza giuridica minima di accordare l'arbitrio dell'uno con quello dell'altro, ma a un'esigenza supplementare di giustizia (sia pure nella cupa versione del “rendere il male per il male”). Vi è qui una nuova difficoltà, perché è come se il diritto positivo di uno Stato dovesse portare dentro di sé una soddisfazione morale che, anche questa, esorbita

dalle strette necessità del diritto esterno così come definite da Kant. È un punto assai delicato, ma passi. Il fatto è che la stessa morale di Kant non chiede neppure di trattare l'uomo sempre solo come fine in sé; chiede piuttosto di non trattare l'uomo mai semplicemente come mezzo, ma sempre *anche* come fine. *L'anche* è importante, anzi decisivo: perché consente di trattare l'uomo come mezzo, purché egli sia trattato *al tempo stesso* come fine. Se così non fosse, qualunque rapporto di dipendenza, anche il normale rapporto di lavoro, sarebbe da giudicarsi immorale. Se dunque è morale trattare l'uomo come mezzo, purché non semplicemente come mezzo, irrogare la pena «a profitto del criminale stesso», cioè a fine di rieducazione o riabilitazione, non può essere giudicato immorale secondo lo stesso concetto kantiano. Non si offende la sua dignità, se si intende restituirlgliela. Per restituirlgliela, la pena è il mezzo, mentre in Kant proprio la pena finisce con l'essere il fine in sé del provvedimento di giustizia.

Come si vede, è dentro le stesse coordinate morali di Kant che si trova lo spazio per rifiutare lo *ius talionis*. Kant vuole che la pena svolga una funzione di riequilibrio della bilancia della giustizia incrinata dal delitto, e finisce così col servirsi a questo scopo della vita del reo. Chi rifiuta la pena di morte può invece considerare, ancora nei termini di Kant, che la giustizia penale serve al reo, alla persona umana, e non la persona alla giustizia penale. E ora che abbiamo confutato Kant, possiamo anche rifiutare i suoi termini, concederci il lacrimoso umanitarismo che la severità del filosofo ci proibiva, e giudicare la pena di morte una disumana barbarie.

Perec*

Nel calendario accademico, tra fine maggio e inizio giugno finiscono i corsi e inizia la sessione estiva di esami. Ma può accadere che uno studente universitario di venticinque anni e ventinove denti, invece di recarsi in facoltà il giorno della prima prova scritta dell'esame di sociologia generale, rimanga a letto: la testa pesante, le gambe intorpidite. Che

* *Perec trent'anni dopo e la metafora del ragazzo che dorme*, «L'Unità», 3 giugno 2012.

senta suonare la sveglia, ma non si alzi. Che, senza alcuna premeditazione, lasci il proprio posto deserto in aula, e rinunci alla laurea, e alla specializzazione, e a proseguire gli studi. Può accadere che quel bravo ragazzo solitamente diligente, di norma coscienzioso, scopra però quella mattina, e sempre più nelle mattine seguenti tutte uguali, tutte sfocate e sudaticce, che qualcosa s'è ormai rotto, e l'impressione di aderire al mondo che lo aveva sorretto fin lì sia venuta, d'improvviso, meno.

Quello studente è esistito davvero, nella fantasia di un grande romanziere, Georges Perec, morto di tumore ai polmoni giusto trent'anni fa, dopo avere scritto capolavori come *La vita. Istruzioni per l'uso* e, per l'appunto, *Un uomo che dorme*, minima storia di una vita scivolata senza motivo apparente in folle, «sacco di gesso in mezzo a sacchi di gesso», mucchio di ingranaggi disapplicato, corpo in sosta, privato della quotidiana marcia in avanti che a tutti insegna di volere un futuro. Un'esistenza che, senza clamore né gesti eclatanti, taglia i ponti tra sé e il mondo, e lascia che si sfilaccino uno ad uno, senza volerlo né non volerlo, tutti i fili che legano la propria vicenda a quella di tutti gli altri e dell'umanità intera.

Una storia esemplare, una parabola dei nostri tempi? Chissà. Certo è singolare il fatto che fu scritta non in un momento qualunque, ma proprio un attimo prima che un'intera generazione, invece di ritirarsi nel privato di qualche disadorna camera in affitto, ai margini della vita universitaria, si mettesse fragorosamente in moto: scendesse in strada, e cercasse di impadronirsi della Storia. Fu pubblicata infatti da Perec nel maggio del '67, sicché viene fatto di pensare che la bonaccia calata improvvisamente sul giovane studente parigino profetizzasse proprio, per antifrasi, un impetuoso soffiare di venti: come l'aria bassa, dolciastra e pesante che sembra a volte precedere i più intimi scotimenti della terra, così l'afa che opprime lo studente parigino e lo consegna a giornate e settimane e mesi di totale inerzia, di pigra indifferenza, doveva forse essere considerata, in quell'estate del '67, l'avvisaglia della tempesta sociale e politica che si sarebbe abbattuta sul Paese.

Se è così, cosa dobbiamo fiutare oggi nell'aria? Ci sono forse segnali di qualche tipo? Detto fuor di metafora: si può confidare nella pazienza e nella rassegnazione? Può un'intera generazione essere tagliata via dal mondo del lavoro senza che nulla veramente accada? Può la disoccupazione giovanile, quella meridionale in particolare e quella femminile ancor di

più, crescere fino a livelli allarmanti senza che nulla veramente accada? Si può accettare di rimanere ai margini del mondo, disertare i luoghi della politica, evitare le strettoie della storia, lasciare che tutto scivoli sulle proprie teste senza venir fuori dalle aule, senza prendere la parola per le strade, nelle piazze? Si può vivere da parte? Forse no. Forse la bonaccia è solo apparente. Forse oggi si potrebbe tessere la stessa trama narrata da Perec: uno studente potrebbe anche oggi, come nel '67, perdere d'improvviso l'aderenza alle cose, sentire d'un colpo tutta l'inutilità del proprio impegno, dei propri studi, della propria inutile ma affannosa ricerca di lavoro e rimanere per giorni nella propria stanzetta senza rispondere alla porta, con lo sguardo vuoto, dinanzi a una bacinella di plastica rosa in cui ha lasciato tre paia di calzini in ammollo. Potrebbe. Ma potrebbe anche trovare un varco, aprirsi una strada, afferrare da un'altra parte il bandolo della propria vita e prendere una decisione.

C'è molto poco, infatti, da imparare dall'improvviso precipitare dell'esistenza in acque morte e ristagnanti. La vita, quanto a lei, si continua, «il tempo, che conosce la risposta, ha continuato a scorrere», scrive Perec, senza che niente, nel frattempo, sia accaduto. «Nessun miracolo, nessuna esplosione», niente che valga come la rivelazione del segreto di tutta la realtà, del cuore intimo di tutte le cose. La vita sospesa non ha cambiato nulla. Ma è così che, per contraccolpo, forse si prepara a qualche cambiamento. Ed è bene saperlo, è saggio aspettarselo.

Politica laica*

Di recente, Jürgen Habermas ha affidato all'espressione «società post-secolare» il compito di descrivere il carattere fondamentale delle società avanzate, per sottolineare la permanenza del fenomeno religioso ben al di là del solo ambito individuale e soggettivo nel quale si è creduto un tempo che si sarebbero progressivamente ritirate. L'espressione fa riferimento, in particolare, ad una *trasformazione della coscienza pubblica* che Habermas ha formulato nei seguenti termini: vi è innanzitutto il venir meno della certezza che la religione sia destinata a scomparire con l'avanzare

* *Sulla laicità della politica*, «In Schibboleth», ottobre-novembre 2008, n. 12.

della modernizzazione; v'è poi l'influente ruolo di «comunità d'interpretazione» che la religione continua ad esercitare su un gran numero di questioni; vi è infine l'impatto, dovuto all'ampiezza dei fenomeni migratori, con forme di vita diverse, in cui si rapprendono le differenze religiose, e che è quindi più difficile far convivere in condizioni di reciproco rispetto¹. Da tutti questi fenomeni si sarebbe sollecitati a porre la domanda se e in qual misura il carattere laico e secolare dello Stato moderno debba essere seriamente riconsiderato, per tenerne debitamente conto.

Ora, è anzitutto ben chiaro che cosa si intenda abitualmente per laicità: secondo la sentenza 203/1989 della Corte Costituzionale, il principio di laicità «implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale». Nella pubblicistica corrente si assiste però, da qualche tempo, ad una lussureggiante fioritura di appelli ad una nuova oppure vera oppure sana laicità, come se la vecchia laicità (che, quanto alle affermazioni in diritto dello Stato italiano, non risale troppo indietro nel tempo) fosse falsa o malata o frutto di un fraintendimento – il che è perlomeno discutibile. Quel che però questi appelli paradossalmente finiscono con il sottintendere non è soltanto che occorre ripensare il ruolo pubblico della religione, ma che persino un simile ripensamento, per quanto profondo, non può spingersi fino al punto di rinunciare al carattere fondamentalmente laico dello Stato. Piuttosto, si pretenderà di reinterpretarlo.

Ad esempio. La laicità comporta che lo Stato si mantenga neutrale verso ogni confessione religiosa. Questa neutralità può essere interpretata come ostile, indifferente o collaborativa, ma in tutti i casi non può comportare il sacrificio della libertà religiosa di alcuno. E nessuno, per quanto insoddisfatto di questa formula, si è al momento spinto sino al punto di chiedere che lo Stato non sia affatto neutrale verso ogni confessione religiosa, ma ne favorisca anzi una a dispetto di tutte le altre. Cionondimeno, si prova ad esempio a sostenere che una simile neutralità non è inficiata dall'attenzione particolare che ciascun Paese deve prestare alle proprie tradizioni culturali, linguistiche ed anche religiose. In realtà, non vi è in ciò alcuna particolare novità: la stessa sentenza sopra citata non aveva difficoltà a rendere compatibile con il principio supremo della lai-

¹ J. Habermas, *Perché siamo post-secolari*, in «Reset», luglio-agosto 2008, pp. 23-32.

cità il riconoscimento del valore formativo della cultura religiosa, ma poi anche l'obbligo dello Stato, contratto nell'84 con la revisione del Concordato lateranense del '29 e con il successivo protocollo dell'85, a impartire l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole, in virtù dell'appartenenza del cattolicesimo al «patrimonio storico del popolo italiano». Vi era quindi una specificità che si riteneva di dover salvaguardare, e si riteneva – così come nel fatto ancora si ritiene – che questa salvaguardia potesse essere esercitata senza discriminazione di alcuno. La Rochefoucauld diceva che l'ipocrisia è l'omaggio che il vizio rende alla virtù; allo stesso modo, la ricercata laicità sana o vera o bene intesa è forse solo un omaggio un po' ipocrita reso ad una cornice politico-costituzionale che non può essere posta apertamente in discussione.

Naturalmente, questo non significa affatto che la laicità non sia sottoposta a nuove prove, specie nel nostro Paese, o che le assicurazioni di principio possano, di per sé sole, bastare: a che vale, infatti, salvare la cornice, se il quadro che ne esce risulta sfigurato? La prudenza con cui si assume, anche da parte di chi chiede sempre nuovi e maggiori riconoscimenti per il ruolo pubblico delle religioni, che tuttavia lo Stato deve rimanere laico, significa però che quel che viene richiesto non sono revisioni di principio, e che quanto forse occorre, da parte laica, non sono nuove buone ragioni, bensì piuttosto sufficiente forza politica per non cedere troppo sul piano delle mediazioni storico-effettive di volta in volta richieste. Per rimanere sul terreno, così sensibile, della scuola, non è insomma alle viste un Giovanni Gentile per il quale la dottrina cristiana nella «forma ricevuta dalla tradizione cattolica» assurga assai poco laicamente a «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica», come si leggeva nell'art. 36 del Concordato del '29.

Non si può forse dire che la laicità non debba essere ripensata, quando si tratta invece dei problemi che devono affrontare oggi le società multiculturali. Sono ormai presenti in molti Stati europei minoranze culturali e religiose che chiedono tutela della propria identità collettiva e che rifiutano di ricondurla al comune denominatore dei diritti di libertà propri del canone occidentale. Quanto a questo, si può essere d'accordo, in linea generale, con Habermas, per il quale sul piano teorico è semplicemente oziosa, o ideologicamente viziata, la diatriba fra quelli che mettono la protezione dell'identità culturale *sempre* innanzi all'affermazione dei diritti individuali, e quelli che

viceversa mettono i secondi *sempre* innanzi alla prima, senza alcun bilanciamento. Secondo il filosofo tedesco, a fomentare una simile contesa è «da un lato un relativismo culturale imbellettato in maniera postmoderna, dall'altro un laicismo antireligioso e *démodé*»². Le etichette di Habermas sono evidentemente polemiche: si intende con esse che, da un lato, la postmodernità è poco più di uno scetticismo nei confronti della ragione, che peraltro ha costantemente accompagnato il canone razionalistico moderno, e, dall'altro, che a voler essere aggressivamente critici nei confronti della religione non si propone nulla di inaudito o di particolarmente nuovo, ma si torna anzi indietro a certo sbrigativo anticlericalismo di stampo ottocentesco.

In verità, vi è molto di sbrigativo anche nel modo in cui sono disegnate queste opposte fisionomie intellettuali; ma, depurato dal suo carattere polemico, il discorso di Habermas sta a dire che quel che si presenta oggi in forme anche virulente è un confronto tra posizioni che non si affacciano certo per la prima volta sulla scena europea, e per affrontare il quale la soluzione è, sul piano teorico, già stata formulata, nei termini di un processo che ha la forma di un chiasma, di uno scambio reciproco e di una reciproca contaminazione. Quando riesce virtuoso, un simile processo porta in dote una sorta di reversibilità, per cui quello che le minoranze cedono accogliendo i principi universalistici della cittadinanza viene restituito loro in termini di riconoscimento per le specifiche differenze culturali di cui sono portatrici. Nessuna priorità assoluta, nessuna pretesa di squalificare *sempre* le formazioni religiose in quanto teoreticamente inconsistenti e ideologicamente oppressive da un lato, e dall'altro nessuna rivendicazione *aere perennius* da parte di una cultura o subcultura, sostenuta come valida *sempre* in base solamente al fatto di vigere e di appartenere a una qualunque identità e memoria storica. Nessun diritto, pur riconosciuto in principio, può d'altronde pretendere di imporsi *d'emblée* su fatti che hanno lo spessore storico-culturale di una tradizione; e d'altro canto, nessun fatto può, con altrettanta immediatezza, per il solo tramite della sua tradizionalizzazione, mutarsi in diritto.

Sin qui, non ci muoviamo – così, almeno, si può ritenere – su un terreno del tutto inesplorato. Anche il modo in cui Habermas rappresenta l'esito di questa sorta di mediazione fra gli opposti cade

² J. Habermas, *Perché siamo post-secolari*, cit., p. 30.

all'interno di un quadro concettuale non inedito. Qui però c'è forse una piccola mossa teorica che occorre compiere. Habermas parla infatti di «due processi complementari» che devono svilupparsi «in maniera equilibrata e parallela: da un lato l'aprirsi della *comunità politica* all'inclusione (riguardosa delle differenze e giuridicamente equilibrata) delle diverse subculture; dall'altro, il liberale aprirsi *di queste stesse subculture* alla partecipazione (equiparata e individuale) dei loro singoli membri al processo democratico»³. In realtà, non si tratta probabilmente di una vera e propria *complementarietà*. È vero, infatti, che l'una cosa deve aggiungersi all'altra per completarla, ma quel che si ottiene non è – com'è invece nella logica del complemento – un intero, perché non è mai privo di scarti, di attriti, di resistenze. Vi è forse, nella ragionevole e razionativa dialettica proposta da Habermas, una qualche sottovalutazione del fatto che i due processi in questione non sono processi ideali, che possano quindi essere descritti secondo il modo in cui funzionano idealmente le categorie della riflessione: l'identità e la differenza, la medesimezza e l'alterità. È sempre valido, al riguardo, l'insegnamento di Kant: un conto è quello che il filosofo chiamava il confronto tra le rappresentazioni innanzi all'intelletto, cioè la determinazione logica della loro possibilità; un altro è quel che accade innanzi alla sensibilità, e cioè sul terreno scabro e irregolare dell'esperienza. Detto più semplicemente: quel che riesce complementare in linea teorica, non sempre si completa in pratica.

D'altra parte, più profondamente di quanto non sospettasse Kant, la dialettica in questione investe, senza renderli complementari, i due stessi piani della sensibilità e dell'intelletto, delle idee e delle cose, dei retaggi culturali e delle condizioni materiali da cui dipende la costituzione delle identità collettive. Se però quella che si vuole è una buona dialettica – e al riguardo aveva ragione Merleau-Ponty – occorre che essa sia «cosciente del fatto che ogni tesi è idealizzazione, che l'essere non è fatto di idealizzazione o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza [...]. Come nella vita, così nel pensiero e nella storia

³ J. Habermas, *Perché siamo post-secolari*, cit., p. 29.

noi conosciamo solo superamenti concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di deficienze»⁴.

Nel tentare queste formulazioni, Merleau-Ponty inseguiva un altro problema. Ma il modo in cui riformulava la questione della dialettica contiene alcune istruzioni importanti. In primo luogo, ci impedisce di considerare che i termini, di cui occorre pensare la relazione, si definiscano prima e a parte da questa stessa relazione. In secondo luogo, ci impedisce di ritenere che questa stessa relazione sia *calcolabile*, rappresentabile alla stregua di un algoritmo e interamente proceduralizzabile. Applicate al “fatto” della società multiculturale, le istruzioni di Merleau-Ponty sul buon uso della dialettica consentono di battere in breccia qualunque rappresentazione del problema che muova da termini già conclusi e definiti, come se le culture e le civiltà fossero, *in quanto tali*, insieme chiusi e impermeabili, e come se l'apertura di queste culture alla modernità fosse un movimento ad esse esterno, che dunque possa essere solo subito, importato. E consentono anche di escludere che sia strettamente teorico, rigoroso e dimostrabile come un teorema matematico, il modo e il luogo in cui culture diverse si incontrano, alla stregua di un comune denominatore del tutto storico, un set di principi universali e di conseguenti diritti che da quell'incontro non riceverebbe alcun apporto.

Non si tratta affatto di una considerazione scontata. Al pensiero laico è certo consustanziale la distinzione fra politica e religione, così come la distinzione fra diritto e morale. Metafisicamente intese, quel che queste distinzioni distinguono è una forma da un contenuto: e poiché solo la forma è universale, il contenuto si trova *ipso facto* dal lato di ciò che, essendo particolare, non può costituire il fondamento universale di un ordine politico democratico, basato sull'uguaglianza fra gli uomini. Per dirla però nei termini di Habermas, a cospetto di una simile universalità della forma, ogni cultura precipita in subcultura. Posti così i termini, non v'è dialettica possibile. Ma non appena domandiamo – com'è inevitabile – anche solo: «In *cosa* gli uomini sono uguali?», subito si fa chiara la necessità di un'interpretazione del principio di uguaglianza

⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 115. Ne approfitto per segnalare che i termini, sopra impiegati, di “chiasma” e “reversibilità” provengono direttamente dal lessico di Merleau-Ponty.

formale, e di un fondamento per quell'interpretazione, che il principio stesso non può di per sé contenere, e che un qualche contenuto deve poter fornire. E la dialettica, così, riparte.

Con ciò non si vuole, naturalmente, revocare le distinzioni. Far tacere i teologi per costruire nella pace religiosa l'ordine politico-giuridico è gesto inaugurale della modernità, come tale irrinunciabile. Ma occorre mantenere viva la consapevolezza che si tratta di un gesto eminentemente politico, la cui politicità si riconosce proprio dal fatto che non si lascia sistemare entro le distinzioni che intende produrre, perché le precede e in questo modo le eccede. Questo significa che un tal gesto non è assicurato una volta per tutte, e che occorre a volte tornare ad eseguirlo. L'ultimo terreno sul quale misurare la tenuta della laicità della politica sembra in effetti richiedere qualcosa del genere. Sono oggi all'ordine del giorno un certo numero di questioni concernenti la "natura umana", che non sono mai state finora oggetto di decisione politica. La "regola" moderna è: altro il diritto, altra la morale e la religione. Purtroppo però si tratta di una regola astratta: se fosse davvero possibile separare senza resti né sopravanzamenti l'una cosa dall'altra, dovrebbe essere anche possibile, ad esseri privi (per ipotesi) di qualunque senso morale, di dotarsi di una costituzione giuridica: il che è perlomeno dubbio. Per di più, quel che i nuovi orizzonti di intervento tecnico sulla natura schiudono è la possibilità di "costruire" i soggetti che la modernità riconosce come titolari di diritti (e anche quella, in certa misura, di autocostruirsi).

Ora, è vero che «la strategia *teocon* passa anche attraverso la drammatizzazione degli effetti "bioetici" che l'evoluzione scientifica e tecnologica determina»; è vero cioè che suscitare paura per il futuro della specie umana, alimentare sensi di colpa nei confronti della natura violata, far leva sui rischi e le incertezze dell'età globale – tutto ciò è funzionale all'affermazione dell'esigenza di ristabilire autorità assolute, in sede morale o apertamente confessionale, a cui affidare una parola definitiva per illudersi di poter rimanere così saldamente ancorati ad essa. Ma è vero pure che i nuovi scenari che sembrano schiudersi non consentono la mera riproposizione del quadro concettuale moderno: non perché si abbia bisogno di supplementi d'anima

* G. Preterossi, *Contro le nuove teologie della politica*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 4.

di cui la fredda tecnica sarebbe priva, ma perché quegli scenari vanno disegnati secondo linee che la politica deve ancora tracciare.

Poiché però quel che oggi si paventa (almeno da parte di chi subisce il *silete!* di Alberico Gentile) è una brutale subordinazione della vita umana alle esigenze economicistiche della ragione strumentale, in una cornice morale utilitaristica, edonistica e relativistica, non è forse inutile far notare infine quel che a tutta prima può sembrare un paradosso, ma che paradosso invece non è. E cioè che gli apostoli dei valori si muovono spesso e volentieri su quello stesso terreno di integrale naturalizzazione, anzi biologizzazione dell'umano, su cui agiscono i corifei della tecnica. Con intenti diversi, naturalmente: gli uni per proibire, gli altri per intervenire, ma entrambi incapaci di riconoscere il luogo fondamentale in cui l'umano *in quanto tale* ha veramente luogo: il luogo cioè della responsabilità della politica, che gli uni e gli altri finiscono per esautorare, in nome della competenza tecnica o in nome della sapienza morale e religiosa. E così il compito di una politica veramente laica si rivela essere anzitutto quello di guardarsi dalle pretese eccessive dei troppo sapienti e dei troppo competenti, della religione e della tecnica, per rimettere nello spazio a tutti comune della democrazia il momento autentico della decisione politica.

Populisti e tecnocrati*

I populisti li riconosci subito: sanno tutto dei film comici e delle commedie scollacciate degli anni Settanta: ti citano a memoria Bombolo o Alvaro Vitali, Totò o Franchi e Ingrassia. I tecnocrati, loro, sono i nemici giurati della scuola italiana di doppiaggio: i film li vedono solo in lingua originale. I populisti sudano; solo i tecnocrati si deodorano. I populisti dormono della grossa, probabilmente russano; i tecnocrati riposano non più di quattro ore per notte, in uno stato di semivigilanza. I populisti al ristorante sghignazzano ad alta voce; i tecnocrati bisbigliano piano. Quando un populista legge, è solo perché ha preso il quotidiano sportivo in edicola: lui è uno del popolo e ha l'idea che al popolo piac-

* Tra tecnici populisti e normali, «Il Mattino», 22 novembre 2011.

ciono solo il calcio, le donne e le battute brevi. Un tecnocrate, invece, legge soprattutto i listini di borsa e del calcio conosce, al più, i bilanci. Il populista è sempre sopra le righe; il tecnocrate mantiene sempre un certo *low profile*. Quando fai la foto a un populista, lui stringe mani, fa le corna e si mette sempre al centro dell'inquadratura; un tecnocrate non si fa fotografare, sta sempre dietro le quinte e, comunque, se proprio deve, non sorride. Il populista gesticola vistosamente, il tecnocrate compie solo movimenti minimi. Nessuno ha mai visto un tecnocrate assentarsi per soddisfare bisogni primari; il populista, invece, ci fa le battute sopra. Perché è sfacciato, mentre il tecnocrate è represso. Quello tiene sempre in braccio un bambino, in pubblico; questo soffre di anaffettività persino in privato. E quando va dal dottore, è per avere conferma dei suoi timori, mentre il populista non ci crede ancora che bisogna morire («non fiori, ma opere di bene» l'ha inventata un tecnocrate, perché al funerale del populista lacrime e corone di fiori si sprecano).

Insomma, come direbbe il filosofo, il mondo del populista è un altro che quello del tecnocrate. Ma possibile che non ci sia nulla nel mezzo? In realtà qualcosa c'è, ma è chiaro che fino a quando la scena è occupata dalle caricature che in un mondo ci si fa dell'altro mondo, quello che c'è in mezzo non si vede. E così sembra che popolo sia solo quello a cui il populista liscia il pelo, e che capacità e competenza siano necessariamente sinonimo di tecnocrazia e poteri forti. E invece così non è. Ma come si fa a dire come stanno le cose, che cioè in mezzo c'è – o ci dovrebbe essere – la politica, vista la cattiva reputazione di cui gode nel nostro Paese? Eppure è la politica che ha il compito di staccare il popolo dalla sua deriva populista, così come è ancora la politica ad attirare la competenza tecnica in una zona che non è più quella di un'anodina neutralità. Non c'è bisogno di compiere studi superiori per sapere che quella del popolo è una (faticosa) costruzione giuridico-politica; che il popolo non rappresenta affatto un'unità naturale (men che meno un'unità etnica, come sproloquiano i populistici padani), e che dunque richiede un lavoro paziente, un tessuto di parole e di rappresentazioni per nulla immediato o scontato; così come non occorre risalire al mito di Prometeo e al dono della *techne* all'uomo per capire che non può esistere una pura tecnica politica, che la politica non è mai mera amministrazione dell'esistente, e che per governare ci vogliono decisioni e assunzioni di responsabilità per nulla neutrali.

È bene perciò che prendiamo il governo Monti come una via per uscire anche da una simile impasse. Per avviare un lavoro che negli ultimi anni non è mai stato condotto, a destra come a sinistra, consentendo ai populismi di assorbire tutta l'energia politica disponibile, sia nella versione giustizialista di sinistra che in quella mediatica di destra, e alle competenze tecniche di presentarsi col volto impersonale e irresponsabile della ferrea necessità, caricatura del sapere questa, caricatura del potere quella.

Se la cosa riesce, magari non tireremo solo l'Italia fuori dai guai, ma vedremo anche qualche tecnocrate in più andare allo stadio ed esultare, e qualche populista in meno sbocciare in tv. Al primo scapperà una risata, il secondo per una volta si morderà la lingua. E forse tutte e due parteciperanno al rito delicato e prezioso della democrazia, senza manifestare insofferenze per le sue lentezze, o fastidio per le sue mediazioni.

Postmodernismo*

A cosa serve la filosofia dopo l'11 settembre? È una domanda che si accompagna spesso e volentieri a un'accusa: se non verso la filosofia occidentale *tout court*, almeno verso quella sua variante che si suole chiamare «postmoderna». Non si tratta semplicemente di nichilismo, ma del nichilismo nella sua versione più superficiale, quella che per il suo pavido relativismo giustificherebbe l'idea di un Occidente stanco, privo di fiducia in se stesso, e autocritico sino al masochismo. (Il nichilismo eroico, quello che ha segnato la tragedia del Novecento europeo, per fortuna di tutti dovrebbe essere alle nostre spalle). Del postmodernismo Franca D'Agostini ha fornito una sintetica presentazione in tre punti: si tratta di un atteggiamento di pensiero preoccupato (a torto o a ragione) della cosa pubblica; di un discorso che intende descrivere la nostra attuale condizione storica; di una filosofia autocritica e autoconfutativa.

Quest'ultima è ovviamente la caratteristica più inquietante (e la più filosofica, si vorrebbe dire: perché interesse per la sfera pubblica e descrizione del presente non fanno ancora una filosofia). Che ce ne

* *A cosa serve la filosofia dopo l'11 settembre*, «Left Wing», 22 novembre 2004.

facciamo, infatti, di una filosofia che si confuta da sola? Il fatto è che il dilemma dinanzi al quale si trova la teoria filosofica non è dei più semplici. Nessuno (o quasi: ci sono sempre le eccezioni; Severino, per esempio, ne è una) se la sente più di dare la propria filosofia come inconfutabile, come vera assolutamente. Sembra essere filosoficamente corretto – la *correctness* si fa largo anche in filosofia – presentare invece una filosofia come confutabile: fallibile, per dirla con Sir Popper.

La fallibilità, l'essere esposto di una qualunque teoria, filosofica o scientifica, alla possibilità della confutazione è il politicamente corretto, cioè la regola e il metodo della filosofia contemporanea. Purtroppo, però, come c'è del metodo in certa follia, così c'è un pizzico di follia in questo metodo. Il principio di falsificabilità infatti, lui, non può essere falsificabile. E così appellarsi a questo principio è confutarsi da soli.

Siamo punto e da capo, a quanto pare. Tutti (tranne eccezioni di cui sopra). Ora, però, non è che con ciò si voglia tirare Popper nelle secche del postmoderno; solo mostrare che il complicarsi del rapporto con la verità non è frutto delle bizzarrie di qualche spiritoso pensatore in vena di paradossi. E purtroppo da queste complicazioni non se ne esce a piacimento. Oggi però si obietta – ed è la ragione per cui i filosofi postmoderni (specie se francesi) sono sotto accusa – che se questo significa che dobbiamo buttar via i concetti di «verità» e «realtà» e «oggettività», allora no: non siamo disposti. Il relativismo, la confutabilità di ogni prospettiva impedisce di chiamare le cose con il loro nome, di dire pane al pane e vino al vino. Impedisce, per esempio, di chiamare terroristi i terroristi, come se fossero terroristi solo da un certo punto di vista, e da un altro (che sarebbe *ex hypothesi* parimenti legittimo) no.

Dopo l'11 settembre, non possiamo più permetterci simili, irresponsabili pose intellettuali. E già che ci siamo, finiamola con quest'idea che noi leggiamo la realtà secondo certi schemi e dunque: schema diverso, realtà diversa. Chi volesse dare la colpa addirittura a Kant (e non – troppo facile! – al solito Nietzsche) per questa pericolosa china relativistica, può leggere il saggio di Maurizio Ferraris, *Goodbye Kant* (Bompiani). Proprio Kant, però, ci aveva insegnato una cosa non da poco, e cioè che oggettività e universalità soggettiva *convertuntur*. Vale a dire: se una cosa è oggettiva, è la stessa per tutti; e se è la stessa per tutti, allora è oggettiva. Ciò detto (e forse non ci voleva Kant, per dirlo), il punto è però quale direzione prendere. Come dobbiamo leggere, infat-

ti, la reciprocità della proposizione kantiana? È perché è oggettiva, che la cosa è la stessa per tutti, oppure è oggettiva perché è la stessa per tutti?

Nel primo caso, bisogna supporre che qualcuno (meglio se autorevole, meglio se un'autorità) informi tutti gli altri che le cose stanno in un certo modo, e gli altri ne converranno. E se non ne vorranno convenire si adegueranno, e se non vorranno adeguarsi ubbidiranno. Nel secondo caso, ahimé, bisognerà che ci si metta d'accordo, e che si intraprenda quel percorso accidentato che molto assomiglia alla democrazia. La quale – sia detto *en passant* – forse è stata inventata per questo.

Ma che bisogno c'è di dire, allora, che si rinuncia alla verità, alla realtà e all'oggettività, quando invece essa rappresenta l'ideale regolativo verso cui la democrazia è in cammino (a differenza delle autocratie che si riconoscono per l'uso sistematico della menzogna)? E poi: chi salta su a dire che gli altri son femminucce, infiacchiti e ormai incapaci di difendere la verità dell'Occidente, come penserà di difenderla questa verità? La vorrà imporre o ci vorrà convincere?

Purezza*

Cominciamo dalla fine: per le due Simone «sarebbe stato sufficientemente coraggioso non tanto da rifiutare quel pesante Corano che hanno avuto in dono insieme con le scuse e con i dolciumi, ma da accettarlo a condizione: “Noi leggeremo la parola increata di Allah se voi leggerete la *Critica della Ragion Pura*”. Libro contro libro. Lì ci sono loro e qui ci siamo noi».

Sì, ha ragione Francesco Merlo, che con queste parole conclude il suo pezzo su *Repubblica* del 1° ottobre 2004: noi siamo quelli che leggono la *Critica della ragion pura* (bastano le minuscole). E Merlo ha ragione su molte altre cose, se non su tutte: sarebbe stato meglio lasciar perdere gli appelli politici; sarebbe stato meglio non confondere un mestiere, per quanto nobile, con una visione del mondo e una politica; e meglio sarebbe non spendere (o non acquistare) i giorni di prigionia come titoli per tracciare futuri scenari e strategie; meglio,

* *Kant per sequestratori*, «Left Wing», 4 ottobre 2004.

infine, vedere nella preghiera dei sequestratori non la pia devozione, ma il più feroce fanatismo. E se la festa va bene, non dimentichiamoci però di coloro che dall'Iraq non sono tornati e non torneranno.

Però poi uno si chiede: perché proprio la *Critica della ragion pura*? Si capisce perché Merlo non abbia detto il Vangelo: testo sacro contro testo sacro. Non si tratta di rivendicare la superiorità della religione cristiana su quella islamica (il famigerato scontro di civiltà) ed è dubbio non che l'Europa e l'Occidente abbiano radici cristiane, ma che proprio queste siano oggi le radici più forti e di più ampia estensione: il comune denominatore di questa parte del mondo. Va bene dunque Kant, simbolo dell'illuminismo e della civiltà giuridica liberale, di una morale laica e di una ragione autonoma. *Concedo totum*. Però, di nuovo, perché la *Critica della ragion pura* e non (a fortiori, si direbbe) la *Critica della ragion pratica*? Non è solo uno scrupolo intellettuale. È vero che siamo figli di Kant, ma chi, al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi e dei pochi di memoria lunga che conservano nozioni del liceo, sa qualcosa del trascendentale kantiano, dell'*a priori*, della dottrina dello schematismo o dell'esposizione metafisica dei concetti di spazio e tempo? E chi (di nuovo, fatti salvi i filosofi, che alla loro tradizione di pensiero tengono eccome) farebbe oggi propri, *quotalis*, i concreti risultati di quell'opera?

Ma, si dirà, in filosofia non è certo questione di risultati, casomai di metodo. E infatti è così. Però, se siamo tutti kantiani (Ida Dominijanni a *Otto e mezzo*), siamo tutti figli del Kant morale. Tutti, conoscano o meno Kant, sentono la nobiltà della morale kantiana. Si direbbe anzi che la conoscano, che l'abbiano letta o meno: tu devi fare il tuo dovere perché è il tuo dovere e non perché te ne venga qualcosa; quello che conta veramente è l'intenzione con cui fai quello che fai, l'uomo è fine e non è mezzo, e la vita di un uomo non ha prezzo; la tua libertà finisce dove comincia quella dell'altro; e così via. Il metodo, d'altronde, è lo stesso: critica della ragione è quella, critica della ragione è questa, li applicata alla conoscenza, qui invece alla morale (e al diritto, e alla religione). E allora perché proprio la *Critica della ragione pura*? Io sospetto ci sia qualcosa, in quel titolo, che attira maledettamente. Al di là (molto al di là) delle intenzioni di Kant (e di Merlo, che non me ne vorrà).

Quello che attira e ancora cattura è la parola: pura. Senza macchia. Il che funziona ancora, purtroppo, come uno specchietto per le allodole. Anche se la purezza, le purificazioni e le epurazioni l'Oc-

cidente ha cercato e cerca di lasciarsele alle spalle, perché dove c'è un puro c'è sempre un impuro che va sacrificato ed espulso. Anche se il nostro mondo è frutto di contaminazioni e ibridazioni e rimescolamenti, o forse proprio per questo, il vocabolario si trascina dietro questo bisogno di immacolata purezza. E invece se c'è una civiltà da difendere, è quella dei consumi, cioè dei rifiuti; e insomma, se non dell'immondo, almeno dell'immondizia. Ma non c'è niente da fare. Quel titolo attira maledettamente di più che non *Critica della ragion pratica* o *Critica del giudizio*. E allora: che almeno se la leggano, i devoti della purezza, "ingannati" da quel titolo.

Qualcosa qualcuno*

Il contributo che la filosofia può dare al dibattito pubblico consiste, io credo, anzitutto nella posizione delle giuste domande. Prendiamo ad esempio questa domanda, che ha goduto e gode di notevole popolarità: «L'embrione è qualcosa o qualcuno?». È o non è una buona domanda? Al tempo del dibattito sulla legge 40, in occasione dei referendum (dissertati dal corpo elettorale) che intendevano abrogare alcuni punti, la domanda formulata dal filosofo cattolico Robert Spaemann fu rivolta anzitutto a quanti mostravano di considerare l'embrione come un mero, si diceva, «grumo di cellule». I giornali che si impegnarono nella campagna a favore della legge (e dell'astensione dal voto), dall'*Avvenire* a *Il Foglio*, la riproposero con grande energia, anzitutto per la sua semplicità o chiarezza. Dopotutto, è una domanda suggerita dalla grammatica della lingua, e di senso comune. E anche se la filosofia, almeno dai tempi di Platone, ha suggerito di nutrire più di una diffidenza nei confronti del linguaggio, e qualche volta ha persino tentato di liberarsi della sua grammatica, parve allora naturale che il dibattito intorno allo statuto ontologico dell'embrione si risolvesse in un dibattito intorno a quella domanda, che non lasciava scampo. Considerato infatti che nessuna donna si rivolgerebbe all'essere che ha in grembo domandandosi *che cosa* sia invece di domandarsi *chi* sia, e considerata pure la fonda-

* *Il senso delle giuste domande*, «In Schibboleth», Settembre-Ottobre 2007, n° 1.

mentale continuità dei processi biologici, non era difficile concludere, come in effetti Spaemann conclude nei suoi libri, che l'ovulo fecondato è già qualcuno. Il limite dei 14 giorni, che distinguerebbe la fase di vita pre-embriionale dall'embrione vero e proprio, non poteva non apparire perciò un limite puramente convenzionale, e in fin dei conti arbitrario: dopotutto, quello che c'è al tredicesimo giorno c'è anche al quindicesimo. La vita umana va quindi difesa fin dal suo concepimento, perché fin dal concepimento l'ovulo fecondato è qualcuno.

Il limite dei 14 giorni è tuttavia tornato nelle settimane scorse agli onori delle cronache, per via della decisione presa dalla HFEA, la *Human Fertilisation and Embryology Authority* del Regno Unito, che con una delibera del 5 settembre ha autorizzato le ricerche che intendano prelevare il nucleo di una cellula umana per inserirlo in un ovulo animale denuclearizzato, allo scopo di produrre cellule staminali embrionali. Dopo 14 giorni, aggiunge però lo *statement* della HFEA, l'ibrido così ottenuto deve essere distrutto. Ma ora rispunta la domanda di Spaemann: qualcosa o qualcuno? Naturalmente spuntano anche altre domande, che sono rimbalzate sui giornali con maggiore o minore pertinenza, con maggiore o minore evidenza. Alcuni si sono chiesti quanto ancora distino simili ricerche dai risultati che da esse ci si attende in termine di cura delle malattie, e se vi sia ragione di entusiasarsi sempre e comunque per qualunque prova di laboratorio, come se la scienza non fosse che la prosecuzione con altri mezzi della caccia sportiva ai record. Altri hanno domandato se non vi siano piste di ricerca alternative, che possano essere percorse con pari o maggiori possibilità di successo, e che abbiano tuttavia il pregio di sollevare un minor numero di problemi morali. Altri ancora hanno polemicamente sottolineato quanto forti siano gli interessi economico-finanziari che si muovono intorno alle provette dei ricercatori. Ma a noi interessa la domanda che, fin dal referendum sulla legge 40, pretendeva di andare al cuore del problema (e naturalmente di gettare più di un'ombra anche sulla legge 194, sull'interruzione di gravidanza). La riformuliamo così: l'ibrido ottenuto inserendo un nucleo di cellula umana nell'ignaro citoplasma di una cellula bovina è qualcosa o qualcuno? Riproposta adesso, infatti, si vede bene quanto la domanda di Spaemann possa essere fuorviante, e come possa non essere affatto di aiuto per orientare la nostra riflessione etica alle

frontiere della vita. Ragioniamo infatti per gradi. La cellula umana da cui viene prelevato il nucleo non è sicuramente qualcuno, a meno di non voler considerare l'uomo come una federazione composta da miliardi di persone. Non è qualcuno nemmeno la cellula che, privata del suo ottuso nucleo bovino, la ospiterà. Quel che nasce da un tale incontro, cioè dall'incontro di qualcosa con qualcosa, non può allora essere qualcuno. «Da qualcosa non si sviluppa *qualcuno*», scrive perentoriamente Spaemann (*Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a c. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 239). E poco più avanti, con parole sulle quali bisognerebbe soffermarsi a lungo: «Può e deve aversi un unico criterio per la personalità: l'appartenenza biologica al genere umano. Per questo anche l'inizio e la fine dell'esistenza della persona non possono essere separati dall'inizio e dalla fine della vita umana. Se *qualcuno* esiste, egli è esistito da quando esiste questo organismo individuale» (p. 241). Ne viene che, se questo organismo non è esistito fin dall'inizio come vita umana, non esisterà neppure dopo come tale. Dunque l'ibrido di cui si discute, e che all'inizio non è esistito come vita umana, non rientra nella famiglia umana, non è una persona nemmeno potenzialmente («non esistono persone potenziali», *op. cit.*, p. 239), e non ha nessuno dei diritti umani che sono riconosciuti come diritti della persona. Vista poi la succitata continuità fondamentale dei fenomeni biologici, sempre sottolineata e rivendicata dai difensori della vita fin dal suo concepimento contro l'arbitraria determinazione del quattordicesimo giorno, non si può non concludere che anche dopo due settimane il concepito non sarà, ahilui (ahieso?), qualcuno. E così, posto che l'ibrido possa davvero vivere oltre quella soglia (la scienza non ne sa ancora granché), bisogna concludere paradossalmente che se la HFEA avesse fatto propria la domanda di Spaemann, e il punto di vista che ad essa si sostiene, non solo avrebbe dovuto autorizzare, come ha fatto, le ricerche sui cosiddetti embrioni chimera, ma avrebbe dovuto pure eliminare il limite temporale dei 14 giorni!

Orbene, credo che a questo punto si possa dire: la domanda di Spaemann non è una buona domanda – mentre è un buon risultato appurarla. Se il problema filosofico del nostro tempo è – come sostiene non senza ragione Spaemann – la spersonalizzazione, «l'abolizione dell'uomo», allora bisognerà trovare un altro modo per

riconoscere e difendere la cifra dell'umano. Questo non significa che la ricerca scientifica debba procedere indisturbata, e che non si debbano sollevare seri interrogativi in proposito: abbiamo visto anzi che, per singolare contrappasso, sarebbe proprio la domanda di Spaemann, con la quale si voleva fermare la sperimentazione sugli embrioni, ad autorizzare gli scienziati a non farsi alcuno scrupolo con il «grumo di cellule» che dovessero riuscire a coltivare in laboratorio, dando loro mano libera non solo fino al quattordicesimo giorno, ma fino a quando vorranno. Quel che allora la triste sorte della domanda di Spaemann può insegnarci, è che non si può procedere sulla base di distinzioni linguistiche e concettuali errate, o perlomeno metafisicamente assai pregiudicate. Porre con biologica nettezza di là le cose, di qua le persone ci mette a mal partito finanche con le bestie, figuriamoci adesso con gli ibridi citoplasmici!

Tutto ciò non vuol dire neppure che non sia legittimo seguire con apprensione le nuove sperimentazioni sulla vita. La stessa HFEA ha dato soltanto un'autorizzazione controllata e temporanea, tenuto conto del parere degli studiosi e dei sentimenti contrastanti dell'opinione pubblica. Noi tutti, in verità, ci aspettiamo di essere rassicurati circa l'utilizzo del materiale genetico, non amiamo pensare che dai laboratori possano uscire esseri mostruosi, vogliamo garanzie sulle finalità di queste ricerche, siamo preoccupati che gli interventi nella fase iniziale della vita possano ledere i futuri diritti del nascituro, e così via. Ma per fortuna non è necessario, per avere di queste fondate preoccupazioni, supporre, anzi considerare dimostrato che l'ovulo fecondato è già una persona, è già qualcuno, con la spiacevolissima conseguenza che allora si potrà fare quel che si vuole delle future chimere, che persone non sono, e neppure lo saranno nell'ipotesi (ancora tuttavia improbabile) che possano un giorno svilupparsi in esseri senzienti e intelligenti. Quel che invece è necessario, è che proprio grazie al pubblico dibattito le preoccupazioni di ordine morale vengano meglio comprese e difese nel loro senso, senza mettersi nell'impaccio di dover difendere anche una metafisica troppo impegnativa, la cui inadeguatezza, messa impietosamente a nudo dai progressi della ricerca scientifica, rischierebbe di portare a fondo con sé anche quello che, sul piano della comune sensibilità etica, è condiviso molto più di quanto le divisioni dottrinarie lascino a volte intendere.

Radici*

Tutti sanno che il trattato costituzionale europeo, firmato a Roma, contiene due preamboli. E tutti sanno che molto si è discusso circa l'opportunità di inserirvi un riferimento alle radici cristiane d'Europa. A questa discussione si è riferito il presidente del Senato Pera in un intervento ad Assisi, ripreso il giorno della firma della costituzione dal quotidiano *Avvenire*. Ora, non è il caso di essere filosoficamente ingenerosi con il presidente Pera, anche perché l'Europa è assai poco generosa con i filosofi italiani, ma è chiaro che qualcosa, nel suo intervento, non va. La formula del trattato richiama le «eredità culturali, religiose ed umanistiche dell'Europa». Pera nota che tale riferimento è «generico, e anche ridondante (le eredità umanistiche, ad esempio, non sono anche culturali?)».

Caro Presidente, come Lei sa, da «ogni A è B» non consegue che «ogni B è A». Se l'eredità umanistica è anche culturale, non ogni eredità culturale è anche umanistica, sicché il dettato costituzionale, lungi dall'essere nel punto ridondante, si limita a evidenziare con il secondo aggettivo (umanistico) a quale specifico alveo culturale l'Europa con più forza si riferisce. C'è di più. La formula del secondo preambolo dice: noi, padri costituenti europei, ci ispiriamo al «patrimonio spirituale e morale» d'Europa. Lei lamenta che qui non si dica anche: patrimonio «religioso». Ciò che colpisce è che in poche righe Lei dimentichi la Sua stessa osservazione sulla ridondanza: forse che il patrimonio religioso non è anche patrimonio spirituale? (A meno che Lei non volesse mettere «patrimonio religioso» invece di «patrimonio spirituale», a pena però di cancellare poco liberalmente il riferimento a qualunque lascito spirituale non religioso).

Ma non basta. Volendo denunciare la genericità del preambolo, Lei dice: non siamo solo figli della Grecia, ma anche di Roma. Giusto. E siamo anche figli della tradizione giudaico-cristiana. Giusto. Però, caro presidente, Lei che non sopporta le ipocrisie del «politicamente corretto», ci spiega perché questa volta si nasconde dietro il «religiosamente corretto» e, per esempio, dei comandamenti di Mosè sceglie di citarne solo alcuni, quelli oggi più accettabili *qua talis* – e il cui contenuto

* *Le radici spirituali di Pera*, «Left Wing», 1° novembre 2004.

morale, peraltro, non è esclusiva della tradizione cristiana? Perché ci presenta una tradizione religiosa cristiana opportunamente depurata da qualche sgradevolezza? E perché usa la furbizia di dire che il principio della laicità dello Stato sta nel *quae sunt Caesaris Caesarum* del Vangelo e omette di dire che uno sguardo alla tradizione dell'Occidente dimostra che la Chiesa ha sì tenuto alla distinzione temporale e spirituale (con qualche pontificia eccezione), ma non tanto da non avocare a sé (finché ha potuto) un potere assai poco laico di direzione spirituale dei sovrani cristiani? Infine, perché usa la furbizia di concludere con la disinvoltata affermazione (disinvoltata è il termine «istituzionalmente corretto» che sta per falsa) che la tolleranza è una virtù cristiana? Non risulta infatti che rientri tra le virtù teologali o cardinali. Non risulta che in questo senso sia stato interpretato (per esempio da Agostino) l'evangelico *compelle intrare*. Risulta invece che la tolleranza sia stata dall'Europa conquistata a fatica, nonostante le resistenze della Chiesa. Come si spiega questa Sua disinvoltura, caro presidente Pera?

Caro Presidente, si può infine condividere il ragionamento con il quale dimostra quel che si apprende al primo anno di Giurisprudenza, e cioè che ogni legislazione include valori per il fatto stesso che considera meritevoli di tutela o di promozione (e cioè dotati di valore) determinati atti o comportamenti. E con ciò? Il punto non è «da che parte», come Lei scrive, entrino questi valori. Lei dice genericamente «dalla società», e di questo Lei siamo grati: l'esempio dei comandamenti mosaici poteva far temere che Lei contemplatesse ancora il caso di una diretta promulgazione divina delle tavole della legge. Il punto però non è «da che parte», ma in quale modo, secondo quali procedure e quali garanzie per le minoranze: tutto quello che dovrebbe stare a cuore a un liberale come Lei, insomma. Se però Lei teneva solo, con questo Suo autorevolissimo intervento, a ribadire che «non possiamo dimenticare né la tradizione greco-romana, né la tradizione giudaico-cristiana», ebbene *concedo totum*.

C'è però qui un mio amico filosofo, di origine ebraica e di famiglia portoghese, un marrano nato ad Amsterdam, dove la famiglia è stata costretta a emigrare: è pallido e magrolino, e non se la passa tanto bene. Fa il molatore di lenti, ma è un uomo molto colto. Ha pubblicato un solo libro, anonimo, con nome falso dell'editore e luogo errato di stampa, in cui difende libertà di pensiero e di parola,

e la cosa è riuscita assai sgradita, sicché credo non pubblicherà più nulla, in vita. È un uomo mite, ma la tradizione ebraico-cristiana gli ha dato fama di filosofo empio e maledetto.

Ecco, Le chiedo: innestiamo anche lui, i suoi libri, nel rigoglioso fusto di radici dell'Europa? E non è bello pensare che l'Europa sia lo spazio in cui a gente come il mio amico Spinoza la si lasci in pace senza che qualcuno monti su accuse di immanentismo, apostasia, ateismo (allora), di immanentismo, relativismo, nichilismo (oggi)?

Ragione autonoma*

La nota diramata dal Consiglio episcopale permanente «a riguardo della famiglia fondata sul matrimonio e di iniziative legislative in materia di unioni di fatto» non contiene particolari novità. Vi si dichiara che «la legalizzazione delle unioni di fatto [è] inaccettabile sul piano di principio, pericolosa sul piano sociale ed educativo», perché «deleteria per la famiglia». Vi si sostiene che ancor più grave sarebbe «la legalizzazione delle unioni di persone dello stesso sesso, perché, in questo caso, si negherebbe la differenza sessuale, che è insuperabile». Quanto al primo punto, sarebbe anzitutto auspicabile, visto che si afferma che principi e valori sono non negoziabili, che si accettasse almeno di portare la considerazione su un piano di fatto, misurando ad esempio quanto la famiglia sia stata in altri paesi rovinata (se mai lo sia stata) dall'introduzione di strumenti giuridici analoghi ai Dico: si troverebbe facilmente che stabilire un rapporto di causa ed effetto tra il riconoscimento pubblico delle unioni di fatto e la crisi della famiglia è quanto meno azzardato. Quanto al secondo, l'argomento, assai scarno, è che ciascuno nasce da un rapporto fra un uomo e una donna: questo è il dato naturale insuperabile. Ma l'uso del concetto di natura, in questo contesto e in altri analoghi, è viziato da una *quaternio terminorum*: lo si prende cioè in due significati distinti, per trasferire surrettiziamente la necessità del dato biologico su un piano morale, sul quale "naturale" vuole piuttosto valere come sinonimo di "razionale", o metafisicamente

* *Verità, coppie e dati di fatto*, «Left Wing», 2 aprile 2007.

essenziale. Nasciamo nudi: questo è il dato biologico, a cui nessuno però si sogna di dare un significato morale “naturale”. E se gli uomini dovessero assumere come dato culturalmente insuperabile la loro condizione natale, semplicemente non sarebbero uomini.

Queste brevi osservazioni non tolgono nulla al diritto della Chiesa di esprimersi sulla materia; è anzi perfettamente comprensibile che la Chiesa senta persino il dovere di esprimersi. E se è vero che nella nota ci si sforza di offrire «ragioni valide e condivisibili da tutti a vantaggio del bene comune», replicando brevemente abbiamo perlomeno indicato come sia ben possibile trovare quelle ragioni nient' affatto condivisibili, ragioni che infatti non sono da tutti condivise.

La nota deve allora indicare in qual modo intenda che ci si debba confrontare con questa pluralità di ragioni: cade qui il richiamo all'obbedienza. Citando precedenti prese di posizione (anche da questo punto di vista, dunque, nulla di nuovo), la nota si rivolge «specialmente ai cattolici che operano in ambito politico», e chiede loro di attenersi al dovere morale di «esprimere chiaramente e pubblicamente il disaccordo e votare contro il progetto di legge favorevole al riconoscimento legale delle unioni omosessuali». Forse per timore che la doverosità di questa «affermazione precisa» non sia sufficiente, i vescovi aggiungono esplicitamente che a nulla vale, in circostanze come queste, «appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica». Si vorrebbe sommessamente notare, al riguardo, che se ci sono situazioni in cui il principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica non vale, ci sono situazioni in cui principi fondanti la convivenza, propri di uno Stato costituzionale laico e democratico, e cioè autonomia e pluralismo, debbono essere per i vescovi italiani accantonati (almeno dai politici cattolici). Per fortuna, nonostante la presunta unicità della verità, le vie dell'ermeneutica sono davvero infinite, e si è quindi trovato il modo di spiegare che persino queste affermazioni “precise” sono perfettamente compatibili – indovinate con cosa? Ma con il pluralismo e l'autonomia dei laici in politica!

Si dirà: è quello che capita quando si pretende di possedere la verità. Ma non è del tutto vero. È quello che capita quando si pretende non solo di possedere la verità, ma che senza quella verità tutto finisca con l'equivalersi, con il livellarsi, con l'essere indifferente. E questo è fondamentalmente errato: vi sono un mucchio di verità non assolute

(e di valori, se piace parlare di valori), che possono ben valere senza che nuoccia loro il fatto che un giorno potranno essere rivedute. Ci sono verità che nessuno metterebbe oggi seriamente in discussione, benché un giorno indubbiamente lo saranno, così com'è già capitato in passato. L'insistita polemica nei confronti del relativismo e del nichilismo contemporaneo misconosce completamente questo dato: solo l'assolutista immagina che, tolto l'assoluto, niente valga davvero.

Ma si può sostenere che, essendo in gioco verità antropologiche fondamentali, bisogna comunque che lo Stato si fermi. Sarebbe peccare di statolatria non riconoscere un limite all'azione statale. Ma il punto non è affatto che non si riconosca un tal limite, ma a quali istanze non individuali, o non selezionate democraticamente, ci si dovrebbe affidare per assegnarlo. Davvero non saprei. Per ragioni storiche e filosofiche (e per taluno anche teologiche: per il bene stesso del cristianesimo) sarei portato a escludere che quell'istanza possa essere, su un terreno giuridico-politico, la Chiesa cattolica. Il che non significa che la Chiesa, lo ripetiamo, non abbia il diritto di dire la sua. Ma prendiamo per un momento alla lettera, sin troppo alla lettera quel che la Cei dice nella nota. Non c'è pluralismo che tenga: stabiliamo che in nome della verità viga uno speciale controllo non di costituzionalità, ma di conformità al dato antropologico naturale delle leggi dello Stato: quale cittadino, cattolico o no, si sentirebbe rassicurato da questa custodia dei guardiani teologici dell'antropologia e della morale? (Conoscete esempi in giro per il mondo? E se sì, quali?).

Poi certo, può capitare che si citi Kant, come fa il professore D'Agostino sull'*Avvenire* di venerdì scorso, per ricordare l'avversione del grande filosofo illuminista verso il narcisismo individualistico del «nostro caro io», al quale i Dico darebbero troppo ascolto. Vediamo, allora, Kant. In quella stessa *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui il filosofo se la prende con il «caro io che rispunta di continuo», si ripone nell'autonomia (che D'Agostino vuole invece limitare, giudicandola soltanto presunta) il principio supremo – già: supremo – della moralità. Se i capricci del «caro io» devono essere tenuti a bada, a farlo non deve essere altra istanza che la ragione. E, si badi, con ciò non si intende affatto che esista un qualche principio razionale fondato per esempio sul concetto ontologico di natura umana su cui si possa edificare la moralità. Questa pretesa, come quella (peggiore, agli occhi di Kant) di derivare la moralità «da una volontà di-

vina perfettissima» è rubricata dal filosofo sotto la voce che la squalifica in linea di principio: eteronomia. Eteronoma è la pretesa di determinare la volontà per mezzo degli impulsi egoistici del «caro io», che D'Agostino stigmatizza così volentieri, ma anche la pretesa di determinarla «per mezzo della ragione indirizzata verso gli oggetti possibili del nostro volere in generale, come nel principio della perfezione». Il periodare è complesso, ma significa: non c'è alcuna idea di natura umana (di «perfezione», cioè di realizzazione della buona natura dell'uomo) da cui si possa far discendere il principio della moralità.

E che resta? Tolto il «caro io», ma tolta pure un'inservibile metafisica della natura umana, «senza poter trovare né aggancio né appiglio in qualcosa che stia in cielo o in terra», scrive Kant (e sottolineo: neppure in cielo), non è che non resti nulla, o che restino solo l'indifferentismo e il relativismo. No, resta appunto l'autonomia della ragione. Che però si determina da sé, non per obbedienza a qualcuno, nella forma del libero accordo universale a cui ciascuno è chiamato a partecipare. Resta insomma quella forma morale universale che in politica s'è tradotta nelle garanzie liberaldemocratiche e pluralistiche della costituzione repubblicana. Alla quale c'è da augurarsi che ci si voglia attenere ancora per un po'.

Religione*

Un passo prima di approdare al sapere assoluto, la coscienza che percorre i gradi di formazione dello spirito è impegnata con la sua manifestazione nella forma della religione. Non è un impegno da poco: gli ci vogliono ottantotto pagine (nella classica traduzione italiana a cura di Enrico De Negri) per fare esperienza della religione naturale, poi della religione artistica, infine della religione rivelata – cioè del cristianesimo. A fronte di così tante pagine stanno le scarne paginette sullo spirito assoluto (diciotto), quelle per colpa delle quali nei manuali scolastici Hegel fa la figura del presuntuoso. Che per sapere tutto assolutamente bastino così poche pagine lascia però di stucco, tanto più che in quelle pagine non c'è

* *Benedetto XVI e la forma del mondo*, «Left Wing», 28 novembre 2005.

scritto granché: quanto a contenuti storici e teoretici, tutte le pagine che precedono sono di gran lunga più ricche, più sostanziose. E allora, come si spiega la cosa? In poche parole si potrebbe spiegare così: la filosofia non è che il sapere di ciò che è, *più* il sapere di questo sapere. Rispetto all'esperienza che l'uomo fa del mondo nelle forme dell'azione, della conoscenza, dell'arte o della religione, la filosofia non è che quel *più*. Che appunto è di più, ma non quanto al contenuto, bensì soltanto quanto alla forma: il sapere assoluto è solo una pellicola di consapevolezza in più.

Ovviamente, il filosofo deve porsi pure il problema di come si formi questa consapevolezza, e perciò scrive la *Fenomenologia dello Spirito* – che è l'opera di cui stiamo parlando, avviata da Hegel in un autunno di oltre duecento anni fa. Abituati però come siamo a pensare che l'oggetto e il sapere dell'oggetto non si sfiorino neppure (e come faccia il sapere a sapere l'oggetto rimane allora un mistero) non ci troviamo a nostro agio all'idea che invece una cosa è impastata dell'altra, che dunque un sapere non è solo sapere dell'oggetto, ma anche sapere che dall'oggetto, cioè dal mondo, proviene. Di fronte alla pretesa hegeliana del sapere assoluto la facciamo perciò facile: pensiamo che solo la megalomania di un filosofo poteva spingere qualcuno a pensare di afferrare il tutto, e lasciamo perdere. D'altronde, non è la prima volta che Hegel fa la figura del cane morto. E invece Hegel ha la domanda giusta – che è: da quale mondo proviene il sapere assoluto, e quale mondo è il contenuto del suo sapere?

Ma oggi, a cosa ci serve questa domanda? Vediamo. All'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica, il papa ha detto che è possibile «coniugare, nel 2000, scienza e fede», a patto che «il criterio di razionalità non sia dato esclusivamente dalla dimostrabilità mediante l'esperimento». A questo patto, è possibile recuperare «la sintesi armonica tra fede e ragione raggiunta da San Tommaso d'Aquino», anche se essa «è contestata purtroppo da correnti importanti della filosofia moderna». E siamo al punto: perché a contestare la sintesi armonica non è la filosofia moderna, ma sono le disarmonie del mondo. È il mondo stesso, non (soltanto) la filosofia. Fosse soltanto la perspicacia intellettuale di qualche spregiudicato filosofo, non sarebbe poi questa gran contestazione. Ma in realtà la contestazione è ben più radicale, e viene proprio dal mondo. L'ultima volta che il mondo s'è raccolto in una sintesi, che aveva la forma del concetto e il contenuto della religione, è stato appunto con Hegel. La religione è infatti, nelle ottantotto

pagine che Hegel vi dedica, una figura di mondo, non soltanto una figura della coscienza individuale (una fede privata): è anzi il mondo com'è *assolutamente*, cioè: senza altri mondi o frantumi di mondi intorno, poiché solo la storia che la religione cristiana racconta ha consentito all'uomo di non smarrirsi fra i mille soli dell'universo, e la babele delle molte lingue degli uomini; solo così il mondo umano ha potuto essere *il* mondo – non solo uno fra i tanti, o la somma slogata di tanti pezzi. Con il titolo di assoluto, Hegel dunque non millantava credito per il sapere filosofico: assoluta è la modalità del sapere dacché e finché il mondo è uno, e il mondo è uno finché è la religione a raccontarlo.

È per questo che le parole di Ratzinger (e la sintesi armonica) giungono fuori tempo massimo: non perché non riesce più di dimostrare l'esistenza di Dio, e gli scienziati hanno questa fissa degli esperimenti, ma perché la religione non dà più forma al mondo. Lo confessò lo stesso cardinal Ruini: «Noi vorremmo che temi come il rapporto tra Dio e l'uomo e l'escatologia fossero centrali, ma sfuggono al dibattito pubblico, non vengono raccolti, mentre si parla con insistenza dei temi etici per tutti più visibili. Invece queste tematiche sono confinate nel Magistero della Chiesa e nel quotidiano restano riservate e silenziose». Ruini non vede che il parlare con insistenza è proprio il contraccolpo dialettico di quel più angosciante silenzio. La massiccia presenza pubblica sui temi etici è così solo l'eco (a volte risentita) di una più fondamentale "privatezza" dei temi autenticamente religiosi. E privatezza significa proprio che, comunque stiano le cose quanto al bisogno di spiritualità oggi – che esso sia davvero in aumento, come si dice, oppure no – in un caso e nell'altro la religione non è più una figura di mondo.

Retorica*

A quanto pare, le celebrazioni per il centocinquantésimo anniversario dell'unità d'Italia sono cominciate. Senza un grammo di retorica, senza neanche un briciolo di declamatoria eloquenza. Tanto che si sarebbe potuta tenere più bassa persino la cifra, e fare come se

* *La dannazione della retorica*, «Left Wing», 10 maggio 2010.

l'unità avesse solo cent'anni, o anche meno: per non esagerare con l'enfasi. Centocinquant'anni, infatti, sono tanti: qualcuno potrebbe inorgogliersi sul serio. Se gli anni fossero invece solo trenta o quaranta, le celebrazioni potrebbero più comodamente tenersi in tono minore.

Oppure è il contrario? Nei primi decenni tutti sono ancora inferorati dall'impresa patriottica: ne conservano vivo il ricordo e magari è ancora viva qualche vecchia gloria che l'unità l'ha fatta davvero. Nel cinquantesimo, per dirne una, bello o brutto che sia fu inaugurato addirittura il Vittoriano. Dopo 150 anni, invece, il Risorgimento è finito da gran tempo, la parola stessa suona gonfia e ampollosa (chi mai la usa, nel linguaggio quotidiano?) e a ricordar le epiche gesta sembra siano rimaste solo le strade e le piazze intitolate a Mazzini e Garibaldi, a Cavour e Vittorio Emanuele II, ma anche la toponomastica prima o poi farà il suo tempo. Risorgimento inattuale, dunque? Friedrich Nietzsche, che di considerazioni inattuali ne ha scritte, distingueva tre modi diversi di fare storia: la storia monumentale, la storia antiquaria e la storia critica, distinte a seconda dell'atteggiamento tenuto nei confronti del passato. Il criterio di giudizio era comunque l'utilità della storia per la vita: la vita presente, ben s'intende, perché è per essa, per orientarsi e orientare il presente, che si fa storia. Non aveva però pensato, il terribile filosofo, di considerare un'altra modalità di fare storia, in uso qui da noi: quella sbadata, sciatta e svogliata, come di chi inciampa in un certo evento e, ritrovandoselo tra i piedi, non può non rievocarlo; ma senza badarci più di tanto passa subito oltre.

Ora, nel dibattito pubblico sembra proprio che questa sia l'intenzione dei più (della Lega di sicuro), al punto che il presidente Napolitano, di fronte a certe uscite neanche troppo estemporanee, si è visto costretto a spiegare, fuori da ogni retorica, che celebrare e rievocare, studiare e commemorare non sono attività inutili, non sono tempo perso. Chi lo pensasse, peraltro, dovrebbe pure aggiungere che il mestiere stesso del presidente è una gran perdita di tempo, visto che consiste anzitutto nel rappresentare l'unità nazionale.

Ma immaginare che invece la retorica ci vuole eccome, che è quello che vorremmo sommessamente suggerire, non significa rendere obbligatorie fastose rievocazioni in costume, o costruire un altare della patria più grande e più grosso di pria. Nessuno deve essere costretto a parlare un vetusto italiano ottocentesco, né in seduta parlamentare

diverranno obbligatori le basette o i favoriti. Come però si può pensare di festeggiare senza retorica? Come si può credere che viva un amor di patria senza un pizzico di retorica dell'amor di patria?

Ma la retorica è inutile, si dice, e a volte persino dannosa. Ora, a parte il fatto che c'è retorica e retorica, proprio come ci sono buoni e cattivi discorsi, vi sono almeno due argomenti che gli spregiatori della retorica dovrebbero prendere in considerazione.

Il primo: parte cospicua della retorica è costituita dalla *inventio*, che non vuol dire inventare ma trovare i *loci*, cioè i luoghi del discorso ai quali l'oratore può attingere facilmente perché costituiscono un patrimonio comune e condiviso. Luoghi comuni, appunto. Orbene, si può immaginare un Paese che non abbia di questi luoghi ideali condivisi, ai quali attingere, e grazie ai quali costruire il racconto pubblico della propria storia? Oppure si pensa davvero che questi luoghi non debba più fornirli la storia, ma solo il calcio o la tv?

Il secondo: a volte anche il parlar vuoto serve. Assolve una funzione che non è meramente informativa, ma che non per questo non è importante. A volte, tanto nella vita individuale quanto nella vita collettiva. Nella vita individuale: basti pensare alle volte in cui si dice a se stessi quel che si sta facendo, incoraggiandosi da soli, ad esempio, o da soli mettendosi in guardia. Ebbene, perché diavolo ci si intrattiene a parlar con se stessi? Di cosa dobbiamo informarci, in casi del genere? Di nulla, evidentemente, che non si sappia già. Se dunque parliamo a noi stessi, non è perché abbiamo bisogno di informarci di alcunché, ma per rappresentarci a noi stessi come attori della nostra vita. Per riappropriarci del nostro stesso ruolo, per tirarci fuori da una situazione di crisi e convincerci che, dopo tutto, ci siamo ancora. Questa "retorica", questo parlar vuoto che non aggiunge alcuna informazione a quel che già sappiamo, equivale però a un sonoro «eccoci!», con cui torniamo a farci avanti, dimostriamo a noi stessi di esserci, scrollandoci di dosso dubbi e incertezze. Di nulla di meno ha bisogno l'Italia oggi: quel che vale nelle biografie dei singoli individui vale anche per quelle dei popoli, e una comunità che abbia imbarazzo a far sentire la propria voce non a cospetto degli altri, ma dinanzi a se stessa, dimostra che almeno su questo Nietzsche aveva ragione: la vergogna precede e non segue la colpa.

Riservatezza*

Proviamo a prenderla dall'altra parte: esiste un diritto a non sapere? Ed è possibile che il non sapere rientri tra le condizioni per cui certe relazioni fra gli uomini possano aver luogo? La prima domanda ha una risposta abbastanza certa: è difficile negare che nei casi di adozione, per esempio, si abbia tutto il diritto di non conoscere i genitori naturali. Così come si ha anche il diritto di rimanere nell'ignoranza circa informazioni che possano essere ricavate dal nostro patrimonio genetico, e che quella ignoranza debba poter essere rispettata anche da altri. La seconda domanda ha una risposta non meno evidente, se solo si pensi a qual regime di terrore si stabilirebbe se tutto, ma proprio tutto quel che ci riguarda fosse noto al nostro partner. Oppure se i genitori sapessero tutto, ma proprio tutto dei propri figli, e viceversa.

Usciamo allora di casa: andiamo al supermercato o in ufficio. E di nuovo ci accorgiamo che sarebbe orribile se, sul luogo di lavoro e nelle relazioni sociali, avessimo a che fare con persone che conoscano tutto di noi. C'è infatti una certa fiducia e confidenza fra simili, intrisa per fortuna di cortesi buone maniere, che si fonda precisamente sulla mancanza di intimità, e a cui non si potrebbe rinunciare senza averne in cambio i più profondi sentimenti di odio: reciproco e verso l'intero genere umano. Perché l'uomo, diceva un filosofo, vive nella distanza: avvicinarsi troppo significa perderlo. Compriamo allora un altro passo, e chiediamoci se invece nella sfera pubblica, e per esempio in relazione a chi ci governa – e cioè ci rappresenta, e in virtù di questa rappresentanza direttamente o indirettamente elettiva esercita un potere che ci riguarda, e su cui dobbiamo quindi poter giudicare – è necessario che tutto sia reso noto, perché appunto lo si possa giudicare. Non è abbastanza chiaro, anche in questo caso, che debbono comunque permanere delle zone in cui non si spinge neppure una sana inquisizione democratica? Oppure si ritiene che non c'è colloquio fra autorità dello Stato di cui non debba essere reso noto al pubblico lo stenografico? La riservatezza è indispensabile: nelle riunioni

* *Wikileaks e la trappola della trasparenza*, «Left Wing», 19 febbraio 2011.

di gabinetto, nei processi decisionali, nelle trattative politiche, e in un mucchio di altri momenti essenziali della vita delle istituzioni. Col che si sono impiegate molte parole per dire una sconcertante ovvietà. Siccome però l'ovvietà è andata palesemente a farsi benedire, di fronte al profluvio di rivelazioni messe a disposizione da Wikileaks, forse non è inutile opporla ai partigiani del diritto a sapere a ogni costo – e a sapere tutto e subito, non nei tempi lunghi dell'indagine storiografica, che per aprire archivi impiega decenni, ma con quelli quotidiani della pagina di cronaca, che già annuncia per il giorno successivo un nuovo scottante capitolo di non si sa quale incredibile storia.

Codesti partigiani del sapere sono pure incuranti di un'altra ovvietà, quella che tutti coloro i quali da bimbi hanno giocato al gioco del telefono ricordano perfettamente. Che se io soffio nell'orecchio del mio vicino una qualche parolina, e questi la propala a sua volta al suo vicino, e così via fino all'altro capo della catena, quando l'ultimo la ripeterà ad alta voce si scoprirà che non è più la stessa. E giù risate. Con Wikileaks, invece, non ci sarebbe niente da ridere. Sarebbe tutto dannatamente serio. Ma è perché, si dice, i cablogrammi sono semplici trascrizioni: documenti cartacei, non parole origliate. Vero. Ma è vero pure che, faccia o no il mezzo il messaggio, il contesto di sicuro lo determina e come. E astrarre da esso, ignorare come e dove e perché qualche opinione è stata espressa, mette difficilmente in condizione di comprenderne appieno il senso e la portata. Ma, se non si ama l'argomento del contesto, ci si tenga almeno a un punto di principio. Se si riconosce che una certa comunicazione ha diritto alla riservatezza, non è possibile che perda questo diritto per il fatto che qualcuno l'ha carpita. Delle due l'una: o si ritiene che i diplomatici debbano dire tutto a tutti, e allora d'accordo, scateniamo pure la pirateria per i mari della Rete, e giochiamo al piccolo hacker; oppure non si può approvare con soddisfazione la diffusione dei dispacci delle ambasciate, e allora smettiamola con questo lubrico ficcanasare nelle carte altrui. Che poi, in tutto questo propalare e diffondere e divulgare, pare che neppure la ricetta della Coca-Cola sia davvero venuta fuori. E allora veramente non si capisce come questo bailamme possa servire ad altri che non siano i propalatori medesimi.

Ritorno al futuro*

Una domanda: quanti milioni di ore di lavoro perse è in grado di sopportare oggi il Paese? Probabilmente meno che nel 1969, quando i milioni furono trecento. Ma vedendo al giorno d'oggi il fotogramma dell'impronta che Neil Armstrong lasciò sul suolo lunare, nel luglio di quell'anno lontano, ci piace dimenticare quel che intanto accadeva sulla Terra. Ci piace ascoltare le voci che gracchiavano nei microfoni, osservare i balzi sfocati degli astronauti protetti dalle loro bianche tute spaziali e, affatturati dal cielo buio e senza atmosfera della luna, non percepire assolutamente nulla del clima rovente di quell'anno cruciale, che si aprì con scioperi e cortei in tutta Italia, in gennaio, e si chiuse con la strage di piazza Fontana e la morte dell'anarchico Pinelli, in dicembre.

Né il mese di luglio era stato tranquillo: tra lotte bracciantili, occupazioni di fabbrica e manifestazioni per il Vietnam, gli italiani che, Apollo o non Apollo, rimasero a testa in su a guardare affascinati la luna, nelle successive notti d'estate, probabilmente non furono molti: troppi striscioni da preparare, troppi fogli da ciclostilare, troppo furore ideologico da sbollire.

Quarant'anni dopo, però, ci fa ancora simpatia rivedere in tv il bisticcio fra Tito Stagno e Ruggero Orlando sul momento preciso dell'allunaggio, o ascoltare la telefonata di congratulazioni più famosa della storia fra gli astronauti e il presidente Nixon.

Va così: nel '69 ci furono per esempio Woodstock e l'Isola di Wight, e l'ondata di celebrazioni prevede oggi di tutto, dai dischi alla gadgettistica, dalle ospitate televisive di cantanti appesantiti dall'età ai libri, pieni di testimonianze e di nostalgiche fotografie in bianco e nero. Per riavere però di quegli anni un'edizione all'altezza dell'originale dovremmo prenderci, a rigore, il pacchetto completo. Gli happening, le manifestazioni e tutto quello che c'era attorno: i gruppi extraparlamentari e i nudi integrali ai concerti, le conferenze stampa tra le lenzuola di John Lennon e Yoko Ono e lo Statuto dei lavoratori (pure quello, a pensarci, fa quarant'anni: presentato nel giugno del '69, fu approvato in via definitiva l'anno successivo: che facciamo, celebriamo?).

* *La nostalgia che non serve per il futuro*, «Il Mattino», 23 luglio 2009.

E invece no: immaginiamo di poter avere il viaggio sulla luna senza la guerra fredda, la musica rock senza la contestazione giovanile, e persino il Pci senza il centralismo democratico o la Democrazia cristiana senza i governi di transizione. Per stare a quarant'anni fa, basti pensare che tra il '68 e il '70, entranti o uscenti, l'Italia di governi ne ebbe sei: Moro, Leone, Rumor, Rumor, Rumor, Colombo. Un bel filotto, non c'è che dire.

Questa, poi, di tutte le nostalgie è la più strana. Non che la Dc o il Pci non abbiano avuto meriti storici e non sia giusto ricordarli, ma che all'interno dell'opposizione il rapporto con il passato sia ancora tema di confronto politico, e che soprattutto si pretenda, con esso, di dividere il campo dei contendenti alla segreteria del Pd è abbastanza preoccupante. E di nuovo: non perché la storia non conti, perché anzi conta parecchio; quel che dovrebbe contare un po' meno, è piuttosto la sua rappresentazione di comodo.

Il fatto è che la memoria è selettiva. Che lo sia, in verità, è salutare: se ricordassimo tutto, ma proprio tutto, saremmo come quel triste personaggio di Borges, «Funes el memorioso», «l'uomo che non aveva la forza di dimenticare», il quale, sopraffatto dal cumulo sterminato delle cose viste e sentite, morì a soli diciannove anni, «antico come l'Egitto» e del tutto incapace di vivere nel presente.

Senza un po' di smemoratezza non c'è futuro, quindi. Ma quando la smemoratezza ti condanna a ripetere il passato, o a costruitene una versione light, nostalgica e posticcia, tutta vintage e oggetti d'epoca e cinegiornali d'annata, non c'è molto futuro neanche in questo caso.

Bergson diceva che, quando le cose vanno come devono andare, i nostri ricordi si inseriscono nel normale circuito che va dalla percezione all'azione, e servono a quest'ultima. Capita però che a volte si crei un buco tra la prima e la seconda, e che in quel buco i ricordi siano rilasciati liberamente, svincolati dal servizio all'azione e quindi anche dallo spazio pubblico in cui l'azione è chiamata a svolgersi. In Italia sembra però che accada il contrario. Che lo spazio pubblico sia occupato da ricordi puri, inservibili al presente, e che l'agire sia rimesso invece ad una dimensione privata, strettamente individuale. La memoria collettiva vive così soprattutto nei costumi degli italiani – nei tinelli o nelle radioline a transistor, nelle lambrette o nelle vacanze al mare – così come in altre epoche è vissuta nell'arte o nella

poesia: dove invece non riesce più a vivere senza grossolane semplificazioni è in uno spazio autenticamente storico.

In questo modo, di ore di lavoro se ne perdono di meno, e questo è pure un bene, ma difficilmente si guadagna anche un futuro per il nostro Paese.

Rockpolitik*

Ciò che è pubblico non è per ciò stesso politico. Politica e sfera pubblica non coincidono. Un concerto rock si svolge in una dimensione pubblica, e in un luogo aperto al pubblico, ma non è per ciò stesso un evento politico. Capita però che questa distinzione, in sé elementare, sia appannata dal significato politico che un concerto, un programma televisivo o una sfilata di moda possono assumere. Cionondimeno, resta il fatto che non è su un palco, in uno studio di Saxa Rubra o su una passerella che si prendono decisioni politiche. Se, come pare, il momento politico vero e proprio è quello della decisione (e della decisione vincolante, e dell'azione conseguente), in che modo dovremo allora considerare il tracimare della politica fuori dai suoi spazi istituzionali, in tutta la sfera pubblica?

La domanda suona forse troppo astratta o complessa, e allora la traduco in questi termini: che cosa significa *Politik* nel titolo del programma di Adriano Celentano? Che l'associazione di rock e politica non sia nuova è risaputo. Ma è risaputo anche che non è dal giovedì, in prima serata, su Rai Uno, con l'orchestra e la valletta, che ci si può attendere la canzone di protesta e di denuncia, e qualcosa come Woodstock o Live Aid, Joan Baez o gli Inti-Illimani. È probabile che gli autori del programma abbiano pensato, nell'apporre il titolo, al contenuto del programma, al suo impatto politico, e il fatto che l'intera settimana sia occupata da dichiarazioni di politici e commenti di giornalisti sulla comparsata di Santoro o la satira di Benigni dà loro pienamente ragione. *Rockpolitik* significa allora: trasmissione di intrattenimento musicale con contenuti politici. Ma *Rockpolitik* può significare anche, al contrario, che la politica

* *Il bicchiere nella sfera pubblica*, «Left Wing», 31 ottobre 2005.

si dà oggi come spettacolo di intrattenimento. Oggi, e non da oggi: anche questa è cosa risaputa, e non solo per merito del risotto di D'Alema o delle interviste di Silvio Berlusconi alla *Domenica sportiva*.

La distinzione che ponevamo però all'inizio non suggerisce solo di guardare al modo in cui la politica esonda nella sfera pubblica, ma anche di domandarsi che ne è di questa sfera pubblica così inondata. E a una simile domanda si può tentare di rispondere solo chiedendosi cos'era la sfera pubblica prima che la politica (ma non solo la politica) vi si riversasse sopra. In maniera per certi versi esemplare, cosa questa sfera sia stata per tutto il corso della modernità lo illustra la distinzione fra uso privato e uso pubblico della ragione in Kant – uso che peraltro non corrisponde ai nostri ordinari concetti di privato e di pubblico. Per Kant, è privato l'uso della ragione «in un certo ufficio o funzione civile in cui è investito»: in tale condizione, l'uso della ragione è subordinato allo svolgimento di una mansione; l'azione richiesta dall'istituzione della quale si fa parte limita l'esercizio critico della ragione. Kant fa l'esempio del militare, tenuto anzitutto a obbedire e poi eventualmente a discutere.

Pubblico è invece l'uso che della ragione «uno fa, come studioso, dinanzi all'intero pubblico dei lettori». Kant immagina dunque che vi sia uno spazio, quello della cultura, in cui agli studiosi non sia assegnata altra mansione che quella dell'esercizio libero della ragione. Questo spazio è peraltro essenziale, perché costituisce l'unico ambito in cui porre le domande sul senso dell'agire umano: in ogni altro ambito, questa domanda non ha ragione d'esser posta, visto che la motivazione circa l'agire discende dallo stesso sistema sociale del quale l'azione è parte. Proseguendo sul filo dell'esempio: il militare sa di dover obbedire, in quanto militare; l'eventuale domanda circa il senso dell'obbedienza lo sbalzerebbe immediatamente fuori dell'istituzione, nello spazio pubblico dell'etica e della cultura in generale.

Che dunque la politica si sovrapponga, del tutto o anche solo parzialmente, alla sfera pubblica significa che lo spazio dell'uso pubblico della ragione non c'è più, e che la politica non ha senso. Non ce l'ha, però, non per chissà quale maledizione nichilistica del nostro tempo, o perché la storia è finita, o ancora, più modestamente, per la scarsa statura intellettuale dei politici nostrani. Non ce l'ha perché non c'è più un luogo in cui possa levarsi nei termini universali suoi propri, e cioè non compromessa dagli interessi e dalle urgenze dell'azione, la

questione del senso di quell'azione. E per un singolare contraccolpo, mancando il luogo titolato, ogni luogo è buono per porre la questione. Senza titolo, però, cioè secondo l'ottica parziale e inevitabilmente distorta del contesto di azioni e interessi che la ospita.

È così che al giovedì sera il rock diviene politico: non per fare la rivoluzione, o anche solo per dire il vero (o il falso), ma per trascorrere la serata e sbancare l'Auditel. *Rockpolitik* resta tuttavia una trasmissione ambiziosa. Ma se ne vogliamo misurare l'ambizione, che gli autori lo sappiano o no, non dovremo rivolgerci ai defatiganti monologhi di Celentano, bensì al bicchiere d'acqua che immancabilmente compare in scena. Celentano sorseggia. E in quella incerta pausa di riflessione, si fa per un momento lo spazio che un tempo c'era, e che oggi non c'è più. Si fa un silenzio quanto mai autorevole, eppure nessuno prende sul serio il modo in cui Celentano lo occupa con le sue stentate parole.

Rothko*

«Ho accettato questo incarico come una sfida, armato di intenzioni del tutto malevole. Spero tanto di riuscire a dipingere qualcosa che guasti l'appetito d'ogni figlio di puttana che entrerà in quella sala per mangiare». I malcapitati clienti a cui si augurano disturbi gastrointestinali sono «i più ricchi bastardi di New York», la sala in questione è quella di un lussuoso ristorante all'interno del Seagram Building, e l'artista incaricato, uno dei più grandi del Novecento, è Mark Rothko. Il minimo che si possa dire, leggendo le parole di Rothko, è che esse non delineano la più consueta delle relazioni che normalmente capita di instaurare con un quadro. Per lo più, l'artista non si propone di mandare di traverso qualche pietanza, né l'apprezzamento estetico viene espresso in termini di voltastomaco. Proprio per chiarire bene quanto specifico fosse il giudizio estetico, Kant aveva messo ogni cura nel distinguere il bello dal piacevole (e dallo spiacevole), ma anche dall'utile, dal buono o dal vero. La sua operazione critica è la più rigorosa rivendicazione dell'autonomia della sfera puramente estetica da ogni altro genere di istanza: religiosa,

* *Rothko, l'arte e i disturbi dell'impegno*, «Left Wing», 23 ottobre 2007.

morale, politica, psicologica, gastronomica o di qualunque altro genere. Il fatto che Rothko dipingesse certe sue grandi tele per far vomitare clienti dal palato sopraffino (e dalle tasche capienti) è la dimostrazione che la recinzione kantiana del dominio della sfera estetica non è durata a lungo. Eppure il senso comune, a cui di solito non piace mandar giù bocconi indigesti e preferisce avere indorata la pillola, è ancora convinto che quel che si deve dire anzitutto e magari esclusivamente di un'opera è se sia bella oppure no (e la convinzione resiste, specialmente in Italia, forse anche per responsabilità dell'idealismo crociano). Poco importa che tutta l'arte contemporanea la pensi diversamente, e che Rothko si proponesse scopi che con la liturgia dell'*art pour l'art* hanno ben poco a che fare: preferiamo ancora pensare che gli artisti si propongano anzitutto di realizzare oggetti belli, e che questi vadano fruiti dalla giusta distanza, in atteggiamento di rispettosa contemplazione. Poi uno va alla mostra romana, e trova che il suo unico difetto (se ne ha uno) è quello di stare ancora troppo dentro i limiti di un'esperienza estetica. E per esempio di mettere a disposizione del visitatore grandi spazi per una fruizione distaccata dei dipinti dell'artista, quando invece di un simile distacco Rothko non voleva saperne. Preoccupato della vita che le sue opere dovevano condurre fuori del suo atelier, Rothko era prodigo di consigli circa le modalità espositive. A Katharine Kuh, nel settembre 1954, chiede ad esempio che i dipinti siano «affrontati a distanza ravvicinata» e che siano installati in basso, a pochi centimetri dal pavimento. Si spinge persino a suggerire «di provare ad appendere qualcosa che vada oltre il bordo della parete laterale, perché alcuni dipinti rendono bene in uno spazio ristretto». Ora, nonostante l'allestimento rispetti per quanto possibile queste indicazioni, di fatto, a causa dell'ampiezza delle sale del Palazzo delle Esposizioni, l'obiettivo che Rothko si prefiggeva, specie con le grandi tele («saturare la sala con il sentimento dell'opera», in modo che «le pareti vengono annullate e l'intensità di ogni singola opera diviene più visibile») non viene raggiunto e non può esserlo. Né il curatore può permettersi di eliminare i pannelli che accompagnano ogni percorso espositivo. Eppure Rothko non amava affatto divenire materiale per l'esercitazione critico-letteraria degli esperti. Quel che voleva era che lo spettatore si lasciasse interamente dominare dal quadro, che casomai ci finisse dentro, senza avere la libertà di prendergli le misure con l'aiuto didascalico dei cartellini.

Ma il senso comune protesta: non può credere che invece di parlare delle tele di Rothko, si finisca col parlare delle pareti a cui le tele vengono appese. Eppure le cose stanno proprio così, e non si è molto avanti nella comprensione delle esperienze artistiche novecentesche se si continua a pensare allo spettatore, all'artista, al quadro e al museo, nei termini che potevano andar bene nell'Ottocento. Alla pigrizia del nostro abituale modo di percepire costa fatica ammettere che i quattro che abbiamo nominato (ma c'è anche un quinto, non meno importante: il committente) cambino di posto e di importanza, e soprattutto che muti la relazione che intrattengono fra di loro. La qual cosa è un fatto, prima ancora che un giudizio.

Ora, cosa possiamo farcene di questo fatto? E cosa possiamo farcene della rabbia di Rothko, della sua malevolenza (ma anche, in altri lavori, delle sue sacche di silenzio o della sua violenza primordiale)? Be', per esempio possiamo immergerci nei quotidiani, e leggere in questi giorni che in letteratura non bisogna impiccarsi di politica ma pensare piuttosto a scrivere bei libri, e augurarci che ci sia da qualche parte qualche scrittore che con intenzioni del tutto malevole riesca a scrivere qualcosa che guasti l'appetito di qualche figlio di puttana.

Saviano *

L'Italia non è il Paese di don Abbondio, quello che il coraggio se uno non ce l'ha non se lo può dare; è, più precisamente, il Paese in cui ogni occasione è buona per citare don Abbondio, al solo scopo di accusare qualcun altro di mancanza di coraggio.

La premiazione dello scrittore turco Orhan Pamuk, insignito nel 2006 del Nobel per la letteratura, ha significato per i giornali italiani, e per frotte di editorialisti, la celebrazione del coraggio di uno scrittore. (In molti casi, ci vuole davvero del coraggio perché un giornalista si metta a trafficare con la grande letteratura nei giorni immediatamente a ridosso del premio, ma non è di questo che voglio parlare). Pamuk è finito sotto processo nel suo Paese per aver offeso l'identità turca

* *Da Pamuk a Saviano*, «Left Wing», 16 ottobre 2006.

scrivendo del genocidio armeno (ha anche qualche idea sul «metodo Bush», ma quelle sono passate sotto silenzio); incarna quindi, senza particolari clamori ma con caparbia ostinazione, la figura dell'intellettuale scomodo, capace di servire la verità piuttosto che il potere. Anche chi ha storto la bocca prima dell'assegnazione del premio, lamentando come l'Accademia Reale di Svezia si sia troppe volte orientata nelle sue scelte secondo criteri squisitamente politici, o almeno extra- e para-letterari (come se della letteratura rimanesse qualcosa, una volta che le sia tolto l'extra- o il para-), anche chi non è riuscito a mandar giù l'anno precedente la rabbia di Harold Pinter o, prima, gli sberleffi di Dario Fo, quella volta non ha trovato nulla da ridire sul nome del vincitore, e ha messo la sordina al suo scetticismo.

Prendete per esempio Pierluigi Battista: scrisse un commento schietto e franco alla vigilia del premio, per augurarsi che finalmente l'Accademia mettesse da parte i suoi pregiudizi politici, e poi, a premiazione avvenuta, essendo benvenuto il nome, spese la delicata grazia di un'avversativa per sistemare la sua opinione di quattro giorni prima: «È vero, c'è qualcosa di insano in questo insistere sulla cornice politica o comunque extraletteraria delle motivazioni con cui si è assegnato un premio dedicato pur sempre alla letteratura. Ma...» – e dopo un candido «ma» la sintesi tra letteratura e politica è bell'e felicemente, anzi «miracolosamente», compiuta. E siccome Battista lascia al critico il compito di giudicare la qualità letteraria, non ha difficoltà ad occuparsi, questa volta con soddisfazione, dell'impatto simbolico, cioè e per l'appunto politico, della scelta dell'Accademia svedese. Quattro giorni e un «ma», un nome politicamente gradito, e l'opinione è presto che aggiustata.

Ovviamente, Battista è anche tra i fustigatori implacabili del politicamente corretto, tra coloro cioè che mettono il proprio coraggio soprattutto nello stigmatizzare le vere o presunte timidezze altrui, strappando con eroico gesto la cortina di parole ipocrite con la quale i pavidì fingono di non vedere il nemico. Così gli articoli contro la pusillanimità del costume intellettuale italiano si sono sprecati, al tempo dell'assassinio di Theo Van Gogh. È il momento di alzare la voce, s'è detto, c'è lo scontro di civiltà, e invece gli intellettuali nicchiano (ragionano, cioè sottillizzano: in tempi di scontro la differenza tra ragionare e sottillizzare non è chiaramente avvertita). Non c'è volta in cui qualcuno non si lamenti di parole dette troppo sommestamente, invece che forti e chiare.

Persino le malaccorte citazioni del papa, nel discorso di Regensburg, sono state motivo per reprimende nei confronti di chi ha notato l'inopportunità di quelle parole, invece di limitarsi a difendere il diritto del papa di pronunciarle. Giusto, giustissimo.

È stata poi la volta della giovane scrittrice Elif Shafak, portata alla sbarra in Turchia per lo stesso reato di cui qualche anno fa è stato accusato Pamuk; e infine, è toccato anche a Robert Redecker, il professore francese le cui idee sulla religione musulmana scatenarono la violenza verbale dei fondamentalisti islamici. In tutti questi casi, c'è sempre stato un principe degli editorialisti di questo o quel giornale a invitare le teste pensanti del nostro bel Paese ad esprimere senza reticenze, senza ambiguità, con forza e determinazione, la propria convinta solidarietà. Giustissimamente.

E la lista, purtroppo, è destinata ad allungarsi. Prima però che qualcuno ce lo ricordi rudemente, richiamandoci al dovere civile di alzare la voce per difendere i diritti fondamentali di libertà dell'Occidente contro i deleteri malintesi del culturalismo, del relativismo, della tolleranza e di non so cos'altro di debole, di fiacco o di connivente, vorremo avvertire gli illustri editorialisti di cui sopra che la lista si è allungata già: in casa nostra. C'è un giovane scrittore italiano, Roberto Saviano, che ha scritto un libro sulla camorra, *Gomorra*, funesto e furente. Non è un libro che le manda a dire (che è peraltro una buona definizione di quel che ha da essere la letteratura). Roberto Saviano è sotto programma di protezione. Il libro gli ha reso la vita impossibile. Qualcuno ci prova, accusandolo di protagonismo. Si è letto che il sindaco di Napoli gli avrebbe dato del fissato. Ora, non so bene cosa pensi Saviano dell'esposizione mediatica di quei giorni. Quel che so, è che non mi piace la divisione del lavoro: Saviano finisce in cronaca, come strano animale che non si sa bene come prendere, con contorno di osservazioni assai poco intelligenti – «perbacco com'è giovane!», «ma sarà vera gloria?», «forse cerca i riflettori...» – mentre i campioni del giornalismo, prestati alle lettere, ci spiegano Pamuk.

Aristotele diceva che i temerari spesso ostentano un coraggio che non hanno. Non hanno coraggio, ma fanno i coraggiosi. Sarebbe importante essere subito smentito, non in cronaca, ma in un vibrante editoriale.

Post Scriptum – Al Tg1 del 15 ottobre 2006, Umberto Eco ha spiegato pensoso che non c'è ragione perché si mobilitino gli scrittori nel caso di Saviano. Diversamente dal caso Rushdie, che ha preso ad esempio di

un attentato globale alla libertà di pensiero e di espressione, nel caso di Saviano si conoscono i nomi e i cognomi. Basta solo che lo Stato faccia il suo dovere. Gli si vorrebbe però far osservare che, esprimendosi in questo modo, a torto o a ragione ha dato l'impressione di fregarsene, avendo rinunciato a dedicare a Roberto Saviano almeno un secondo del suo tempo per una minima manifestazione di solidarietà, come si potrebbe fare anche solo dicendo, all'interno del più ampio dei ragionamenti, di voler cogliere l'occasione per. Eco ha detto che il caso Saviano è come quello di Falcone o Borsellino. Falcone o Borsellino davano fastidio alla mafia che li ha tolti di mezzo. Saviano dà fastidio: dunque è lo stesso. Che Saviano dia fastidio per l'uso che fa della scrittura, pare allo scrittore Eco irrilevante. Oppure gli pare irrilevante l'uso che Saviano fa della scrittura: il che la direbbe lunga sull'uso che ne fa lui. In realtà, Saviano non dà fastidio solo perché fa rumore, e la camorra preferisce il silenzio, ma perché fa opera di verità. Non la fa processualmente o giudiziariamente o investigativamente, ma letterariamente. Il suo libro finisce in libreria, non in un fascicolo processuale o negli atti di una commissione. Eco fa mostra di non vedere la differenza. Eco ha ragione di distinguere casi così diversi come quello di Saviano e quello di Rushdie: si tratta di minacce provenienti da mondi diversi, con finalità diverse. Ma ha torto, torto marcio, nel ritenere che solo nel secondo caso sarebbero in gioco le idee e il diritto di esprimerle. L'intimidazione nei confronti di Saviano non è la minaccia a un funzionario di polizia perché non investighi, ma è la minaccia a un uomo perché non scriva (o perché ha sbagliato, scrivendo). La minaccia esercita dunque il suo potere intimidatorio verso chiunque intenda scrivere con verità: la cosa riguarda Eco?

Ma immaginiamo che gli scrittori invece si mobilitino: bisogna convenire che sarebbe un po' ridicolo. Immaginate che Eco si mobiliti: che farebbe? Firmerebbe un appello? Chiederebbe un minuto di silenzio prima di dare l'ennesima conferenza? Listerebbe la bustina a lutto? Quello che non va e che effettivamente suona ridicolo, non è la mobilitazione: a ben vedere, sono questa specie di scrittori. Ai quali pare fuori luogo mobilitarsi in un caso come questo, e va bene, ma non pare fuori luogo dare un'intervista per spiegare perché non è il caso di mobilitarsi. Come quel mio amico che telefonava a parenti e conoscenti per spiegare loro perché non li invitava al suo compleanno. Chissà perché, la spiegazione non è mai riuscita a nessuno non dirò convincente, ma nemmeno sincera.

Scuola*

«Oggi andrò a sentire i pifferi e domani a scuola: per andare a scuola c'è sempre tempo», dice Pinocchio. Ma non è così che funziona. Ormai l'Italia è unita, da più di dieci anni c'è la legge Casati, da quattro la legge Coppino. È stato introdotto l'obbligo scolastico: con o senza vestituccio di carta fiorita e abbecedario, si sta sui banchi, a braccia conserte, da bambini normali. Ma il burattino recalcitra: «senza origine né nascita», come diceva Manganelli, Pinocchio vive le sue avventure sulla soglia della storia e della cultura, fra Fate e Pescecani, Grilli e Mangiafuochi, e di andare a scuola non vede l'obbligo né la necessità. Non è l'unico. 150 anni di storia unitaria ci hanno reso del tutto familiare l'obbligatorietà scolastica, e anzi compiamo (per fortuna) ogni sforzo per elevare il livello della formazione e dell'istruzione, nella nuova cornice europea. L'Italia aderisce alla convenzione di Lisbona sul riconoscimento dei titoli di studio, ha sottoscritto la Dichiarazione della Sorbona sull'armonizzazione dei sistemi di istruzione superiore, appoggia il Processo di Bologna sulle politiche per la promozione di uno spazio europeo comune in materia di istruzione e ricerca.

E tuttavia pulsioni anti-istituzionali, contro quella che Deleuze e Guattari chiamavano in modo franco e brutale «la macchina dell'insegnamento», si sono nel corso del tempo altre volte manifestate. Negli anni Settanta, Pier Paolo Pasolini si scagliava ad esempio contro la scuola dell'obbligo (e la televisione), «Scuola di iniziazione alla qualità di vita piccolo borghese», tuonava «che insegna solo cose inutili, stupide, false, moralistiche». Di fronte alle critiche, chiari: smorzò la provocazione e la commutò nell'esigenza di una riforma radicale del sistema scolastico. Ancora più drastica la posizione di Ivan Illich, altro intellettuale irregolare del Novecento, brillante e geniale, che nell'istituzione scolastica vedeva però solo il lato dell'assoggettamento, dell'uniformazione: «Frequentare la scuola elementare», affermava «non è un lusso innocuo, ma assomiglia piuttosto all'abitudine dell'indio delle Ande di masticare coca, che aggioga il lavoratore al padrone». Le sue tesi divennero uno slogan: descolarizzare non solo l'istruzione ma l'intera società.

* *Scuola, meglio Pinocchio che il Gatto e la Volpe*, «L'Unità», 10 luglio 2011.

Chissà che la Gelmini non abbia orecchiato qualcosa. I punti d'attacco alla scuola pubblica possono infatti essere molti: magari non così radicali come quelli individuati da Pinocchio, Pasolini o Illich, e tuttavia non per questo da sottovalutare. Si pensi alla questione più modesta del valore legale del titolo di studio. La Costituente non s'era ancora chiusa e già Luigi Einaudi lamentava che esso soffocava la libertà d'insegnamento: finché non sarà tolto, scriveva inascoltato (per fortuna), noi avremo solo «insegnanti occupati a ficcare nella testa degli scolari il massimo numero di quelle nozioni sulle quali potrà cadere l'interrogazione al momento degli esami di Stato. Nozioni e non idee; appiccicature mnemoniche e non eccitamenti alla curiosità scientifica ed alla formazione morale dell'individuo». E così, in nome della libertà, un pezzo dello Stato doveva esser tirato giù. Può darsi che sia meglio così. Secondo alcuni, è giusto così. Recentemente, Claudio Gentili, direttore *Education* di Confindustria, audito in Parlamento, invitava a riflettere sull'opportunità di abolire il valore legale del titolo di studio, liberalizzare la formazione universitaria e lasciar fare al mercato «il regolatore del valore dei titoli rilasciati». Che in questo modo la formazione venga regolata al modo in cui il mercato regola altri, più prosaici valori, per Gentili evidentemente non fa problema. Che così si aprirebbero ulteriori diseguaglianze nel Paese, dal momento che il mercato lo si introduce per differenziare, non certo per eguagliare, neppure. Che con l'argomento del mercato unico regolatore non si vede più perché non lasciare che sia sempre il mercato a decidere quando immettere forza lavoro nel sistema, invece di obbligare i ragazzi a frequentare la scuola, neanche questo sembra turbare più che tanto. Sia chiaro: nessun paracchi ideologico. Prendiamo tutto quel che serve a migliorare la qualità dell'istruzione. Ma proprio perciò smettiamola di contrapporre astrattamente l'individuo allo Stato, come se tutta la libertà stesse dalla parte del mercato e tutta la costrizione nelle sole leggi dello Stato.

E, soprattutto, ascoltiamo anche chi nella scuola pubblica ci lavora, e non accetterebbe di essere descritto nei termini adoperati da Einaudi (o da Illich): ottuso inculcatore di nozioni prefabbricate. Giuseppe Caliceti è uno di questi. Maestro elementare, ha pubblicato di recente *Una scuola da rifare. Lettera ai genitori* (Feltrinelli), dove racconta la triste favola di un papà che annuncia la ristrutturazione della famiglia. Siamo una piccola azienda, dice, i soldi non bastano più e

anche se i figli sono tutti uguali bisogna far selezione: inutile investire sui più ignoranti e meno scolarizzati. Inutile investire su Pinocchio, insomma. E il Gatto e la Volpe già si fregano le mani.

Secolarizzazione*

Chi non ricorda i Blues Brothers, Dan Aykroyd e John Belushi, in missione per conto di Dio? Dopo di loro, per salvare non un vecchio orfanotrofio ma una larga fetta di mondo, in missione *from God*, è stato mandato il presidente Bush. Così almeno affermava il negoziatore palestinese Nabil Shaath, in un programma della Bbc. A lui il presidente degli Stati d'Uniti d'America avrebbe riferito, nel corso di un incontro svoltosi nel giugno 2003, le parole di Dio: «Dio mi ha detto: George, vai, e combatti quei terroristi in Afghanistan. E io l'ho fatto. Poi Dio mi ha detto: vai, e metti fine alla tirannia in Iraq... E io l'ho fatto. E ora sento nuovamente le parole di Dio: vai, e dai ai palestinesi il loro Stato, agli israeliani la sicurezza, e fai la pace in Medio Oriente. E, per Dio, io lo farò».

Il portavoce Scott McClellan ha seccamente negato che Bush abbia mai usato quelle espressioni (qui si vorrebbe dire: è troppo facile negare, quando l'altra parte non può né confermare né smentire). McClellan ha anche negato che Bush abbia mai detto, in quella o in altre circostanze, che Dio gli ha ordinato di invadere l'Afghanistan o l'Iraq. Richiesto di confermare le dichiarazioni rilasciate alla Bbc, Nabil Shaath ha ribadito che quelle furono effettivamente le parole del presidente (non di Dio); ma erano una figura di discorso, un modo per dire che egli sente di avere una missione, di avere preso un impegno che la sua fede in Dio gli avrebbe ispirato. La cosa va dunque intesa così, «piuttosto che come un bisbiglio metafisico nell'orecchio [del presidente]».

E dunque: siamo alle solite. Siamo alla solita ipocrisia del politicamente corretto. Siccome non si può dire che Dio in persona si è rivolto al presidente degli Stati Uniti d'America – tra l'altro con un molto confidenziale «George», che dimostrerebbe una certa consuetudine di rapporti – e non lo si può dire perché altrimenti tutti si

* *Il secolarismo all'orecchio di Bush*, «Left Wing», 10 ottobre 2005.

precipiterebbero ad affermare che il presidente è un fanatico, il primo dei fondamentalisti, oppure un folle, un esaltato, si usa la prudenza di trasformare un sentire letterale in un assai meno impegnativo sentire metaforico. Quel che il presidente avrebbe sentito non è più un bisbiglio metafisico ma solo un obbligo morale e religioso.

Così ancora una volta Dio è messo a tacere, e le sue parole (chiare, benché soltanto sussurrate) evaporano in un senso spirituale di cui si fa interprete la sola coscienza individuale del presidente. Sono gli effetti della secolarizzazione. È colpa della secolarizzazione, se un presidente non può più raccogliere le onde sonore dell'Altissimo nel suo padiglione auricolare: riceverle nella cavità del timpano e farle passare nel condotto cocleare. È colpa della secolarizzazione, se il portavoce deve smentire come assurda la ricostruzione di Nabil Shaath, costringendo l'obbedienza religiosa – che come ricorda l'etimo è una faccenda di udito: *ob-audire* – a prendere il più domesticato e privato aspetto di un obbligo in coscienza. Ma una volta che Dio debba far parte della vita pubblica, come ha ammonito il papa, visto che è un'insopportabile ipocrisia ammetterlo come opinione privata ma rifiutargli il dominio pubblico, non sarebbe meglio che egli si facesse sentire così: propriamente e letteralmente? Possibile che siamo tutti così illuministi, così laici, così razionalisti, in una parola: così scafati, da escludere che Dio possa bisbigliare in inglese? Siamo tutti così irriverenti, così scettici, così miscredenti, da rifiutare per principio il soprannaturale nella vita pubblica? È vera tolleranza, questa, gettare su un presidente l'ombra del ridicolo, per il solo fatto che avrebbe prestato orecchio?

Qualcuno penserà che io stia facendo appunto questo: gettare il ridicolo. E che in questo modo io liquiderei con la facile arma dell'ironia una questione seria e importante. In effetti è proprio quel che sto facendo: dell'ironia su una questione seria e importante. La questione seria però non è se la religione possa o meno accontentarsi di un foro privato. Per quella, io mi sentirei ancora di confermare la risposta che dalle guerre civili di religione in poi la modernità ha dato: che possa o meno, quel che è certo è che deve, se vogliamo vivere in pace. Per il momento, una risposta migliore non mi pare ci sia: la pace viene prima della verità che rende liberi. E pazienza se qualcuno dirà che non è vera pace. No, la questione seria è un'altra, è se i confini del privato e del pubblico si possano ancora porre lì dove si sono posti un tempo. Messa

così, io mi sentirei di rispondere che quei confini sicuramente si stanno spostando, persino cancellando, ma che questo non vuol dire che non si debba provare a ritracciarli. E l'ironia? Be', ovunque riteniate che debbano essere tracciati quei confini, non dimenticatevi che è una faccenda troppo seria e importante lasciare che l'ironia circoli dappertutto. Fino a prova contraria, questa è ancora, se Dio vuole, l'epoca della critica. E se vi pare blasfema, ricordate che anche Gesù poté fare quella impressione.

Segreto*

Il *Codice da Vinci*? Lascio la parola allo scrittore Giuseppe Genna, a cui più d'uno deve avere chiesto: «Ma tu che scrivi thriller e ti occupi di complotti, che ne pensi?». Già, che ne pensa? «Un manuale della finta cultura popolare d'élite, che già aveva sfracannato i coglioni agli intelligenti quando uscì il *Pendolo di Foucault* di Eco e che, mercé la giustificazione del consumo di massa, continua a stracciare gonadi da quando io ho coscienza di esistere». Non si potrebbe dir meglio. E Dan Brown, l'autore? «La venefica incarnazione di quello che si fa i miliardi raccontando il Segreto con la cialtroneria di una Riza Psicoletteraria».

Per comprendere quest'ultimo riferimento, occorre ricordare che il direttore di «Riza Psicomatica» è Raffaele Morelli, lo psicoterapeuta che Ron Howard non ha scelto come protagonista del film (sarebbe stato perfetto, altro che Tom Hanks!) solo perché, come Barbara Berlusconi, non segue i programmi di Maurizio Costanzo.

Infine, quanto al genere: il thriller? «Il thriller non è più un genere: è la zuppa Campbell della letteratura». La zuppa in questione è quella che Andy Wahrol ha riprodotto già nel 1962 in *4 Campbell's Soup Cans*, e a proposito della quale, con finto tono profetico, Michel Foucault aveva scritto: «Verrà un giorno in cui l'immagine stessa col nome che porta sarà disidentificata dalla similitudine indefinitamente trasferita lungo una serie. Campbell, Campbell, Campbell, Campbell». Foucault scrive difficile, ma vuole dire: che ne è più della pittura, come arte della *mimesis*, quando arriva un Andy Wahrol e

* Dan Brown e la religione nei cartoon, «Left Wing», 22 maggio 2006.

si limita a sviluppare un motivo in immagini seriali che non hanno inizio né fine, quando cioè la ripetizione uccide la somiglianza?

Io devo parlare del *Codice da Vinci* e del film che ne hanno tratto, ma devo spiegare anzitutto questo, che la ripetizione uccide la somiglianza. Se siete un pittore, come potete dipingere più un paesaggio, quando vi sono macchine in grado di riprodurlo in tutte le foggie, i colori, le forme e le dimensioni possibili? Dove si rifugia l'artista? Per Magritte, l'opera d'arte si distingue ancora dall'universo visibile (e riproducibile) «per l'aggiunta di una virgola». Per Wàhrol, non ci sono più virgole, c'è solo la zuppa. Se invece siete uno scrittore, come potete più raccontare una storia, quando ormai si conoscono al grammo gli ingredienti di cui sono fatte le storie? Ma – si dice – i bestseller non si scrivono a tavolino. Vero, ma non perché non c'è una ricetta che funzioni. La ricetta c'è e funziona: con regolarità statistica. Prova ne è che, certo, nessuno può giurare, prima, che il tal libro venderà milioni di copie: ma tutti possono sapere, dopo, perché. Nel caso di un'opera d'arte, invece, si è sempre creduto che neppure dopo se ne possa venire a capo. L'opera conserva il suo segreto.

E così siamo al segreto. Che cosa c'è di più allettante che svelare un segreto? Una cosa c'è, ed è svelare un segreto che sia sotto gli occhi di tutti, come la lettera rubata di Poe. (Viceversa, ed è un viceversa importante: quando si svelano i segreti che sono sotto gli occhi di tutti, a tutto si può imputare di nascondere un segreto). Dan Brown ha scritto un libro in cui si svela il segreto custodito dalla Chiesa da millenni, segreto che ne dimostra l'impostura. Ma non è questo il punto. Pascal, il più disincantato degli scrittori cattolici, non diceva forse: «Se andate a pescare sul fondo di qualunque istituzione, ci troverete un abisso di violenza e usurpazione?». È quel che già Montaigne chiamava, con ironia, «il fondamento mistico dell'autorità». Ovviamente, Pascal esentava la Chiesa cattolica; Dan Brown no, e a ragion veduta: non vedo perché, a meno di non credere ai miracoli, la Chiesa dovrebbe fare eccezione.

Poi ci sono i quadri di Leonardo, il *non plus ultra* della storia dell'arte: anche loro cedono mirabolanti segreti al professore che li guarda senza i pregiudizi consolidati della «storia ufficiale». Infine, ci sono i cartoon: quando Robert Langdon, il protagonista, spiega di quali simbolismi siano carichi Biancaneve, La bella addormentata o La Sirenetta, e come Disney amasse inserire nei suoi film allusioni

nascoste al mito pagano e un «affascinante tessuto di simboli spirituali», il cerchio si chiude – e il lettore è catturato. D'improvviso, l'evidenza balza agli occhi. Ma soprattutto: non è forse vero che è finalmente trovata nei cartoon la *clef de voûte*, la vera chiave di volta, e cioè il denominatore comune di arte e religione: non le immagini della verità ma la verità dell'immaginario?

Quel che allora mi pare sensato discutere non è l'enorme quantità di paccottiglia che sotto specie di esperto e nelle vesti di Robert Langdon, il protagonista, Dan Brown rifila agli appassionati e creduli lettori, non è se questo sia più verosimile di quest'altro, e quanto la spari grossa, ma: come dobbiamo comportarci con i segreti, in democrazia?

Non è, insomma, che la Chiesa sia messa a mal partito dal fatto che Dan Brown ne sveli i segreti, è che invece tutti noi non possiamo starcene in pace se non possiamo custodire il segreto che noi siamo affetti dalla stessa mania di interpretare, di simbolizzare, di commentare e di spiegare che Dan Brown coltiva, insieme a Raffaele Morelli e a molti altri. «Ho il gusto del segreto», diceva Derrida, «ho un moto di timore o terrore davanti a uno spazio pubblico che non dia spazio al segreto. Per me, esigere che si metta tutto in piazza e che non ci sia foro interno, è già il farsi totalitaria della democrazia».

Ed è anche, aggiungiamo noi, la fine dell'arte nella zuppa Campbell e della religione nei cartoon.

Servitù volontaria*

«È così che gli uomini tutto desiderano eccetto la libertà, perché forse la otterrebbero semplicemente desiderandola».

Che strane parole! E come suonano lontane dalla nostra esperienza! La prima cosa che fanno tornare alla mente, è la scena del Grande Inquisitore, nel terribile poema che Ivan Karamazov racconta a suo fratello Aleša. In una Siviglia messa a ferro e fuoco dai furori dell'Inquisizione, gli uomini hanno depresso ai piedi della Chiesa la loro libertà, poiché ne hanno paura. Cristo, tornato di nuovo sulla Terra per resu-

* *Servitù volontaria*, «In Schibboleth», Ottobre-Novembre 2007, n° 2.

scitare i morti, è messo sotto accusa dal vecchio cardinale, che gli imputa di avere aggravato gli uomini del peso insopportabile della libertà, invece di impadronirsene, e di avere rifiutato gli strumenti del dominio politico e teologico: il miracolo, il mistero, l'autorità. Ma «il regno della pace e della felicità» comincerà solo quando gli uomini rinunzieranno alla loro libertà, prostrandosi dinanzi al mistero dell'autorità. Saranno allora sfamati, e felici non tanto di avere del pane, quanto di riceverlo da mani altrui. Saranno infine felici di essere servi.

Quelle parole, però, erano state scritte già molti anni prima, anzi secoli prima, da un giovane magistrato francese, Étienne de la Boétie, che prima dei vent'anni stese un breve *Discours de la servitude volontaire*, rimasto per un bel pezzo inedito per volontà dell'amico che ne volle raccogliere l'eredità, Michel de Montaigne. Siamo agli albori della modernità, in una Francia scossa dalle guerre di religione, e il giovane Étienne non può fare a meno di chiedersi come sia possibile che gli uomini siano così «ammaliati e affascinati dal nome di uno solo». Com'è possibile che ci si getti da soli, per spirito gregario, ai piedi del tiranno di turno? Com'è possibile che si sia felici di servire? Com'è possibile amare la sottomissione? Étienne de la Boétie non rinunciava a cercare le ragioni, e di lì a un paio di secoli la fiducia che dove non vi sono ragioni vi è una forma di dominio che, in quanto irrazionale, è destinata a venir giù, si diffonderà. E sarà l'illuminismo, il costituzionalismo, la democrazia liberale.

Ma per quanto lontani possiamo sentirci da quelle inquietudini, nell'orizzonte che ci appare ormai in linea di principio universale della liberaldemocrazia, per quanto a nostro agio possiamo trovarci oggi, nello spazio occidentale dei diritti civili e politici nel quale agli uomini non è più chiesto di servire, non possiamo né dobbiamo credere che sia stata definitivamente superata “la scena originaria” che scuoteva Ivan di un brivido teologico, e forse suggeriva a la Boétie una pratica di disobbedienza politica. Non possiamo né dobbiamo illuderci che non esista alcuna strana dissimmetria, alcun disequilibrio nelle relazioni tra gli uomini, nelle forme del consenso politico, e più oscuramente nei traffici del desiderio, e che uguaglianza e diritti fondamentali non rappresentino una conquista da strappare sempre nuovamente alla storta natura dell'uomo. Certi diritti sono naturali, noi diciamo, ma ovviamente nulla sappiamo della natura che immaginiamo generosamente diritta come i nostri diritti. Dimentichiamo così che quella bella natura in cui diritti si compongono con

diritti, in modo che qualunque stortura possa essere in linea di principio raddrizzata in condizioni di parità e di uguale libertà per tutti, è in realtà una costruzione storica: sicuramente preziosa, ma purtroppo precaria.

Ma che si fa quando qualcuno ce lo rammenta di nuovo, facendo esercizio della sua libertà per sottomettersi, per servire volontariamente? Non si tratta, naturalmente, di lontane questioni politico-teologiche, ma di problemi molto concreti, in cui ci imbattiamo quotidianamente. Le donne islamiche portano il velo. Come ha giustamente ritenuto il ministro Amato, quando esso non sia imposto ma liberamente scelto, la legge dello Stato non può intervenire per proibirne l'uso.

Ma alcune donne islamiche portano il burqa; coprono interamente non solo i capelli, ma tutto il volto. Anche il burqa ha un valore simbolico, anche il burqa è legato ad una certa tradizione, anche il burqa è un segno di appartenenza alla comunità. Il fatto è che però la tradizione, di cui il burqa è il simbolo, è una tradizione di discriminazione e sottomissione della donna – il che ci istruisce perlomeno sul fatto che nessuna tradizione, per il solo fatto che è appunto tale, merita di essere apprezzata e riconosciuta. Ma che si fa quando si desse il caso di una donna che, interrogata, rispondesse di avere deliberatamente scelto, e in piena convinzione, di indossare il burqa? Il burqa non danneggia nessuno, fuorché chi lo indossa. (Se qualcuno sollevasse ragioni di sicurezza, la necessità – ad esempio - dell'identificazione, lo pregherei comunque di considerare il caso, sempre possibile in linea teorica, che tali ragioni non sussistano, e che da qualche parte esista ad esempio una comunità assolutamente pacifica e non violenta, che tuttavia copra interamente il volto della donna). Per vietare l'adozione della copertura integrale, occorre allora fare un passo alle spalle della superficie liberal-democratica dei diritti individuali, e giudicare che una donna che così rispondesse si troverebbe in una condizione di servitù volontaria, dalla quale bisognerebbe strapparla: nonostante sia, appunto, volontaria. E ciò, naturalmente, comporta l'esercizio di una qualche forma di violenza, per quanto benefica.

Ripeto: sembra un caso di scuola, ma non è affatto così. L'intera storia dell'emancipazione dell'Occidente è segnata da simili casi. Non è una storia facile, se nel suo ultimo tratto novecentesco, la violenza richiesta per strappare l'uomo alla sua servitù volontaria, ha finito col produrre il suo rovescio: non la perfetta libertà ma il più grande asservimento. Le grandi rivoluzioni del Novecento, e le più esigenti richieste

di obbedienza sono sempre state avanzate in nome della libertà: di quella *vera*, naturalmente, di quella a cui l'uomo va ricondotto strappandola se è il caso anche alla sua volontaria servitù. Ma se vietare il burqa è comunque necessario per l'affermazione dei diritti della donna, per quanto orrendo sia stato e possa ancora tornare ad essere l'uso di una violenza a fin di bene, la semplice possibilità che quel divieto rappresenti una violenza nei riguardi dell'espressione individuale della volontà della donna, che si è liberamente sottomessa al velo, deve ricordarci che la democrazia liberale non è affatto un orizzonte pacifico e naturale, che si è lasciato alle spalle una volta per tutte la storia dei conflitti degli uomini, e che non è affatto autosufficiente, ma è anzi di per sé solo incapace di trattare, in coerenza di principi, casi come quelli della servitù volontaria, che sembrano richiedere un investimento politico più ampio e più forte della pur fondamentale cornice di diritti individuali.

E anche se il Novecento sta lì a ricordarci quanto sia pericoloso ammettere che il grumo del politico non si scioglie mai del tutto in una pacifica e serena civiltà giuridica, e anche se, peraltro, bisogna pur fare a volte come se così fosse, resta tuttavia che per apprezzare la liberaldemocrazia come un bene grande, ci vuole una volontà politica che la ponga (la imponga?) come tale, e che proprio perciò non sarà semplicemente ricompresa in essa.

Solidarietà*

Celebrare il 25 aprile nel 2009 a Onna, in un Paese distrutto dal terremoto, è stato un gesto dal forte valore simbolico: una dimostrazione visibile della solidarietà dell'intero Paese verso l'Abruzzo. Anche la decisione di tenere il G8 a L'Aquila non è stata solo la soluzione per risparmiare milioni di euro; è stato anche un modo per far sentire tangibilmente vicinanza e solidarietà alle popolazioni colpite. Dalla notte di quel 6 aprile c'è stato l'impegno di tutti e di ciascuno: dagli interventi della Protezione civile ai soccorsi dei volontari, dalla presenza delle istituzioni a quello dei singoli cittadini non si può dire che gli italiani non

* *Solidarietà un euro un minuto*, «Il Mattino», 28 aprile 2009.

abbiano dimostrato partecipazione e solidarietà.

Già, ma che cos'è la solidarietà? Un valore perenne, si dirà. E si dirà giusto, nel senso almeno che è difficile immaginare un sistema di morale (e, quindi, un Paese civile) che non apprezzi il gesto solidale con il quale ci si rivolge al prossimo per aiutarlo, al di là del proprio interesse, sul solo fondamento della comune appartenenza alla famiglia umana. Ciò non toglie che le forme in cui la solidarietà può manifestarsi siano storicamente diverse: ogni società ha i suoi modi per stabilire, anzitutto fra i suoi aderenti, vincoli di solidarietà.

Oggi, per esempio, la solidarietà si presenta con almeno un paio di caratteristiche un tempo pressoché sconosciute. La prima consiste nella visibilità che i gesti di solidarietà prendono più o meno necessariamente. Un po' perché la società trasparente non consente, neanche volendo, di nascondersi; un po' perché solo la solidarietà che si fa visibile, tangibile, riesce ad essere davvero efficace e credibile; un po', infine, perché la capacità di una collettività di riconoscersi come tale sembra ormai affidata a poche occasioni, e i momenti di solidarietà sono tra questi (il che però sembra significare che c'è un interesse generale della società a che la solidarietà si manifesti fra i suoi membri, ma allora in che modo la solidarietà sarebbe veramente disinteressata?). Più banalmente, non c'è oggi attività umana che non abbia bisogno del testimonial, e anche la solidarietà non può non piegarsi a questa logica. Stessa cosa per la cosiddetta «gara di solidarietà», che è anch'essa una necessità dei nostri tempi: per stimolare la partecipazione, occorre che ci sia una gara, e perché la gara funzioni occorre stabilire un record: di telefonate e di raccolta di fondi, ad esempio (record stabilito peraltro in base alle promesse di donazione, non alle donazioni effettive: anche questo è un segno dei tempi).

L'altra caratteristica sono appunto i nuovi modi di fare la colletta. Un tempo c'era il cestino che girava tra i banchi della chiesa, e pochi luoghi di raccolta di generi di prima necessità. Oggi c'è un intero settore dell'economia che ruota intorno alla solidarietà. Oggi si può donare e dedurre; donare e dare un occhio al bilancio. E soprattutto si può donare via sms, al telefono, con la carta di credito. Si può cioè procedere più speditamente, ma anche compiere un gesto di solidarietà restando comodi a casa propria. È un gesto che viene così compiuto senza troppo sacrificio personale, e la cui moltiplicazione per il numero delle cause per le quali viene sollecitato finisce col rendere meno significativo. Alla

stessa persona che è disponibile a donare un euro, provate peraltro a chiedere un minuto: il risultato non sarà lo stesso.

Ivan Illich, una grande figura di intellettuale irregolare, ha speso gran parte della sua vita per criticare l'istituzionalizzazione delle forme essenziali della convivenza umana: nella sua critica rientrava per esempio l'educazione, scolarizzata ed erogata come un 'bene di servizio', e la cura della salute, medicalizzata e burocratizzata. Persino la Chiesa non andava esente da questa critica, avendo essa trasformato il gesto evangelico dell'ospitalità nelle forme istituzionali di amministrazione della carità. L'intero Stato sociale, straordinaria invenzione del Novecento, appariva, in questa luce, come una gigantesca sottrazione per mano pubblica della libera esperienza di autentica convivialità tra gli uomini: proprio quella che i terremotati abruzzesi riscoprirebbero in questi giorni sotto le tende, come qualche servizio televisivo ci ha fatto vedere, scaricandoci addosso qualche senso di colpa in più per il fatto che non solo noi non viviamo sotto le tende, ma nemmeno ameremmo viverci.

C'era qualcosa di vero, forse persino di profetico nei moniti di Illich. A confronto con la solidarietà autentica, ogni forme intermedia di solidarietà appare fredda e ipocrita. E spesso persino interessata, poiché non c'è mediazione su cui non cresca robusto l'apparato, e il relativo costo. E tuttavia, a ben pensarci: abbiamo idea di cosa comporti vivere un'esistenza autentica 24 ore su 24? Vivere in assoluta sincerità, in assoluta dedizione, in assoluta benevolenza? Siamo sicuri che sarebbe il paradiso, e non invece una buona approssimazione dell'inferno?

Mi sono convinto, perciò: datemi un numero (verde, mi raccomando). Non sarà il massimo, ma non è nemmeno il minimo.

Spazio pubblico*

Secondo il racconto fantastico di Vico, fu Eracle, mitico eroe fondatore di città, ad aprire la prima radura nel folto del bosco, a domare la «gran selva antica della terra» e a creare il primo spazio di visibilità per l'uomo:

* *Ma nell'agorà virtuale il nostro sguardo è orientato in anticipo*, «L'Unità», 23 ottobre 2011.

l'ambiente aperto in cui gli uomini, dapprima sparsi e dispersi, poterono raccogliersi insieme. Le fiere furono sconfitte, la natura ridotta a cultura, ma una vita associata non sarebbe sorta se gli uomini non avessero potuto riunirsi e vedersi in un luogo comune. Il problema della visibilità. Quel luogo è oggi, per molti, il web. Si scende ancora in piazza, tra i grattacieli di Zuccotti Park o dinanzi alla vasta facciata della basilica di San Giovanni, ma non c'è manifestazione che non sia preceduta dalla diffusione in rete della notizia: è infatti in rete, sui social network o nei forum, che si raccolgono le adesioni, si lanciano campagne e parole d'ordine, si moltiplica l'eco dell'evento. Che ne è però della vista, anzi della visibilità? Se in piazza ci si va infatti anche solo per vedersi, come cambiano le cose quando la piazza diviene virtuale? Come si modifica l'esperienza del vedere, e quali conseguenze ne discendono per la vita pubblica? Sono domande che di solito non ci facciamo, e che non sappiamo bene nemmeno come prendere. Se il vedere è la cosa più semplice del mondo, basta tirar su le palpebre, cosa vorrà dire che esso si modifica? In realtà, anche se vedere è un'attività naturale dell'occhio, i modi di vedere sono molti, e richiedono abitudini, e un'educazione dello sguardo che risente dei cambiamenti circostanti. Orbene, c'è un modo di vedere che è sempre meno praticato. È quel guardarsi intorno, senza un preciso oggetto di mira, che si esercita proprio in luoghi pubblici come la piazza. Gli inglesi dicono «to take a look», noi «dare uno sguardo». Loro prendono; noi, più generosi, diamo. Ma in entrambi i casi si tratta di un'esperienza che si fa per strada, e in special modo in uno spazio grande e sgombro (questo significa piazza, dal latino *platea*) in cui lo sguardo può muoversi liberamente, senza essere conquistati da nulla in particolare. Per dare ancora un simile sguardo, non è necessario solo che ci sia spazio: occorre anche nutrire la disponibilità ad annoiarsi, come quando gettiamo uno sguardo oltre il finestrino, viaggiando in treno, o lasciamo che esso si perda all'orizzonte, in un'ora di tempo libero. Ma nell'uno e nell'altro caso, e in tutti i casi analoghi, siamo ormai sedotti da una serie di apparecchi che, al primo buco di attenzione, esigono immediatamente di essere tenuti in vista. Non hai nulla da fare? Accendi lo smartphone, collegati, chatta! Nel punto in cui prima non c'era nulla, e dove proprio perciò poteva succedere qualcosa, ora c'è almeno un tablet e una connessione: c'è un sms, un video, un *file* da scaricare o da condividere. L'importanza degli spazi vuoti. Orbene, Cass Sunstein ne ha fatto addirittura una minaccia per lo spazio pubblico. Che

è quel luogo in cui si sta insieme senza che si sia deciso preliminarmente cosa vedere o cosa fare: la piazza, appunto. Nell'agorà virtuale della rete, questo, però, non accade più alla stessa maniera. Succede infatti che la nostra navigazione on-line sia sempre più orientata in anticipo: il motore di ricerca completa le parole prima che le digitiamo, il portale ci viene incontro con suggerimenti d'acquisto mirati, i gruppi si formano secondo opinioni e interessi sin troppo omogenei. Al punto che la minaccia sarebbe rappresentata non tanto dalla crescente uniformità delle opinioni, ma dalla loro segmentazione e polarizzazione per cui il noto si concatena al noto, e l'uguale e il diverso non si incontrano mai. In breve: non l'uniformazione ma la disgregazione, la costruzione di un mondo di nicchie, in cui la quantità di esperienze preselezionate e individualizzate supera di gran lunga le poche volte in cui non abbiamo idea di quel che vedremo o faremo, e accettiamo di mescolarci in pubblico per confrontarci con quel che non ci aspetta. L'equivalente di una passeggiata senza cuffie nelle orecchie, di un viaggio in treno senza pc, di una serata in piazza a chiacchierare con chi ci sta. Siccome però sono proprio questi spazi vuoti a favorire l'annodarsi del legame sociale – anzitutto nelle forme banali della chiacchiera, del luogo comune o della curiosità – quel che sarebbe in pericolo quando non ci si guarda più intorno sono niente di meno che i fondamenti pubblici della vita democratica. Non siamo infatti più esposti a quel che capita, ma solo a quel che ci capta e, così, ci cattura. Forse la prognosi può essere meno infausta, ma non è vero che la captazione della nostra attenzione è, da circa un secolo, la base non della vita pubblica, ma della pubblicità? Se perciò anche i partiti politici prendono a strutturarsi, e non solo sul web, sempre più in termini pubblicitari, non dovremo ammettere, purtroppo, che qualche motivo di preoccupazione c'è? Ma ora: chi va in piazza a dirlo?

Speranza*

«Spe salvi facti sumus», dice Paolo ai Romani, e di lì comincia il papa nella sua seconda lettera enciclica, per disegnare la vera fisiono-

* *Benedetto XVI e lo scandalo del paradiso*, «Left Wing», 3 dicembre 2007.

mia della speranza cristiana. Che non è soltanto una mera credenza soggettiva, ma è una ben più sostanziale trasformazione dell'intera vita del credente. Che non va coltivata soltanto nella sfera individuale e privata, ma ha necessariamente una dimensione pubblica e comunitaria. Che non può essere sostituita con le aspettative schiuse in età moderne dai progressi scientifici e tecnologici o dai progetti di palingenesi politica, perché tutti sono destinati a fallire. Che non può infine essere cancellata, perché si radica in un insopprimibile desiderio di bene e di felicità che alberga nel cuore di ogni uomo.

La formulazione più drastica di ciò che in queste proposizioni prende forma si trova in un testo di Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, che conviene citare: «A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore tuo con le tue forze e la tua anima e i tuoi mezzi tutti; poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo – continua Taubes – non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco [...], il fulcro del discorso è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma un unico precetto». Certo Taubes sapeva essere molto netto, ma questa nettezza aiuta forse a decifrare alcuni passaggi decisivi dell'enciclica di papa Benedetto XVI: quelli, in particolare, sui quali più facilmente può stabilirsi un terreno di confronto con la storia del mondo. Scrive infatti il papa che «la visione della "vita beata" orientata verso la comunità ha di mira, sì, qualcosa al di là del mondo presente, ma proprio così ha a che fare anche con l'edificazione del mondo», con la «positiva strutturazione del mondo». Alla luce di queste parole, non meraviglia affatto che nella prima uscita dopo la pubblicazione della lettera il papa abbia rivolto la sua consueta (ed energica) critica del relativismo morale all'indirizzo di istituzioni internazionali come l'Onu (che se un po' relative non fossero, non si capisce come potrebbero funzionare).

L'amore verso il Signore è dunque amore verso il prossimo: nonostante, e anzi proprio grazie a quello «sguardo in avanti» con cui viene indicato «qualcosa al di là del mondo presente», la vita eterna. Non vi è nulla di più efficace, infatti, nell'orientare fin d'ora la nostra vita di quell'inaudita speranza, e non v'è nulla di meno sorprendente che trovare in questa enciclica profondamente politica una meditazione sui *novissimi*: la vita, la morte, l'inferno, il paradiso.

L'interpretazione che in questa chiave viene fornita del tempo storico è perciò la seguente: la modernità ha preteso di sostituirsi alla fede-speranza cristiana, ma né i progressi scientifici e tecnologici né le rivoluzioni politiche hanno potuto dare all'uomo quanto promesso. La rivisitazione critica dell'idea di progresso, che papa Benedetto XVI viene svolgendo dall'inizio del suo pontificato, è coerente con l'idea che, ovunque vada a parare, non ci si possa attendere dal corso storico la soddisfazione del più profondo bisogno di bene e di felicità iscritto nel cuore dell'uomo. E come nella modernità la fede nel progresso ha reso gli uomini insensibili alla prospettiva del Giudizio finale, così oggi lo sbiadire di quella fede secolare rende più potente e vivido il riaffiorare del tema apocalittico della vita eterna.

Sin qui, tutto chiaro (anche se non tutto condivisibile, in specie il giudizio sulla modernità). Se non fosse che proprio la dimensione politica del cristianesimo storico richiede un supplemento di riflessione. E ciò soprattutto per le due ragioni che è possibile evidenziare all'interno dell'enciclica, riprendendone due significativi passaggi.

Il primo. papa Benedetto ricorda come un tempo negli edifici cristiani si rappresentasse la speranza nel Risorto sul lato orientale, per ricapitolarla poi, sul lato occidentale, nella rappresentazione del Giudizio finale: solo che gli artisti trovavano immancabilmente di loro maggior gusto calcare la mano sull'aspetto minaccioso e lugubre della fine dei tempi. Fuor di metafora questo significa che quanto maggiore è la speranza tanto maggiore è la paura (e anche la "gestione politica" della paura), e non è detto che l'uomo moderno, per quanto disilluso dalle dure repliche della storia, trovi ragionevole che l'orizzonte del tempo mondano si incupisca, pur di coltivare la speranza oltremondana di nuovi cieli e nuova terra.

Il secondo. Luogo di apprendimento della speranza è la sofferenza, dice il papa. Chi spera, spera anzitutto che non si abbia più a soffrire, o che perlomeno la sofferenza abbia un senso. E così il Pontefice di Roma giunge sino a pensare di poter dare ragione all'Ivan de *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, che si rifiutava di dare la sua adesione a un mondo, in cui la sofferenza della vittima innocente trovi un senso e possa essere risarcita per l'ingiustizia patita. Curiosamente, il papa dà a Ivan precisamente quel che Ivan rifiuta: dice infatti Benedetto XVI che nel giorno del Giudizio il torto non verrà mutato in giustizia, e i mal-

vagi non siederanno indistintamente accanto alle vittime. Ma Ivan non vuole affatto giustizia per le vittime: vuole anzi che le ingiustizie restino invendicate, perché la riparazione finale non attenui – neppure nella consolazione del giusto, o nella punizione del malvagio – lo scandalo insuperabile del male. Ivan rifiuta l'idea di redenzione: politica o teologica che sia. Non vuole che si agisca “a fin di bene”, e poco gli importa che a farlo sia l'uomo domani o Dio dopodomani, e che il paradiso promesso venga in questo mondo o in quell'altro. Se perciò il Novecento ha davvero insegnato, come sostiene il papa, che è impossibile realizzare il paradiso in terra, e che pretendere di riuscirvi conduce a immani disastri, non è detto che ciò significhi che bisogna rinnovare la speranza in un paradiso ultraterreno, e non piuttosto imparare la lezione della storia e rinunciare più sobriamente al paradiso.

Stato liberale*

Il paradosso di Böckenförde recita: «Lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire». Un brutto affare, sembrerebbe. La rivista *Reset* vi ha dedicato buona parte dell'ultimo numero attualmente in edicola, chiamando intellettuali e filosofi di diversa estrazione a cimentarsi con il diktum di Böckenförde e i dilemmi di una società che si dice (ma chissà se si pensa) post-secolare.

Böckenförde ha presentato la sua tesi nel lontano 1967, quarant'anni fa; da allora, non ha mai smesso di generare discussioni. Secondo l'influente studioso tedesco, le premesse latitanti sono dell'ordine di un ethos condiviso, di un insieme di presupposti morali e religiosi di cui lo stato liberale avrebbe bisogno, ma che non può esso stesso fornire. Lo stato liberale ne ha bisogno perché nessuna comunità può sopravvivere senza un ethos comune, senza un minimo di omogeneità di idee e di credenze che affratellino i suoi cittadini; non può però garantirle, perché se volesse accollarsi l'onere di iniettare nel corpo sociale la sostanza morale di cui ha bisogno, violerebbe quel principio di laica neutralità nelle cose della morale e della fede a cui deve invece attenersi, in quanto

* *Paradossi dello stato liberale*, «In Schibboleth», Giugno-Luglio 2007, n° 0.

liberale. Con bella enfasi, Böckenförde commentava perciò che questo, di stare in piedi su premesse mal certe e non garantite, «è il grande rischio che lo Stato si è assunto per amore della libertà».

C'è chi però il rischio non vuole correrlo. Di fronte all'aporia messa in luce da Böckenförde c'è chi non si rassegna, e prova a scioglierla. Lo stesso Böckenförde sembra a volte inclinare verso un atteggiamento del genere. Di sicuro vi inclina Joseph Ratzinger, che non solo nei discorsi del pontificato ma già prima, e per esempio in un saggio dedicato alla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno, sembra pensare che tocchi proprio alla religione fornire quelle basi etiche di cui lo Stato liberale sarebbe sprovvisto.

E se invece non ne fosse affatto sprovvisto? Anche questo è un modo per risolvere l'aporia, ed è più o meno l'idea di Jürgen Habermas. Fermo restando che nessuno Stato sorge *ex nihilo*, ma presuppone comunque una qualche forma di articolazione sociale pregiudiziale e prepolitica, e quindi anche un certo tessuto morale e religioso, rimane comunque stabilito, nella concezione proceduralista di Habermas, che la democrazia liberale si fonda soltanto su se stessa, autoreferenzialmente. Si fonda cioè, più precisamente, su quella dimensione normativa che, lungi dal provenire dall'esterno o dall'alto, esplicita semplicemente le condizioni intrinseche del suo stesso esercizio.

Sia Ratzinger che Habermas, i principali protagonisti europei del dialogo fra filosofia e religione in questo primo scorcio di secolo, sembrano quindi dar credito all'idea che quella di Böckenförde sia davvero un'aporia, che in qualche modo debba andare risolta. Non si può lasciare che lo Stato non abbia le sue salde basi, ed allora: o sarà il cristianesimo a fornirle, oppure lo Stato liberale dovrà dimostrare di saperle garantire da sé.

E se così non fosse? Se il paradosso segnalato dall'illustre costituzionalista cattolico non fosse poi quel gran guaio a cui si dovrebbe riparare, la falla che si dovrebbe turare? Se poi non fosse un male, ma addirittura un bene, che lo Stato liberale si accolli il rischio di Böckenförde, il rischio della libertà, e si avventuri nella storia senza premesse garantite?

Cosa vuol dire infatti «premesse garantite»? Che profilo mostrebbe uno Stato che sapesse e potesse garantire le sue premesse? Di quale sapere e soprattutto di quale potere sarebbe allora titolare? Nel considerare che sia un bene «rischiare la libertà», Böckenförde sembra convinto che non sia viceversa un bene mettere nelle mani

dello Stato il potere di predisporre il suo stesso retroterra morale. Forse uno Stato del genere sarebbe infatti più robusto e tetragono, ma proprio perciò anche più arcigno e opprimente. Tuttavia, il paradosso sussiste per il fatto che si considera comunque necessario che di un simile retroterra morale lo Stato disponga. Ma perché? Cosa accadrebbe qualora questo retroterra venisse a mancare?

Lo si può forse vedere riflettendo su ciò, che sotto altre spoglie, e in termini culturali più larghi e meno pericolosamente stringenti di quelli che hanno animato la disputa sulla sovranità, rivive nel paradosso di Böckenförde un problema di legittimità: l'idea che la mera legalità democratica non basti, e debba perciò trovare fondamento in qualcosa che la preceda (e, immancabilmente, la trascenda). Formulando il suo dilemma in termini logici, Böckenförde lascia tuttavia intendere che questo deficit fondamentale sia un vero e proprio difetto di razionalità della compagine liberaldemocratica. Come se la domanda di fondamento, comunque declinata, fosse sempre razionale, e non dovesse a sua volta esibire i suoi propri titoli di legittimità – il che, almeno da Kant in poi, non è. E che non lo sia lo mostra anche solo il fatto che troviamo sensato domandare perché lo Stato, in generale, debba essere fondato, e assolutamente fondato, su premesse che lo garantiscano una volta per tutte e lo mettano per sempre al riparo dalle brutte sorprese della storia. Forse le procedure liberal-democratiche non procurano l'agognato fondamento, ma forse è anche meglio così. A volte, il peso delle fondamenta affonda. Forse l'assenza di fondamento è ricchezza, non penuria. Forse consente che nel retroterra pregiuridico e prepolitico di uno Stato accadano molte più cose di quante una fondazione in punta di teoria potrebbe custodire o potrebbe disporre, e questo sembra essere un bene, non un male, perché procura alla dimensione giuridica e politica di quello Stato un dinamismo prezioso e anzi necessario, una vitalità e un'apertura al nuovo che diversamente sarebbe impedita.

Ma, si dice, la richiesta di fondamento è, dopo tutto, non altro che la richiesta di rendere ragione. È una richiesta di senso. Vi saranno ragioni per preferire un ordinamento liberale dello Stato, ma lo Stato liberale non può farle proprie ed imporle. Se è davvero neutrale, non può nemmeno promuoverle; deve augurarsi che si impongano da sé. E questo è un limite e un'aporìa. Ma anche in questo caso sembra che sia la forma astratta in cui si presenta la questione ad essere responsabile dell'aporìa. Cosa vuol

dire infatti che lo Stato non può promuovere questo o quello? Forse che un regime liberal-democratico non può produrre e non produce effetti di sorta? Non forma l'*homo democraticus*? In realtà lo fa, che lo promuova o no; magari non egregiamente, ma lo fa. E così, quel che non si può imporre dal lato delle premesse, si può trovare invece dal lato delle conseguenze. Se poi queste conseguenze funzioneranno a ritroso come premesse legittimanti, ciò non descriverà alcun circolo vizioso dal punto di vista logico, ma solo un circolo virtuoso dal punto di vista storico.

Resta, infine e comunque, un dislivello fra la mera legalità e la legittimità di un ordinamento che in questo modo non viene colmato. Qui però c'è del lavoro per la filosofia. E ci sono anche le condizioni per un fecondo incontro con una religiosità libera da preoccupazioni troppo dogmatiche.

Il fatto è che la legalità è mera legalità ("mera": oppure grigia, oppure anodina, oppure qualunque altro aggettivo che la renda sufficientemente pallida e insignificante) non in sé, ma solo per una domanda di fondamento che la trascende. Ma il fondamento non manca prima che la domanda sul fondamento sorga. Il vuoto letteralmente non c'è, prima che venga accusato. Prima c'è la domanda, e solo sul bilico di questa domanda e a causa di essa, lo Stato liberale finisce con il patire un deficit di valori e di ethos a cui non potrebbe porre rimedio senza contraddizione. Siccome però la domanda non cade dal cielo, compito della filosofia è farne ogni volta la genealogia, mostrare da dove viene e dove vuole andare a parare. E invece di provare a rispondervi per sciogliere paradossi ed aporie, dislocarla altrove, e metterla alla giusta distanza dalle cose della politica. La giusta distanza: la distanza dalla quale possono vivere liberamente e pacificamente anche le cose dello spirito.

Stragi*

La mattina del 16 aprile 2007, Cho Seung-Hui, ventitré anni, ha ucciso trentadue studenti nel campus universitario Virginia Tech di Blacksburg. Dapprima ha aperto il fuoco su due studenti nel dormito-

* *E liberaci dalle spiegazioni*, «Left Wing», 23 aprile 2007.

rio della West Ambler Johnston Hall, poi è rientrato nel proprio alloggio, ha scritto una lunga lettera e si è filmato in una terribile sequenza video, armato delle pistole con cui avrebbe proseguito la strage. Quindi ha lasciato la sua camera, ha spedito il video alla Nbc insieme a fotografie e altro materiale audiovisivo, dal contenuto altrettanto violento, realizzato nei giorni precedenti. Infine, Cho ha raggiunto le aule della Norris Hall, in un'altra ala del campus, e lì ha aperto il fuoco sugli studenti, prima di spararsi un ultimo colpo in pieno volto.

L'America è tornata a interrogarsi sulle cause di stragi così efferate. Sul perché siano le scuole e le università il teatro preferito per simili eccidi di massa: valenti psicanalisti hanno ad esempio spiegato che in realtà Cho voleva uccidere il pensiero, ma è più probabile che volesse semplicemente fare fuori i suoi coetanei. Sulla facilità con la quale negli Stati Uniti è possibile procurarsi legalmente un'arma, acquistandola magari on-line e vedendosela recapitata per posta: non ci vuole Michael Moore per capire che meno armi circolano, meno morti ammazzati ci sono. Sull'inefficienza della polizia, che ha consentito libertà di spostamento a Cho dopo la prima sparatoria alla Johnston Hall: come ci difenderemo dai terroristi? – è allora il pensiero e l'angoscia sottintesa. Sul sogno americano e le nuove sfide del multiculturalismo: Cho avrebbe sparato per l'impossibilità rancorosa di realizzare quel sogno, e il multiculturalismo sarebbe in crisi da tempo. Sull'incapacità di leggere i molti segnali premonitori: Cho faceva uso di farmaci antidepressivi, Cho aveva molestato due studentesse ed era stato ricoverato in una clinica psichiatrica, Cho appariva taciturno e ombroso e non aveva legato con nessuno, Cho aveva fatto leggere ad alcuni compagni di corso dei macabri testi teatrali grondanti sangue. Sul ruolo dei mezzi di comunicazione, infine, esaltato dal testamento multimediale di Cho, immediatamente diffuso dalle reti televisive e disponibile su You Tube: sotto accusa non è solo l'effetto imitativo delle immagini – Cho con giubbino militare beige e cappello di baseball con la visiera rovesciata, Cho che brandisce un martello o stringe un cacciavite, Cho che punta la pistola verso l'obiettivo o sulla propria tempia, Cho che maledice il mondo e accusa tutti gli altri di essere i veri responsabili del sangue versato – sotto accusa è pure la capacità di legittimazione che nell'epoca del mondo risolto in immagini avrebbe anche solo il fatto di potersi riprendere, trasformandosi per ciò stesso in protagonisti delle proprie orrende imprese.

Qualunque spiegazione è tuttavia insufficiente, si dice, rispetto all'enormità del delitto. E il filosofo americano Lee Harris, sentito dal *Foglio*, aggiunge che è colpa del «razionalismo malato» dell'Occidente se le nostre spiegazioni riescono insufficienti. È come se la nostra civiltà compisse tutta insieme una sorta di gigantesco esorcismo: se infatti riuscissimo a renderci davvero comprensibile come sia stato possibile a Cho sparare a sangue freddo agli studenti del Virginia Tech, ammazzandone a decine, «potremmo dire di essere come lui, anche noi un giorno metteremo in fila altri esseri umani per giustiziarli»: dunque meglio distogliere lo sguardo dall'abisso del male, meglio re-legare nell'incomprensibile la follia omicida di Cho.

Io invece non me la prenderei con il razionalismo malato, ma direttamente con la metafisica. Con una cattiva metafisica, però. Mi spiego: provate a descrivere non una persona ma anche solo un oggetto, uno qualunque. Se assumete che quell'oggetto è una cosa assolutamente individua, qualunque descrizione riuscirà troppo larga: per quanto precisa e circostanziata, sarà infatti costituita da termini generali, e nessun catalogo di termini generali darà mai la fisionomia precisa ed unica, perfettamente individuata, di quella cosa. Ora, benché abbia forti dubbi su quell'assunzione, non posso pretendere con un articolo di cambiare la metafisica a Lee Harris o ad alcun altro, ma questo almeno posso: osservare che, se è vero che qualunque descrizione non calzerà mai veramente a pennello, ciò non vuol dire affatto che sarà del tutto inutile. Lo stesso dicasi delle spiegazioni che vengono avanzate per rendersi comprensibili quanto è potuto accadere a Blacksburg: ce ne sono di buone e di meno buone (e anche di francamente imbarazzanti). D'altronde Harris vorrebbe non che si trovasse la giusta spiegazione, ma che si accettasse di pensare virilmente, senza gli esorcismi della ragione moderna (incivilita sì, ma proprio per questo, a suo dire, indebolita), che il male non ha senso, e che tuttavia ci riguarda, ci tocca da vicino. Dopodiché Harris chiosa: siccome non ha senso, il male non può essere spiegato; ma siccome tuttavia ci riguarda, abbiamo bisogno della religione per darne ragione (o forse, se non per darne ragione, almeno per salvarci).

Un tempo si sarebbe detto che questo è un ragionare *obscurum per obscurius*, un argomento in cui si prova cioè a spiegare una cosa oscura e tenebrosa, come la mente ottenebrata di Cho, con una ancora più

oscura: con il Maligno, ad esempio, o il peccato originale, di stretta competenza della religione.

Ma poi: chi l'ha detto che la strage del Virginia Tech è del tutto incomprensibile? In realtà, vi sono due modi, notava Wittgenstein, per rendersi comprensibile qualcosa: uno è provare a parafrasarlo, e grosso modo le spiegazioni troppo larghe di prima servono a questo. Un altro, all'opposto, consiste nel comprendere che la cosa andava detta o fatta proprio così com'è stata detta o fatta: in quell'unica maniera. È il genere di comprensione che di solito riserviamo alle opere d'arte, per le quali spiegazioni e parafrasi non paiono mai all'altezza. Ora, io non so quanto di individuale ci sia nelle vite di ciascuno di noi o in quella di Cho, ho espresso sopra i miei dubbi, ma so che se vi è un luogo in cui l'individuale, pur restando individuale e anzi proprio perché resta tale, trova la sua massima comprensibilità, questo luogo è l'arte. Ebbene, sul sito letterario *Il primo amore*, lo scrittore Tiziano Scarpa ha tradotto il testamento di Cho: ha messo in versi le sue martellanti parole e le ha portate così alla loro perfetta evidenza, terribile e agghiacciante. Non le ha rese affatto più vicine alla nostra comune umanità, perché il bello, diceva Rilke, non è che l'inizio del tremendo. Ma ha mostrato che, al contrario di quel che forse pensa Harris, proprio il loro senso, ahimè, ci riguarda.

Sudoku*

Si può cavar sangue anche dalle rape – così almeno la pensava Gramsci – se sei agli arresti e se hai solo i libri della biblioteca del carcere a disposizione. Senza trovarsi in una simile, angusta condizione, si può tuttavia provare ad applicare la tenace determinazione di Gramsci alla dilagante mania dell'estate, il sudoku, per vedere di cavarne comunque qualcosa. Il sudoku è costituito da una griglia di 81 caselle, composta da nove quadrati 3x3, nella quale vanno inserite le cifre da 1 a 9, senza che però una stessa cifra compaia due volte nella stessa colonna, nella stessa riga o nello stesso quadrato.

* *Kant nel Sudoku*, «Left Wing», 4 luglio 2005.

Alcune cifre sono già incluse nella griglia di partenza: compito del solutore è completare lo schema.

A quanto pare, decine di milioni di persone in tutto il mondo si sono appassionate al sudoku. Anzitutto in Giappone, che per via degli ideogrammi non ha le nostre parole crociate, ma ha in compenso riviste specializzate di sudoku; poi, in mezzo mondo. Infine, in Italia. In Gran Bretagna, dove il sudoku impazza pure sui cellulari e alla radio, è allo studio un format televisivo incentrato sul gioco. Presto, qualcuno penserà certamente a mettere in pista i campionati mondiali di sudoku. Regole semplici, soluzioni anche complesse, una matita e una gomma: non c'è altro.

Sin qui, la rapa: un fenomeno di costume, uno svago intellettuale che può tenere impegnati in metropolitana o sotto l'ombrellone, al bar o (nascosto il diagramma di sotto a una pratica) in ufficio. Quel che può permetterci di cominciare a cavare qualcosa è il fatto che il lettore venga spesso invitato al gioco con l'argomento che sì, si vince trovando la giusta combinazione di numeri, ma per trovarla non serve la matematica: puoi ignorare le quattro operazioni ed essere un solutore più che abile di sudoku. Quel che però vogliamo veramente cavare, non è la nota considerazione (nota e sacrosanta) circa il terrore che la matematica induce nell'italiano medio (d'estate, poi!), ma al contrario quel che significa una giusta combinazione di numeri. E cioè: il fascino emanato dalle proprietà nascoste dei numeri.

Il Sudoku è un gioco nuovo, ma ha il suo classicissimo antenato nel quadrato magico, in cui i numeri venivano disposti in modo che il totale di ogni riga, colonna o diagonale desse sempre lo stesso numero. Qui di matematica ce n'è un po' di più, ma non per questo il quadrato è magico. Lo è invece per quelle proprietà combinatorie che ben si prestano a potenti investimenti simbolici: che si tratti di trovare la nascosta simmetria del cosmo o di costruire talismani, nel quadrato magico sapienza arcaica e aritmetica sacra fanno tutt'uno.

Nei programmi che generano automaticamente griglie Sudoku, di questa arcana aritmosofia non c'è ovviamente nemmeno un grammo. Resta però una traccia, che è anzitutto una traccia estetica. Lo sapeva bene Kant: quando si manifesta un certo ordine intellettuale puramente formale, com'è appunto una certa disposizione dei numeri, che è possibile ricondurre sotto una legge o determinare mediante

un calcolo ma che non pare a suo fondamento avere alcuno scopo, viene naturale trovare bella quella disposizione. Kant aveva qualche giustificata resistenza verso questo genere di bellezza matematica, poiché essa ha il difetto di scomparire una volta che sia ben nota la legge o il calcolo da cui la disposizione dipende. Allo stesso modo, si può ritenere che l'interesse per il Sudoku sia inversamente proporzionale alla diffusione e alla disponibilità dei solutori automatici.

Ma questa è poi la natura del rompicapo in generale, che ha la caratteristica fondamentale di essere privo di qualunque significato, senza traccia alcuna di senso, e di richiedere tuttavia l'uso dell'intelligenza per la sua soluzione. Poiché il capire e il risolvere non hanno in esso nulla più a che fare con il comprendere e l'interpretare, una volta raggiunta la soluzione l'interesse per il rompicapo si esaurisce. Privato del suo arcaico spessore simbolico, il numero emana nel rompicapo solo una debolissima scintilla del suo antico fascino, destinata a spegnersi subito. La mania del Sudoku passerà. Resta l'impressione che, un po' come accade con gli antichi simboli religiosi, commercializzati sulle bancarelle che circondano templi ormai affollati solo di turisti, il Sudoku offerto sui quotidiani (la preghiera del mattino dell'uomo moderno, secondo Hegel) rappresenti una inconscia parodia di quella lontana origine sapienziale. Dal simbolo religioso all'estetica al rompicapo da spiaggia: se fossimo atei devoti, ne trarremmo motivo per lamentarci della infausta decadenza del mondo. Né atei né devoti, non dispereremo della capacità dell'uomo di inventare comunque nuovo senso. O, se proprio si deve, di cavar sangue dalle rape.

Suicidio*

Le storie non sono mai tutte uguali, come non lo sono le biografie delle persone. Non lo sono neppure le vicende drammatiche raccontate dalle cronache di queste ultime settimane: operai, imbianchini, piccoli imprenditori, immigrati, che dinanzi all'impossibilità di trovare un lavoro, o di far fronte alle difficoltà economiche

* *Prendono la parola per l'ultima volta o forse per la prima*, «L'Unità», 30 marzo 2012.

della propria famiglia o della propria impresa, giungono sino al gesto estremo di togliersi la vita.

Ma poi è anche vero che queste storie sono tutte uguali, o almeno dannatamente simili, perché tutte raccontano di disperazioni e fallimenti, dissesti finanziari e crisi depressive, sentimenti di impotenza e di inutilità che, tutti, spingono a darsi la morte. Quando Émile Durkheim scrisse il suo libro capolavoro sul suicidio, nel 1897, il suicidio era considerato un atto eminentemente individuale, persino il più individuale di tutti, quello che non poteva trovare altra spiegazione che nella psiche di colui che compie il gesto. E siccome «*individuum est ineffabile*», non c'è scienza dell'individuale, non erano mai stati condotti seri tentativi di ricondurre i casi di suicidio a qualche regolarità che consentisse di trovare possibili spiegazioni. Tanto meno si riteneva che queste regolarità potessero essere ricercate in fenomeni di natura sociale, legati a mutamenti nelle condizioni di vita e di lavoro delle popolazioni, piuttosto che a stati d'animo.

Tanto poco era tuttavia fondata una simile convinzione, che Durkheim riuscì a dimostrare come in realtà vere e proprie "epidemie" di suicidi si verificassero significativamente in periodi di crisi economica (ma anche di impetuoso sviluppo), e fossero più in generale legate alle condizioni anomiche delle società industriali moderne, all'allentarsi dei vincoli sociali, all'indebolirsi dei sentimenti di appartenenza comunitaria. A noi (a coloro che restano), ancora oggi non piace pensare che nel nostro rapporto con la vita, con la morte e con il suo senso, l'ultima parola non ci appartenga, ma dipenda dalla pressione anonima e impersonale che la società esercita su di noi. Per questo, ci ostiniamo a riconoscere anche nel suicidio una dimostrazione, per quanto tragica, della libertà dell'individuo. Per quanto inspiegabile, insano o disperato ci appaia così quel gesto, per quanto incomprensibile e sconvolgente ci giunga la determinazione che il suicida mette nell'impiccarsi o nel darsi fuoco, continuiamo a considerare che anche quella sia una manifestazione della sua volontà. Dinanzi alla quale le parole, come le spiegazioni, sono di troppo, così che non resta che inchinarci dinanzi al mistero insondabile della persona e del suo dolore.

Sono nobili, umanissimi tentativi di difendere la dignità dell'uomo. Ma c'è anche un altro modo di mantenere vivo il sentimento di quella dignità. Che consiste nel cercarla non nella decisione di farla

finita, bensì nella volontà di dire al mondo che la si vuol far finita, che non se ne può più, che non è giusto che una vita di sacrifici o di stenti, di lavoro o di piccoli guadagni andati in fumo, sia distrutta da un prestito non concesso o da un licenziamento.

Perché qualcosa questi suicidi dicono, qualcosa significano. E se questi uomini e queste donne non riescono più a dir nulla alle loro famiglie, agli amici e alle persone che hanno vicine, e preferiscono invece morire per non dover più dire, spiegare, giustificare, dicono però molto a tutti noi, e a tutti chiedono una spiegazione e una giustificazione. Compiono l'ultimo tentativo di dare un volto e un nome a quel che ci colpisce come una fatalità, senza volto e senza nome.

Prendono la parola, un'ultima volta. Ma forse anche la prima: almeno in un luogo pubblico, dove poter parlare a tutti. Invece di confinare queste storie nella solitudine insuperabile di esistenze private e singolari, diamo loro la dignità e il rilievo di una parola pubblica: una richiesta di aiuto ma anche un atto di accusa. Non è vero allora che le parole sono troppe, in queste circostanze: non sono mai abbastanza. Come non è mai abbastanza quel che tocca fare non a ciascuno per sé, ma a tutti perché ognuno consideri sensata e degna la vita che gli è dato di vivere.

Tecnici (al potere)*

Qualche anno fa, Roberto Racinaro ha curato la pubblicazione di un piccolo ma impegnativo saggio di Otto Kirchheimer, studioso tedesco fuggito dalla Germania nazista negli anni Trenta per approdare all'Istituto di Ricerca Sociale di Horkheimer a New York. Il saggio s'intitola *Politische Justiz*, e ha innanzitutto il pregio di essere stato scritto nel 1955. Dico il pregio, perché in tema di giustizia politica il dibattito pubblico in Italia è decisamente complicato («complicato» è un pallido eufemismo) dalle vicende degli ultimi quindici anni.

* *Politische Justiz*, «Left Wing», 30 ottobre 2006.

Meglio cercare allora diagnosi effettuate un po' più indietro nel tempo, quando però era già delineato un fenomeno che, a detta di Kirchheimer, non interessava soltanto i regimi totalitari, ma interessava anche, in forme e gradi di intensità diverse, i sistemi democratici. Il fenomeno a cui ci riferiamo non è l'uso politico della giustizia, ovvero la strumentalizzazione dell'attività giudiziaria a fini politici, oppure più modestamente il protagonismo della magistratura, o ancora, su un terreno politico-ideologico, il giustizialismo. È invece ciò di cui tutte queste cose sarebbero o potrebbero essere un effetto. Questo fenomeno è il drammatico affievolimento della responsabilità politica, che Kirchheimer poteva osservare già cinquant'anni fa studiando le trasformazioni dei sistemi politici nell'Europa occidentale.

Per affievolimento della responsabilità politica si deve intendere la circostanza per cui il governo si trova sempre più messo nella condizione di fare solo quel che non può non fare, quel che cioè viene a torto o a ragione percepito dal Paese come una necessità più forte della volontà politica. Chiamati a fare «solo quello che sono obbligati a fare», spiega Racinaro, «[i governanti] decidono sempre di meno. Decidono di più i tecnici dell'economia, i magistrati, i giornali. Quelli che in una democrazia dovrebbero essere "terzi", imparziali».

È importante non scambiare mai l'effetto con la causa. Alla luce del lavoro di Kirchheimer, è abbastanza evidente che le polemiche sulla finalità politica delle inchieste giudiziarie, sul complotto delle toghe rosse, sulle sentenze ad orologeria (ma anche, dall'altra parte, per tutto il tempo in cui s'è chiesta a gran voce una moralizzazione della vita pubblica, le polemiche sull'inerzia della magistratura, sulle procure «porti delle nebbie», sul formalismo causidico di certi alti magistrati), tutte queste polemiche, che intossicano la vita pubblica, fondate o meno che siano, non si pongono all'altezza della crisi della democrazia italiana. Non ne presentano le cause, ma cercano soltanto di interpretarne gli effetti. Se guardiamo invece ai processi che Kirchheimer si sforzava di analizzare, se ci interroghiamo sul modo in cui si vanno erodendo gli spazi della decisione politica, dobbiamo guardare con la stessa preoccupazione all'invasione dei giornali, della ma-

gistratura o dei tecnici prestati alla politica. Le tre cose non sono poi così lontane l'una dall'altra, ma anzi possono formare un sillogismo micidiale, alla cui conclusione si giunge mettendo in una premessa scandali, inchieste e avvisi di garanzia, e nell'altra l'uso sapiente di questa materia sui giornali e negli organi di informazione: in mezzo a una simile delegittimazione, il mondo delle competenze, delle tecniche, degli affari, non può non risultare l'unico accreditato a governare agli occhi di una stanca e sfibrata opinione pubblica.

Ma è un risultato indebito. Indebito dal punto di vista democratico. Ad una sola condizione ha infatti senso una cosa come il governo tecnico dell'economia: a condizione che non vi siano decisioni da prendere, e che l'intera azione di governo discenda da certe necessità che non sono oggetto di decisione politica. Ma questo significa che le forme della democrazia rappresentativa, che costituiscono il luogo di formazione della volontà politica, non hanno più alcuna ragione d'essere.

Il senso di questi processi non è immediatamente visibile agli occhi dei più. Si ragiona infatti così: ciascun punto di vista è opinabile e per giunta interessato; perciò, è privo di verità. Tutte le volte in cui può essere accantonato – perché non di manifestare opinioni si tratta ma di offrire la soluzione tecnica di un problema dato – l'interferenza del punto di vista opinabile e interessato della politica deve essere respinta. La cosa ha un suo fascino sull'opinione pubblica, anche perché solleva dalle responsabilità, e vanta per giunta quella certa aura di moralità che la politica corrotta e corruttrice non può avere, dal momento che pretende di esercitare la discrezionalità che la tecnica invece per principio fa mostra di non conoscere.

In questa circostanza, invece di procedere alla confutazione filosofica delle premesse di un simile ragionamento, ci contentiamo di richiamarne la conseguenza. Che è quella indicata: la politicizzazione di tutti quei poteri neutri, terzi, imparziali che si pretendono puramente tecnici, e che pretendono di trarre la propria legittimazione da questa presunta purezza. La politica, dunque, non scompare, più semplicemente si sposta di sede. E se è vero che è difficile dire «come andrà a finire», è già molto che non sia ancora finita.

Tecnologia*

Ceci tuera cela: questo ucciderà quello, il libro ucciderà l'edificio, e le parole assassineranno le immagini. È la profezia che Victor Hugo metteva in bocca all'arcidiacono Frollo, in *Notre-Dame de Paris*, prestandogli due significati: «In primo luogo era un pensiero da prete», scriveva il romanziere, schierandosi dalla parte dell'umanità emancipata grazie alla parola scritta. Era: «Il segno che una potenza nuova stava per succedere a un'altra potenza. Voleva dire: La stampa ucciderà la chiesa». Ma in secondo luogo voleva dire un'altra cosa, non meno inquietante, e su cui anzi Hugo si soffermava molto di più, essendo il suo valore di progresso assai meno ovvio: la stampa ucciderà l'architettura: «Alle lettere di pietra di Orfeo succederanno le lettere di piombo di Gutenberg». Non è accaduta per ora né una cosa né l'altra. Quasi duecento anni dopo, la Chiesa è lì; il cupolone di San Pietro pure. Si prega e si costruisce ancora, anche se in forme diverse da un tempo: c'è persino una *cyber-teologia* e una *virtual architecture*. E però quella profezia è risuonata di nuovo, nel corso del Novecento, per opera di un grande pensatore irregolare, strana specie di “cattolico ludens”, Marshall McLuhan. Umberto Eco, che con il massmediologo canadese non è mai stato indulgente, ne riassume così il pensiero: adesso tocca al libro, e a ucciderlo sarà la discoteca, una nuova civiltà del suono e dell'immagine. O anche: una tecnologia fredda, distaccata e razionale come l'alfabeto sarà uccisa da nuove tecnologie calde, più coinvolgenti e immediate. Pensatore brillante, McLuhan amava presentare le proprie tesi epocali mediante paragoni irriverenti: «Come estensione dell'uomo, la poltrona è un'ablazione specialistica del posteriore, una specie di ablativo assoluto del sedere, mentre il divanetto, per così dire, estende l'essere nella sua totalità». Fredda l'una caldo l'altro, la poltrona e il divanetto starebbero cioè fra di loro nello stesso rapporto della stampa rispetto all'elettricità – o anche della calza di seta a rete rispetto al più esplicito collant in nylon. Facile dunque classificare come provocazioni anche parole divenute slogan: «il mezzo è il messaggio», diceva per esempio McLuhan. E d'accordo. Ma non sarà la stessa cosa se in tv passa Emilio Fede o Enzo Biagi! Eco obiettava dunque: tutta questa attenzione per il ca-

* *L'impalcatura tecnologica del mondo*, «L'Unità», 25 luglio 2011.

nale di trasmissione, per il mezzo di comunicazione è sproporzionata; è come dire che la forma dei nostri pensieri dipende dalla forma della nostra seduta (per non dir peggio). Quel che davvero conta, invece, è formare un destinatario critico, vigile, capace di decrittare i messaggi e di non lasciarsene dominare. Già: ma come lo formi, con quali mezzi? Il problema si ripresenta, anche se è probabile che un buon sistema resta pur sempre quello di alzarsi dalla poltrona e prendere qualche distanza dallo schermo. Il problema, infatti, è proprio la distanza. È certamente vero, come accusava Eco, che i mutamenti tecnologici non avvengono nella forma del «questo uccide quello». Tant'è che sul nostro pc passano tutt'oggi più parole che immagini. La stampa insomma resta (come restano le biciclette nonostante le automobili), anche se muta forma e destinazione. Preoccupati però di criticare l'arrogante radicalità della tesi, non si tratta di uccisione, né di sostituzione, finiamo col sorvolare sulle parole più importanti, i dimostrativi: «ceci» e «cela», «questo» e «quello». Dimentichiamo cioè che se la stampa diventa «questo», se il libro sta sullo scaffale e il giornale in edicola, allora la cattedrale diventa «quella», si allontana e deve lottare per non finire sullo sfondo del nostro paesaggio culturale. Il punto è cioè capire cosa si sta allontanando e cosa avvicinando. E in verità ad avvicinarsi è il mondo intero, divenuto ormai (altra formula famosissima) un «villaggio globale». A Umberto Eco pareva che, di nuovo, McLuhan avesse torto. Altro che villaggio globale, oggi trionferebbe la solitudine. Ma il problema non è se siamo più soli o meno soli di prima, bensì se i processi di globalizzazione non si presentino davvero nella forma di un ossimoro: «globale» dice infatti il vasto mondo, mentre «villaggio» dice la sua ri-tribalizzazione. Certo, McLuhan intendeva proprio suggerire che i nuovi «media elettrici» aboliscono lo spazio e il tempo in un abbraccio che intontisce e spaventa. Ma è da chiedersi: non è ancora utile la sua riflessione, a cent'anni dalla nascita, per suggerire che i processi di globalizzazione non sono a senso unico, che alcune cose si avvicinano e altre si allontanano, alcune distanze si ampliano altre si raccorciano, e che dunque mentre nuove consapevolezze e nuove cittadinanze vengono educate anche grazie alla televisione e alla rete, nuove paure si formano e nuove comunità rischiano, per contraccolpo, di chiudersi? Forse sì, e domandarsi allora come viene su, attraverso quali infrastrutture tecnologiche, l'impalcatura del mondo, non sarà solo una gustosa provocazione intellettuale.

Testamento biologico*

Caro direttore, con l'approvazione della Camera dei deputati, la legge sulle direttive anticipate (legge sul testamento biologico) compie un passo decisivo in vista dell'approvazione finale. Ti chiedo ospitalità nel dibattito in cui provo a sostenere le ragioni di un laico. Nella legislazione italiana, è invalso da tempo il principio del consenso informato, al quale il testo stesso della legge si richiama (con qualche ipocrisia) fin nel nome. Il principio vuole in generale assicurarmi adeguata informazione, per consentirmi di decidere liberamente se prestare o meno il mio assenso ai trattamenti sanitari che mi vengono proposti. Nelle condizioni terminali, in cui non fossi più in condizione di manifestare la mia volontà, è ovviamente necessario, per esprimerla, formularla in direttive anticipate (raccolte in una dichiarazione, debitamente predisposta). Il fatto che siano anticipate è, dunque, inevitabile: far leva su ciò per sottrarmi le decisioni circa le cure da prestarmi è, dunque, del tutto pretestuoso.

Ora, si può discutere sulle forme più o meno rigide di questa dichiarazione, si può richiedere ogni genere di garanzia in merito, ma nulla dovrebbe essere fatto per aggirare il principio secondo il quale tocca a me decidere se sottopormi o meno a trattamento sanitario. Aggirarlo significa avallare un altro principio, assai poco liberale, secondo il quale c'è qualcun altro che più di me può sapere cosa deve essere fatto a me. Prego chiunque di considerare quanto sia pericolosa un'idea simile, rispetto alla tutela della mia libertà. Il ddl Calabrò incastona invece le direttive anticipate tra paletti che di fatto svuotano quasi del tutto il consenso. In primo luogo, la legge afferma con forza il principio dell'indisponibilità della vita. In secondo luogo, derubrica alimentazione e idratazione artificiale a forme di sostegno vitale, come se non fossero trattamenti sanitari. Ora, quanto a quest'ultimo punto, sarebbe sensato ritenere trattamento sanitario una qualunque pratica la quale richieda l'intervento di personale medico e paramedico; sarebbe sensato distinguere tra sondini di alimentazione e biberon; sarebbe sensato evitare di ricorrere a parole come «natura», o «naturale», visto il contrasto semantico stridente fra sostegno "vitale" da una parte e alimentazione

* *Tra scelta di stato e nuovi casi Eluana*, «Il Mattino», 13 luglio 2011.

“artificiale” dall'altra; sarebbe sensato, insomma, stare ai fatti ed evitare di cambiare il significato delle parole per aggirare principi scritti in Costituzione. Ma se anche tutto ciò non bastasse a definire sanitario il trattamento di nutrizione e idratazione, sarebbe da spiegare comunque perché un simile trattamento non sanitario ma vitale dovrebbe poter esserci imposto contro la nostra espressa volontà. E qui interviene l'altro principio, quello dell'indisponibilità della vita. La ragione ultima starebbe nel fatto che la vita, la mia vita, è un bene indisponibile perfino a me stesso. Sicché, come non posso suicidarmi, così non posso – o la legge non può consentire che io possa – decidere di non nutrirmi (ma forse, per coerenza, neppure mangiare Nutella essendo diabetico). Di solito, i laici che contestano l'argomento protestano per il fatto che con esso si introduce nella legislazione di uno Stato la credenza, religiosamente ispirata, secondo la quale la mia vita, come ogni vita, appartiene a Dio. Ma non è affatto l'origine religiosa della credenza il problema. Il problema è piuttosto che, in ossequio al principio dell'indisponibilità della vita, si sottrae a me la possibilità di decidere cosa fare in certe situazioni, per metterla nella disponibilità non di Dio ma di altri. Non sarà di Sacconi o di Cicchitto, come dice polemicamente Bersani, ma in ogni caso di qualcun altro non scelto da me. Ora, chi scrive non è così liberale da escludere che si diano situazioni in cui la libertà personale può essere limitata – e non semplicemente dalla libertà altrui, come recita la formula la più liberale di tutte. Possono forse esserci altri, gravi interessi: la sopravvivenza dello Stato, ad esempio, o principi altrettanto fondamentali di uguaglianza sociale. Ma come si fa a ritenere che la società o lo Stato o non so cos'altro sarebbero in pericolo se decidessi di voler morire nel mio letto, se io volessi dire basta a tubi e sondini e respiratori? Come si fa a non vedere il volto non solo illiberale ma poco umano (stavo per scrivere: disumano) di uno Stato che ti lega alla tua condizione di malato oltre i tuoi limiti di sopportabilità? Io capisco la prudenza. Sarei pronto a chiedere ogni genere di verifica della volontà espressa e ogni supplemento di informazione circa quel che si può o non si può fare, mi si vuole o non mi si vuole fare, ma chiedo allo Stato non di impormi questo o quello, bensì di provare a convincermi: coi suoi medici e i suoi ufficiali. Nel tempo che vuole. Lo capisco, lo accetto. Dopodiché, però, se non mi avrà convinto, io chiedo che mi lasci andare: sono sicuro che così ci saluteremo con molta più serenità.

Torture*

È lecito torturare? È lecito privare un detenuto del sonno, è lecito denudarlo, è lecito restringerlo in uno spazio limitato e buio, e lasciare che nell'oscurità sia tormentato da invisibili insetti? È lecito procurargli la sensazione dell'annegamento, oppure schiaffeggiarlo ripetutamente, colpirlo all'addome, e sbatterlo con violenza contro un muro? Sono lecite le «tecniche avanzate» usate dalla Cia negli interrogatori dei presunti terroristi di Al Qaeda? A quanto pare dai documenti che il presidente Obama ha reso pubblici, durante l'amministrazione Bush simili pratiche venivano ritenute lecite, dal momento che, diversamente dalla tortura vera e propria, la quale comporta, secondo le convenzioni internazionali, l'afflizione di un «grave dolore fisico o sofferenza mentale», le pratiche minuziosamente descritte nei documenti segreti dell'*intelligence* comportavano sì privazioni, umiliazioni o dolori fisici ridotti, ma nessun dolore grave o «danno mentale prolungato».

La via burocratica alla tortura di Stato prevedeva dunque che venissero rispettate le forme legali, con l'accorto aiuto delle formalistiche interpretazioni del dipartimento di Giustizia americano, capace di discettare sulla durata e l'intensità del dolore inflitto o dell'offesa patita, pur di accordare ipocritamente le necessità della lotta al terrorismo islamico con il crisma del diritto.

In realtà, è dal tempo in cui si è affermata la sovranità dello Stato moderno, dunque molto prima che esso assumesse le caratteristiche di un ordinamento liberaldemocratico, rispettoso dei diritti umani fondamentali, che si stringe il nodo che anche Obama ha dovuto sciogliere: se cioè si possa, quando gli affari di Stato lo richiedono, adottare per la salvezza della *res pubblica* una morale più larga e grossolana della morale valida invece per i «privati», sudditi prima cittadini poi.

La storia ha però cercato di dare una risposta, nella misura almeno in cui il suo corso è descrivibile, sotto il profilo politico-giuridico, come il tentativo di incapsulare e assorbire il grumo di nuda forza che pure resiste alla sua integrale giuridicizzazione: e ogni

* *La tortura svelata*, «Il Mattino», 19 aprile 2009.

volta che si strappa la tela che il diritto ha faticosamente tessuto, la sconessione fra politica e diritto si ripresenta e si mostra nei suoi crudi lineamenti il «volto demoniaco del potere».

Obama ha portato allo scoperto il «piccolo, sporco segreto» della democrazia americana. Il quale era segreto, certo, ma solo fino a un certo punto: non perché si fosse vista la carta intestata su cui erano descritti i metodi sbrigativi adottati dalla Cia, ma perché si conosceva, e bene, il risvolto pubblico di simili condotte: l'unilateralismo, la dottrina della guerra preventiva, l'idea che, quando è in gioco la sicurezza nazionale, né il diritto internazionale né gli organismi sovranazionali, né gli interessi e le politiche di altri paesi, per quanto amici, possono limitare il raggio d'azione degli Usa. Togliere il segreto sulle «pratiche avanzate» della Cia è un gesto del tutto coerente con la nuova stagione della politica estera americana, e ne rafforza la credibilità.

Per coloro che amano definirsi realisti, la decisione di Obama è stata una mossa avventata, che indebolisce l'azione di contrasto al terrorismo. Per tutti gli altri, è stato invece un atto di grande fiducia nelle risorse di un Paese democratico. E in quanto questo atto è accompagnata da una politica e ne costituisce un tassello, non è affatto il comportamento ingenuo di un'anima bella.

La politica è precisamente quel che serve per non farsi mettere dinanzi al dilemma che giustifica ogni abuso, per non rimanere ipnotizzati dall'alternativa: o la salvezza dello Stato o il rispetto dei diritti umani. Quando ci si infila in una simile aporia (e soprattutto quando la si costruisce a bella posta, come a volte purtroppo capita), allora si rischia di non avere più nessuna ragione per limitare l'impiego della forza e resistere alla limitazione dei diritti che l'asprezza del conflitto può comportare.

Naturalmente, si può ritenere che la democrazia sia in ultima istanza disarmata rispetto ai suoi nemici, che non hanno l'impaccio di un'opinione pubblica dinanzi a cui rendere ragione dei propri atti, né una coscienza giuridica alla quale rispondere; ma la democrazia è precisamente quella cosa che gli uomini hanno inventato per allontanare da loro le istanze ultime. Come ogni impresa umana, anche la democrazia può fallire, ma rinunciare al rispetto delle sue forme e delle sue garanzie, accettare la tortura non è fallire: è capitolare.

Tradizionalismo*

Siate franchi: voi che leggete, fate forse parte dei «reperi del museo sovietico dell'ateismo»? Siete – o siete stati – «profeti tonitruanti del laicismo neorisorgimentale»? Siete mica tra quanti, malati di «ideologismo», non si curano della «distinzione fra morale e legge» e bocciano allegramente Buttiglione? E magari, già che ci siete, date pure «un'interpretazione relativista e indifferenziata del senso e del valore delle religioni»? Siete forse «laicisti oltranzisti»? Dio mio, non è che coltivate anche «il pregiudizio progressista un po' stupido» per il quale quel che viene dopo è sempre meglio di quel che viene prima? Non è che vi manca, non sia mai, «una certa definizione di ciò che è “bene” come adeguamento dell'intelletto alla cosa»? Non crederete mica che «il criterio per giudicare del meglio e del peggio possa essere semplicemente numerico e spaziale»? E ditemi: avete in animo (vigliacchi!) di rinunciare alla parola «peccato» in politica? Parteggiate, Dio ce ne scampi, per «il numero nichilista» e avete, *horribile dictu*, una «visione dei diritti indifferenziata»? Ma allora siete di quelli che vogliono – confessatelo! – «intervenire a piacimento sulla vita»? Volete insomma «spogliarvi della vostra umanità»?

Se sì, se avete di queste sfrontatezze, la lettura della risposta che Giuliano Ferrara diede a Claudia Mancina** vi annienterà. Anche se vi sembrerà che ce ne voglia, di disinvoltura, per affermare che escludendo dalla politica la parola «peccato» non resterà che «un liberalismo privo di basi e di contraddizione, un orripilante conformismo»: non penserete mica di cavarvela così facilmente? Qui ci vogliono argomenti. Cerchiamo, intanto, quelli di Ferrara, sparpagliati tra ricordi personali e lezioni di vita e preti burberi ma intelligenti.

Ferrara comincia con la difesa del filosofo gallipolino Buttiglione e rivendica (lasciamo stare se a proposito o no) la fondamentale distinzione liberale tra «morale e legge, etica e diritto». Giusto, anzi: sacrosanto. Però poi, preso da «febbre scrittura a flusso», rimpinza le povere leggi di un po' di tutto: non solo morale, ma anche storia

* *La pietra filosofale della ragione antica*, «Left Wing», 25 ottobre 2004.

** Su *Il Foglio* del 22-24 ottobre 2004, da cui cito.

e religione e forti identità e radici cristiane. Sicché la distinzione liberale ne esce piuttosto malconcia, a dir poco. Ma la religione ci vuole, continua Ferrara: qualcosa che leghi, «un'identità vera e profonda» (come dicono pure gli *ultras* del calcio). Addio allora Grozio e il diritto *etsi Deus non daretur*, addio Bayle e l'illuministica società di atei virtuosi: addio. Ma nell'immane conflitto in corso pare forse a Ferrara che non si possa combattere se non in nome di Dio? C'è da temerlo. Però, tornando alle argomentazioni, conta o no qualcosa che Ferrara faccia qui ricorso a un argomento puramente esigenziale (quel legame ci vuole, diamine: ce n'è bisogno), argomento di cui l'altro Ferrara, quello che insegna quotidianamente che la politica è «un'arte cinica», si farebbe sonore beffe?

Il fatto è che a Ferrara la ragione tecnica e strumentale della modernità non piace, e lo dice chiaro e tondo; solo che dice pure che scienza, tecnica, mercato, democrazia e diritti individuali o si prendono tutti insieme o non si prendono affatto: la qual cosa, con la prima, confligge non poco. Ma passi anche questo: contro il brutto morbo dell'Occidente, il soggettivismo relativistico, ci vuole la sana ragione «antica, oggettivistica».

Orbene: primo, quest'altra ragione chi ce l'ha la tiri fuori, una buona volta, invece di invocarla come «pietra filosofale»; secondo, si potrebbe mostrare riga per riga che di una ragione simile (*en passant*: schiavista, patriarcale e venata di omofilia) nel *Foglio* stesso non c'è gran traccia; terzo, ma chi l'ha detto, a Ferrara, che la ragione tecnica e strumentale è «meramente» tecnica e strumentale? Lo sa Ferrara che non sono «meramente» strumentali nemmeno le bretelle che indossa? E com'è che sa smascherare così bene le apocalittiche frottole della sinistra estrema, com'è che non crede affatto a cose tipo la desertificazione della terra, però alla frottola altrettanto estrema della desertificazione dei valori, dello svuotamento di senso del mondo e della vita crede con tutto se stesso? Com'è che gli pare rovinosa «l'abolizione» (esagerato!) della società patrilineare e matrilineare tradizionale? Lo vede Ferrara che questa società ha dalla sua solo il fatto che è «tradizionale»? In ultimo. A spiegare che non si può costruire un diritto né una morale muovendo dalla definizione del bene e del male è stato un severo prussiano, Kant, non uno scapigliato

decostruzionista parigino. Può non piacere, ma la cosa sta così. Può tornare comodo chiamare tutto genericamente nichilismo, ma è appunto solo un nome di comodo.

La finiamo qui. Sugli specifici temi in discussione (fecondazione assistita, matrimonio omosessuale) si potrà tornare. Se lo faremo, sarà con tono diverso. Non vorremmo che Ferrara tuonasse contro un'ironia che, si sa, da Socrate in poi è l'empio agente della corruzione morale.

Umanità*

I filosofi, si sa, hanno un'immaginazione assai fervida. Soprattutto in fatto di identità: Descartes si domandava se, nell'ipotesi iperbolica che un genio maligno mettesse ogni industria nell'ingannarlo, potesse esser certo di esistere, e in tal caso chi o cosa fosse (lui, non il genio); Locke ragionava invece di anime di principi in corpi di ciabattini; Derek Parfit ha paragonato la persona a un club, che può chiudere i battenti un anno e ricominciare per iniziativa di solo alcuni dei suoi antichi membri l'anno successivo; Hilary Putnam si è chiesto con metodico scetticismo se non siamo solo cervelli in una vasca. A me è accaduto di sognare per una notte intera, e quelli che riporto qui sono i tre sogni di cui ancora mi ricordo. (Del resto, anche la filosofia moderna comincia con tre sogni, raccontati dal giovane Descartes: sono dunque in buona compagnia).

Ho fatto il primo sogno appena ho chiuso occhio (credo). Avevo raccontato a mia figlia la favola di Pinocchio, quand'ecco che cado addormentato e comincio a sognare il burattino. A modo mio, però: sogno di Mastro Geppetto e del suo bravo ciocco di legno, e ricordo distintamente il falegname borbottare fra sé e sé nel mio sogno: «Lo chiamerò Pinocchio» e una guardia col pennacchio dirgli: «Non ha diritto al nome!», e Geppetto rispondere saggiamente: «Lo so. So che il legno è solo la condizione necessaria, condizione

* *Tre sogni sull'umanità dell'uomo*, «Left Wing», 5 giugno 2005.

necessaria e non sufficiente: e anche se una fata turchina desse al mio povero ciocco e solo a lui la potenza di mutarsi in burattino e finanche in bambino, e io assistessi con i miei occhi alla prodigiosa trasformazione senza capire bene come il ciocco faccia a mutarsi da sé e quando diventi burattino e poi bambino, non direi mai che il ciocco di legno è sin d'ora un burattino. Con tutto il mio desiderio di paternità, non vedo l'ora di dargli un nome: ma so che adesso non ce l'ha».

Il secondo sogno non è stato bello come il primo. Forse a causa del roboante articolo della Fallaci sul *Corriere* del 3 giugno 2005, in cui «gli Istituti di Ricerca gestiti dalla democrazia» [sic] vengono sobriamente paragonati a campi di concentramento, ho sognato di essere catapultato all'improvviso nella Germania nazista, in mezzo a scienziati pazzi che progettano ed eseguono i più orrendi esperimenti sugli uomini, con sadico godimento. Lo scienziato più cattivo di tutti va ripetendo che gli uomini non sono tutti uguali e che la biologia delle razze lo dimostra. Accanto a me non ho un Angelo Vescovi o un Bruno Dallapiccola che spieghino che gli uomini sono invece, dal punto di vista genetico, tutti uguali, sicché mi domando: e adesso come farò? In mancanza di una solida dimostrazione scientifica, rinuncerò a pensare che gli uomini sono tutti uguali? Non c'è uno straccio di principio etico, un dato storico-linguistico qualunque, un credo religioso serio su cui fondare l'umanità dell'uomo?

Il terzo sogno è stato in verità un vero e proprio incubo. Torno a casa, mia moglie mi viene incontro allarmata e mi dice che ha portato la nostra bimba dal medico, per le analisi; la bimba sta bene, ma ha una biologia diversa da quella degli esseri umani: è un'aliena. Subito dopo la terribile rivelazione bussano alla porta. Un ufficiale giudiziario mi dice che i pubblici poteri intendono requisire mia figlia: non appartenendo alla specie umana, sarà devoluta alla ricerca scientifica. Io protesto che non mi importa nulla della biologia di mia figlia e dei suoi cromosomi; che per me è mia figlia e merita una tutela giuridica assoluta indipendentemente dal suo patrimonio genetico; che per me appartiene al genere umano perché è come me, è cresciuta con me, e non rinuncerò mai ad accudirla, educarla e amarla solo perché non si capisce come siano fatte le sue cellule.

Grido, mi dispero, chiedo aiuto. Compare severo un monsignore, presidente di non so quale comitato, e all'ufficiale giudiziario dice: «Non si faccia ingannare dal sorriso di questa bimba, non appartiene al genere umano. Fatene quel che volete». E mentre portano via mia figlia, che strilla come una bambina benché non sia geneticamente tale, mi sveglio di soprassalto.

Nel mondo reale, atei si professano devoti, cardinali riscoprono il machiavellismo, massime autorità della Repubblica non hanno vergogna a dire che si asterranno, monsignori fanno interessata professione di galileismo scientifico (così dicono), per difendere l'embrione più del feto, e le donne meno dell'embrione. Non so se sia capitato anche a voi di sognare che l'umanità dell'uomo sia solo un nudo e insignificante dato biologico, e che dunque essa vada stabilita una volta per tutte, e ugualmente, nell'embrione e in voi stessi. Non so se per questo condannereste le vostre figlie come è capitato a me nel sogno (e, *en passant*, togliereste speranze e diritti a malati e coppie). So però che in filosofia e in teologia, nella morale e nel diritto non si pensa affatto che la domanda su chi o cosa sia l'uomo si apra e si chiuda con il suo concepimento, né si ritiene che l'uomo sia la sua mera base biologica. Chi lo pensa, dimostra solo di essere spaventato dal futuro, e di non avere fiducia nell'uomo. Chi invece ha fiducia, comunque abbia disposti i suoi cromosomi, ha votato *Sì*. E io ho votato con lui.

11 settembre*

Oggi abbiamo molte cose che i nostri padri e i nostri nonni non avevano, ma c'è una cosa che loro avevano e che noi invece non abbiamo: non disponiamo più di una teoria del cambiamento storico. Non è un problema di poco conto, visto che la filosofia è (stata) essenzialmente una teoria del genere. Per Platone, e per l'Occidente intero, il compito della filosofia è infatti anzitutto quello di «salvare i fenomeni». E poiché i fenomeni da salvare

* *Come parliamo dell'11 settembre*, «Left Wing», 11 settembre 2006.

assommano al fatto fondamentale che le cose cambiano, salvare i fenomeni significa appunto dare ragione del cambiamento. Quando, in età moderna, ci si convince che il cambiamento decisivo avviene grazie all'azione umana, il luogo elettivo del cambiamento di cui bisogna dare conto diviene senz'altro la storia. I filosofi la mettono anzi così: una coscienza (storica) può sorgere solo quando si riconosce all'azione umana l'immane potenza di modificare, anzi di negare il dato naturale, e di costruire così un mondo umano radicalmente distinto dall'ambiente naturale in cui vivono, perfettamente ignari, gli altri animali. Per un lungo tratto di strada, essere uomo ed essere individui storici ha potuto perciò significare la stessa cosa. Ma a un certo momento – che è ieri – è sembrato che non ci fosse più molta strada da fare (per andare dove, poi?), che la storia forse non si stesse arrestando, ma stesse finendo con l'impantanarsi: da quel momento non siamo più stati in grado di riconoscere un senso storico in quel che accade – poiché c'è storia quando non ci si limita a registrare quel che succede, ma se ne riesce a dare ragione. È questa ragione che consente di selezionare gli eventi significativi che “fanno” la storia: quando s'indebolisce, si sta, come diceva Edward H. Carr, come clienti in pescheria, come se cioè i fatti storici se ne stessero sul bancone, già belli e pescati, in attesa di servircene per il nostro piacere. Questa ragione i nostri padri e i nostri nonni l'avevano, o perlomeno contavano di averla, e noi invece non l'abbiamo più.

L'indebolimento del senso storico è dunque un fatto: altrimenti non si spiegherebbe non solo perché Fukuyama si sia appropriato del concetto hegel-cojèviano di fine della storia (il che, dopo tutto, non è il suo maggior peccato) ma anche perché così tanti giornalisti possano spacciarsi per – e così tante persone credere che essi siano – storici autorevoli; e perché poi la pubblicità riesca con tanta facilità a procurare ai libri di Vespa l'aura della ricerca storica, nonostante il noto giornalista ne sforni uno all'anno (non avendo scoperto ancora le virtù del semestre), e perché da ultimo Gianni Riotta, in un editoriale del *Corriere della Sera* del settembre 2006, misuri la portata di quel che è avvenuto l'11 settembre 2001 con il bell'ausilio della psicologia e della caratteriologia: l'11 settembre ha cambiato «lo spirito e l'indole dei nostri tempi [...]»: siamo diventa-

ti cauti, circospetti, più cinici ed egoisti, meno tolleranti». *Foreign policy* ha scritto che dopo tutto non è cambiato granché, e Riotta, che la sa lunga, crede di avvertire lo spirito del tempo, guardando non agli indici economici o alle relazioni internazionali, alle guerre in corso o a quelle prossime venture, ma allo stato d'animo delle persone. Rudolf Haym rimproverava a Hegel di avere nella *Fenomenologia dello Spirito* confuso e mescolato insieme psicologia e storia: è perché non aveva letto Riotta. Che tra riluttanze e ingenuità, crisi di identità ed esami di coscienza, sembra fare della storia un affare di sentimenti. Il confine tra la politica estera e la posta del cuore sfuma, e in queste condizioni è difficile comprendere come facciano al *Corriere* a smistare la corrispondenza di Sergio Romano e quella di Isabella Bossi Fedrigotti.

Ma la filosofia non sta messa molto meglio. All'indomani del crollo delle Twin Towers, Jean Baudrillard scriveva che l'11 settembre non sarebbe stato l'11 settembre, «la prova eclatante della fragilità della superpotenza mondiale», se i terroristi di torri ne avessero colpita solo una, se le due torri non fossero cadute entrambe, e soprattutto se ad essere colpite e a crollare non fossero state le torri gemelle, ma uno qualunque degli altri grattacieli che formano la spettacolare *skyline* della città. Cosa vogliono dire infatti le torri gemelle, cosa vuol dire la gemellarità, se non che l'una torre è la mera replica dell'altra e si specchia nell'altra così completamente da non avere più una facciata rivolta verso il mondo? Non è questo il simbolo perfetto della cecità e della solitudine dell'Occidente, che «raccolgendo su di sé tutte le carte, costringe l'Altro a cambiare gioco e a cambiare le regole del gioco?». La maiuscola di cui l'Altro è gratificato da Baudrillard è il segno che questa volta la storia si mescola con la teologia, e non tanto perché l'Occidente è addirittura «in posizione di Dio» – non per altro, però, che per suicidarsi, essendo noto che se le Torri sono state fisicamente distrutte dagli attacchi aerei, sono invece dal punto di vista simbolico crollate da sé –, quanto perché l'11 settembre ha in queste pagine i caratteri dell'evento puro, dell'evento unico, dell'evento assoluto, e – perché no? – dell'evento terroristico: non già perché perpetrato da terroristi, ma perché «ogni evento degno di questo nome è terroristico».

Ora, lungi da noi il sospetto che Baudrillard e Riotta non colgano nel segno – l'uno grazie a un brivido teologico, l'altro con la pappa sentimentale. Quel che però vale forse la pena di domandarsi è se non si debba un po' rimpiangere la brutta fine che ha fatto il senso storico. Non per altro, ma per chiedere almeno al brillante pensatore francese di provarsi in un tono minore, e al brillante editorialista nostrano di trovare un respiro appena maggiore.

Unioni civili*

Conoscete la storia dell'anello di Gige? Tanto tempo fa, visse in Lidia un pastore che, avuta la ventura di inabissarsi nelle viscere della terra, trovò al dito di un gigante morto un anello magico, capace di renderlo invisibile. Forte di questo potere, Gige sedusse la regina e con il suo aiuto uccise il re, per poi prenderne il posto. Così la racconta Platone. Erodoto dice invece che Gige era lo scudiero del re di Lidia, al quale il sovrano concesse di vedere, nascosto, il corpo nudo della consorte. Quella notte però Gige fu scoperto dalla regina, che tuttavia gli offrì la salvezza: invece della morte, per avere visto ciò che non doveva vedere, gli propose di uccidere il re, e di prenderla in sposa.

Come si vede, né Erodoto né Platone prendono esplicitamente posizione sui Pacs, i patti civili di solidarietà che il centrosinistra sembra intenzionato, in caso di vittoria elettorale, a introdurre nella legislazione italiana, per regolamentare lo stato delle coppie di fatto. Tuttavia, la storiella da loro tramandata insegna alcune cose che è bene tenere a mente.

La prima cosa: vi è un nesso molto stretto fra sessualità e potere. Prima di uccidere il re, Gige giace con la regina. La seconda: detiene il potere chi dà la vita. Potere è sinonimo di fecondità: Gige penetra la terra, e la donna. Peraltro, la vicenda di Gige ha proprio l'aspetto di una contesa per il possesso della donna – come

* *La parola di Ruini e l'anello di Gige*, «Left Wing», 26 settembre 2005.

accade anche nel più famoso mito di Edipo. La terza: il potere è maschile, ma a conferire il potere è la donna. Con l'aiuto della regina (nella versione di Erodoto: grazie alla sua proposta indecente), Gige uccide il re. La quarta: la genealogia del potere mostra che alla sua origine c'è una violenza. Gige inaugura una nuova dinastia, fondata su un assassinio. La quinta e ultima: l'esercizio del potere è legato in qualche modo all'invisibilità. Gige possiede l'anello che rende invisibili, oppure (nella versione di Erodoto) è l'unico ad avere visto l'invisibile, il corpo nudo della regina. Non c'è *imperium*, dunque, senza *arcanum*.

Tutto ciò detto e considerato, noi siamo in democrazia: ebbero, che ve ne pare di un simile modello politico? Quanto vi convince quest'idea ancestrale del potere? Badate, non bisogna affatto essere ingenui: il mito non è una bella favola ad uso di ignoranti. Il mito non racconta solo l'origine del potere, ma anche il potere delle origini: come cioè non vi sia potere che non si legittimi all'origine, e come le origini, ben lungi dall'essere tramontate e scomparse tanto tempo fa, ancora oggi costituiscono lo spazio di significazione della politica.

Ma che lo spazio resti il medesimo, non vuol dire affatto che non si possano iscrivere nuovi significati in quello spazio. Non vuol dire, insomma, che la violenza debba essere sempre un assassinio, o che la donna debba restare sempre invisibile (si comprenderà, forse – sia detto *en passant* – perché la questione dei diritti della donna sia oggi una questione centrale per le democrazie). Il primo a rendersene conto fu proprio Platone, che riprese il mito di Gige non per gusto arcaicizzante, ma perché voleva una nuova fondazione per la *polis* governata dal re-filosofo, e doveva liquidare una volta per tutte, battendola sul suo stesso terreno, la fondazione concorrente del mito. Platone voleva tirar su una città governata dal potere della parola, dal *logos* razionale universale, e per far questo doveva affondare nel passato la genealogia mitica del potere, fondata sul sesso e sul sangue.

Lo scandalo della comunione delle donne e dei beni – condizioni per edificare un'improbabile città "ideale" – ben lungi dall'essere una celebre *boutade*, segna invece l'atto di nascita della civiltà occidentale: quella che un giorno sarà democratica, e che mai sarebbe

potuta nascere senza che tra la scena naturale del desiderio e il luogo pubblico del potere fosse posto lo schermo razionale, cioè convenzionale, della parola, del diritto, dell'economia. Per essere tutti uguali e avere uguali diritti occorre infatti che sulla terra, sul sangue e sulla differenza sessuale prevalgano i segni universali della parola, della legge e della moneta. (Gige, per parte sua, diviene, nel mito, l'inventore del denaro – il nuovo *arcanum* del potere).

E i Pacs? Ora avrete le idee più chiare, credo. Neanche monsignor Caffarra ieri, o il cardinal Ruini oggi, se la sentono di negare l'evidenza, che si tratta cioè di estendere diritti e tutele anche a chi non vuole o non può contrarre matrimonio: dai diritti di assistenza sanitaria alle tutele in caso di separazione, passando per la reversibilità della pensione o per i diritti di successione. Quel che viene avversato è il fatto che, affiancando all'istituto matrimoniale altre forme giuridiche per molti aspetti equivalenti e permettendo persino agli omosessuali di avervi accesso, sia minato un ordine simbolico ancestrale, e i tradizionali ruoli che in quell'ordine vi hanno l'uomo e la donna. Domanda: vi convincono, quei ruoli? Papa Benedetto xvi ha ragione: la religione non è mai stata un affare strettamente privato. Ma, se è per questo, non lo è mai stato nemmeno il costume sessuale. Oppure, se lo è stato, lo è stato nella stessa misura e per lo stesso tempo in cui lo è stato la religione: per quello stesso spazio di tempo esiguo che chiamiamo modernità.

Domanda: cosa vogliamo fare di questa modernità, cari i miei concittadini?

Uomo-zigote*

Capita a tutti di domandare, nel bel mezzo di una discussione: ma ti rendi conto? Domanda fatale, in cui precipitano secoli di riflessione filosofico-teologica sull'umanità dell'uomo. Secondo Giovanni Sartori (*Corriere della sera*, 28/02/2005), una domanda

* *Come parliamo dell'uomo-zigote*, «Left Wing», 7 marzo 2005.

del genere disegna infatti la soglia oltre la quale sta saldo sulle proprie gambe l'uomo: chi non si rende conto, invece, non è uomo. Siate prudenti, dunque, quando domandate. E in ogni caso, non domandate a un embrione. Il quale non si rende conto di un bel nulla, dunque non è uomo.

Nel difendere la sua idea meravigliosa (*Corriere della sera*, 4/3/2005), Sartori precisava di essersi riferito non all'esercizio in atto del "rendersi conto", ma solo alla relativa capacità. In questo modo, allargava certo il consorzio umano sino a comprendere almeno se stesso, ma escludeva comunque il feto, il neonato, e qualunque vecchietta abbia perduta, a causa di una malattia degenerativa, una tal capacità (la signora Antonia Colamarco, per esempio, classe 1908). Sartori potrebbe pure intendere che il "rendersi conto" vada riferito a un generico *sensus sui ipsius*: la signora Antonia sarebbe allora di nuovo simile al professor Sartori, ma sarebbero a lui simili, e cioè come lui uomini, anche altre specie animali, che di sé si rendono certo conto e hanno sentimento, sebbene non nella forma superiore, intellettuale e riflessa di cui è capace l'uomo (ma non più, ahimè, nonna Antonietta).

Di tutto ciò, infine, c'è da dubitare che Sartori, a giudicare almeno dall'articolo e dalla testarda replica, si sia reso conto. Eppure la domanda di Sartori non era da buttar via. Sartori chiedeva infatti quando una vita è propriamente vita umana. E Sartori, che ha buon fiuto, sospettava che la domanda in questione non fosse di esclusiva pertinenza biologica, poiché il concetto di vita umana non è un concetto esclusivamente biologico. Quanti dunque hanno chiesto al professore di rassegnarsi all'evidenza della continuità biologica di specie fra embrione e uomo, non hanno affatto risposto alla sua domanda: l'hanno semplicemente elusa.

Nulla impedisce ovviamente di tenersi a una definizione dell'uomo in termini di mera specie biologica. Ma se questo è un uomo, cioè una specie biologicamente determinata, il rispetto che gli sarà dovuto non potrà essere diverso dal rispetto dovuto a qualunque altra specie vivente. Di dignità della persona, neanche a parlarne. Per la tutela giuridica, rivolgersi al Wwf o alla Lipu. Il fatto è che una volta ridotto l'uomo a nuda natura, così da poter dire l'embrione uomo allo stesso titolo di ogni altro individuo della specie, non si deve a quest'uomo

altro rispetto morale e giuridico di quello che si deve (ammesso che lo si debba) alla natura nuda. E così gli strenui difensori dell'embrione rivelano di essere, loro malgrado, i più ostinati spregiatori della natura umana. Si capisce però perché ciò accada. Perché si confida che alla scienza possa essere affidato il compito di fornire un concetto minimo e obiettivo di uomo, non compromesso con una specifica antropologia filosofica, dunque buono per appoggiarci sopra una legge, un principio giuridico, una nozione morale.

Ma è un'illusione. Quel minimo comune denominatore lo si raggiunge solo a patto di renderlo eticamente insignificante. E solo una fallacia naturalistica (di quelle denunciate dal vecchio Hume) può consentire di fondare il rispetto dell'uomo (che è nozione etica quant'altre mai) sopra un concetto di uomo eticamente insignificante.

Sarebbe bene che i difensori della legge 40, specie i cattolici, si rendessero ben conto (è il caso di dirlo) di quello che fanno: prima riducono al minimo l'uomo, e poi per questo uomo ridotto al lumicino, per quest'uomo-zigote, pretendono una difesa massima, niente meno che assoluta. Rischiano così di fare la stessa fine che fece certa antropologia cattolica alle soglie dell'età moderna: messa sulla difensiva, buttò via Aristotele e Tommaso, e per difender meglio l'immaterialità dell'anima umana si affidò alla scienza nuova, cioè a Cartesio, alla separazione radicale fra *res cogitans* e *res extensa*, macchina del corpo umano e anima spirituale. Tempo un secolo e nessuno capì più, se la macchina funzionava da sola così bene, a cosa diavolo servisse l'anima. In maniera del tutto analoga, se l'uomo è il suo genoma, non si capisce più perché ficcarci dentro dell'altro. E così, arroccata nella difesa biologica della vita umana, la cultura cattolica rischia di perdere tutto il resto, cioè l'essenziale.

Ma c'era una domanda. E c'era la signora Antonia. Che allattava il primo dei suoi nove bimbettini mentre altrove Edmund Husserl, filosofo tra i maggiori del Novecento, provava a fondare fenomenologicamente la nozione di uomo sull'esperienza originaria dell'appaiamento. In un rigo: è uomo ciò che è *come* un uomo. L'uomo si definisce per analogia con quel che già è e intende essere, e non invece per una supposta essenza immutabile, ancor meno se questa

essenza dovesse essere cercata nel mero corredo cromosomico. L'analogia rimane di sicuro aperta e per qualche tratto indefinita (forse proprio questa apertura è la caratteristica più saliente dell'uomo!), ma è definita abbastanza perché essere come uomini includa quelle primordiali esperienze emotive e affettive che il "rendersi conto" di Sartori bellamente ignora. E perché non includa, con minore ma ragionevole certezza, il campo esperienziale di un embrione; mentre è un bene, infine, che includa le speranze di vita e di salute degli altri uomini come noi. E, dimenticavo, di alcuni bisnipoti della signora Antonia, per i quali, se la legge 40 fosse retroattiva, il governo dovrebbe pensare a un condono.

Utoya*

Pianificare una guerra civile europea in tre fasi, di qui al 2083, non è da tutti. Farlo per oltre 1500 pagine, con una meticolosità assoluta, curando ogni possibile aspetto di una crociata di cui lui, Anders Behring Breivik, il giustiziere dell'isola di Utoya, si sentiva responsabile, dimostra una forma di delirio davvero estrema. Solo uno stato mentale paranoide può spiegare come sia possibile mettere tanta precisione, tanta accuratezza in tutti i particolari di un disegno vastissimo, che spazia dalla geopolitica all'alimentazione, dall'analisi ideologica al programma di allenamento, dalla storia della cristianità alla biografia personale, dallo studio dei fenomeni migratori alla preparazione dell'attentato terroristico, di cui forse non si era mai vista cronaca così accurata. I *Demoni* di Dostoevskij, al confronto, sono solo cinque poveri dilettanti con vaghe velleità in testa. Ma non hanno nulla, neppure l'ideologo Sigalev ha nulla della metodica e spietata diligenza di Breivik. E poi cinque sono troppi: se c'è una cosa che Breivik aveva chiara, è che una cellula ha da essere formata da uno o due Cavalieri al massimo. Abbia o no agito da solo, certo è che l'autore della carneficina da solo si è preparato: militarmente, psicologicamente, fisicamente.

* *Odio per l'Europa e il multiculturalismo*, «Il Mattino», 25 luglio 2011.

Detto però della allucinante ma lucidissima follia di Breivik, resta da gettare un colpo di sonda in un ordine di idee che vanta una sua impressionante coerenza, e che purtroppo non è neppure del tutto fuori dal dibattito pubblico europeo. Anders Behring Breivik si definisce un conservatore sul piano politico e culturale: non un razzista o un neonazista («Se c'è un uomo del passato tedesco che odio è Hitler»). Il suo conservatorismo ha tratti accentuatamente nazionalistici e una verniciatura religiosa, ma quanto a quest'ultima, non è veramente in primo piano: la religione, sia nel senso della fede personale che della dottrina teologica, c'entra poco, e le stesse confessioni cristiane sono accusate di essere così corrose da elementi liberali, da dover essere anche loro riformate, in un futuro prossimo.

Il vero nemico, la vera ossessione di Breivik è il multiculturalismo, responsabile a suo dire del suicidio demografico e culturale dell'Europa. Il multiculturalismo è, ai suoi occhi, tutto meno che tolleranza verso l'altro, rispetto reciproco, osservanza di diritti fondamentali: tutti questi non sono che altrettanti cavalli di Troia grazie ai quali l'Islam può infiltrarsi in Occidente, e minare le basi tradizionali delle culture nazionali.

L'indottrinamento multiculturalista procede in molti modi: nascosto sotto la maschera della *political correctness* e in combinazione con socialismo e comunismo, anzitutto, ma anche sotto il travestimento liberale, o in combutta con il femminismo e l'ambientalismo, o infine a braccetto con il capitalismo globalista e internazionalista. Quando deve semplificare i termini del confronto, Breivik dice infatti: la lotta non è più fra capitalismo e socialismo, ma fra nazionalismo e internazionalismo.

Non è una miscela nuova, ciò non toglie che può farsi nuovamente esplosiva. Anche perché i nemici ideologici della destra estrema ci sono tutti: la femminilizzazione della società, il permissivismo sessuale, la crisi dell'autorità paterna, e così via. Ma c'è una cosa che colpisce più di ogni altra. Ed è l'inflessibile determinazione con la quale è indicato il vero nemico politico. Certo è l'Islam, certo è il marxismo culturale e tutti gli imbelli pacifisti. Ma è soprattutto l'Unione europea. L'Unione europea è il più grande tradimento della vera Europa cristiana in cui Breivik crede. Non

a caso, il cuore del Memoriale sta nella solenne Dichiarazione europea di indipendenza. E la Dichiarazione non è che la richiesta pura e semplice di smantellare l'Unione, arrestare le ondate migratorie, respingere il multiculturalismo e soprattutto tornare a confini nazionali e tassazioni nazionali.

Ecco: si leggono queste parole, si respira l'odio politico profondo verso leader e classi dirigenti europee, e si torna a guardare con affetto la bandiera dell'Unione, le sue tante stelle. Che sono lì per far luce sulle passioni più feroci e violente che si agitano ancora nel fondo melmoso della nostra storia.

Non riemergeranno. Ma la complessa architettura giuridica europea, certo ancora debole e precaria, ancora priva della necessaria energia e intensità politica, riceve dalla distanza che riesce a mantenere da quelle forze oscure la sua più limpida legittimazione. E ci offre il dono prezioso dei principi e delle parole più belle: quelle del diritto, della legge, della pace, della ragione.

Valore*

In cima alla lista delle parole che proprio non sopporto sta la parola «valore». Per sbarazzarmene, in una sera d'estate in cui le ombre si allungavano mute sulla mia anima malinconica, son salito in mansarda, e ho preso il mio vecchio vocabolario di latino. Ho provato a tradurre. Valore è anzitutto il prezzo, *pretium*. Un cavallo di grande valore è un *pretiosus equus*. Poi è pregio, bravura. Un uomo di grande valore nel diritto è *iure peritissimus homo*, un uomo assai esperto e competente nella sua materia. Quindi valore indica anche, genericamente, importanza, e allora si traduce con *momentum*. Una notizia di grande valore è *maximi momenti nuntius*. Ancora: c'è il valore dell'uomo valoroso, che dunque è coraggio, forza: in latino, *virtus, fortitudo* (come le squadre di basket). Resta qualche accezione più tecnica: il valore di un documento, nel senso della

* Dove nasce la retorica dei valori, «Left Wing», 31 luglio 2006.

sua validità, ed è *auctoritas*; il significato di una parola, ed è *significatio*, i valori che si tengono in cassaforte, e sono le *divitiae*, le ricchezze, o addirittura i titoli di credito, *syngraphae*. Non so infine come potrei tradurre i valori bollati, o l'Italia dei valori (e questo, sia detto tra parentesi, è una cosa che aumenta il mio amore per la cultura classica).

Questo è stato solo il primo passo. Il secondo è stato quello di individuare i responsabili dell'inflazione del termine. Per saperlo, non dovevo andare lontano. Sono tornato nello studio, l'ora era più tarda, e ho consultato nella quiete della sera il *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano. Ho letto: «Alla diffusione del concetto e del termine di valore contribuì potentemente Nietzsche». Perbacco! Questa sì che è una scoperta! D'accordo, il *Dizionario* di Abbagnano non è un prezioso incunabolo a disposizione di pochi, la mia ricerca non appartiene al campo degli *advanced studies*, sicché sono pronto ad ammettere che la scoperta non è poi stata una gran cosa (una cosa di particolare valore), però mi sono chiesto se non dovrebbe comunque far sensazione, o almeno far riflettere un po' i tanti difensori dei valori, che sia stato Nietzsche a dare ampia diffusione alla parola. Se le parole avessero, come i vini, le etichette con la denominazione d'origine controllata, c'è da credere che in bocca la parola «valore» lascerebbe uno strano retrogusto.

Il *Dizionario* mi ha consentito poi di precisare un'altra piccola cosa. E cioè che la nozione di valore si impone in età moderna «con la ripresa della nozione soggettiva di bene» (soggettiva: avete letto bene), in un contesto dunque nel quale veniva in primo piano il fatto che il valore deve essere fatto oggetto, per valere, di preferenza o di scelta. Il valore non vale per sé, ma perché è scelto e viene fatto valere. Così è d'altra parte per le *divitiae*, le ricchezze (vedi sopra) e non a caso Abbagnano ricorda che quando «la nozione di valore soppiantò la nozione di bene nelle discussioni morali, ciò avvenne per un'estensione del significato economico del termine». Nietzsche, l'economia: decisamente non butta una buona aria per i valori ai quali si dovrebbe tornare, i valori sui quali si dovrebbe costruire, i valori grazie ai quali avremmo un'identità da difendere.

Si capisce allora la mia antipatia? Tutti gli sforzi fatti per restituire oggettività al valore appaiono come rimedi peggiori del buco. Il buco c'è: forse si crede di nascondere continuando a versarvi del vino cattivo, inondando la comunicazione pubblica di appelli, carte, addirittura partiti dei valori, ma è un'impresa abbastanza insensata. Che sembra rispondere però ad una logica: quella del contrappasso. Quanto più infatti il campo dei problemi morali si rivela pieno di buche, di insospettabili cavità e di sospetti cunicoli, tanto più l'esigenza morale si trasferisce baldanzosamente in altri campi. Non solo la scienza e la tecnica vengono invitate a considerare i limiti etici del loro operare, perché sia ancorato (s'è detto quanto saldamente) a valori, ma anche la politica, oppure l'arte e l'economia. Non è che un'impresa economica nasca per il bene dell'umanità, però bisogna che se ne curi (forse: che sfrutti sì, ma gentilmente); non è che un artista crei a scopi di edificazione, però basta con scandali e provocazioni (il Moige vigila); non è che un partito metta insieme dame di compagnia a passeggio, però che abbia la sua brava carta di valori.

Ora, qui non si vuole celebrare affatto l'uomo senza scrupoli, lo scienziato pazzo, il capitano di ventura o l'artista maledetto. Si vuole solo ricordare, molto sommamente, che la politica ha una sua non disprezzabile etica, che ce l'ha pure la scienza, ce l'ha l'arte e ce l'ha l'economia. Un insieme di ragioni che ne costituiscono il dominio. A volte possono confliggere con altre ragioni: ci sarà, appunto, conflitto. Ma la morale, quella dei valori morali intraducibili in latino (vedi sopra), è semplicemente il surrogato al quale si vuol far ricorso quando si sono perse di vista le ragioni per cui ciascuna impresa o opera umana è e vuole essere quel che è. Quando si sono perse, o a volte quando non si vogliono vedere queste ragioni, vengono importate dall'esterno.

Chiudo con due brevi noterelle. La prima, a bassa voce: il discorso di sopra vale anche per la religione; quando si riduce a morale, vuol dire che è debole, non che è forte delle sue ragioni. La seconda, ad alta voce: egregi fondatori del partito democratico, per favore ditemi le cose che volete fare, e tacetemi i valori ai quali volete ispirarvi. Se proprio vi urge, ispiratevi in silenzio.

Vergogna*

Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge, il libro di Martha Nussbaum, una delle più apprezzate studiose liberal di filosofia, diritto ed etica, comincia così: «Un giudice della California ordina che un imputato condannato per ladrocinio indossi una camicia recante la scritta: “Mi trovo in libertà vigilata”». In Florida, gli automobilisti condannati per guida in stato di ubriachezza sono tenuti a esporre sul paraurti della loro auto cartelli adesivi che recitano. «Conducente condannato per guida in stato di ebbrezza». Seguono altri esempi, e quindi la posizione della questione: in che modo il diritto, la legge, la giurisprudenza, l'amministrazione della giustizia possono far leva su emozioni come il disgusto e la vergogna? È una buona sentenza quella che espone il reo al pubblico ludibrio? È una buona legge quella che espone alla vergogna una categoria di persone?

In Italia, il dibattito teorico su sanzioni e leggi basate sulla vergogna non è sviluppato quanto in America, dove invece accende il confronto fra liberal e comunitaristi. Sono infatti questi ultimi a ritenere che una buona società abbia bisogno di nutrire un senso condiviso di repulsione nei confronti di comportamenti che giudica negativamente, e che questo senso condiviso si manifesti genuinamente sul piano emotivo prima ancora che sul piano razionale, attraverso, per esempio, il sentimento della vergogna. La stigmatizzazione pubblica di pratiche che offendono la comunità traduce infine in termini di sanzione (ma, anche, di discriminazione) l'*idem sentire* intorno a cui si raccolgono valori, riti, usanze e tradizioni di quella comunità.

In maniera del tutto ragionevole, la Nussbaum osserva che è impossibile escludere del tutto le emozioni dalla vita del diritto, e della società. Se non provassimo un sentimento di rabbia e di indignazione dinanzi a uno stupro, ben difficilmente commineremmo pene severe a uno stupratore. Questa è la principale freccia all'arco dei comunitaristi: per essi la ragione – e per ragione essi intendono il tipo di razionalità puramente formale definito da Max Weber – è sempre troppo astratta, per non dire artificiosa, per costituire il fondamento

* *Nussbaum e Nassiriya*, «Left Wing», 14 novembre 2005.

valido di una politica pubblica e di una comunità in genere. La quale ha bisogno non solo di calcoli e procedure, metodi e tecniche, ma anche di prospettive valoriali comuni e di legami affettivi, di solide tradizioni culturali e di partecipate cerimonie collettive.

Ma in maniera altrettanto ragionevole, la Nussbaum osserva pure che «una società liberale ha particolari ragioni di inibire la vergogna e proteggere i propri cittadini dall'essere costretti a vergognarsi». E non perché una società democratica, liberale e progressista non abbia bisogno di essere sostenuta da cittadini che abbiano vivo il senso del bene e del male, e possa affidarsi interamente a prassi eticamente neutrali e normative generali e impersonali, ma perché delle due opinioni in contrasto – quella secondo cui coloro che infrangono leggi e costumi condivisi dovrebbero essere esposti alla vergogna, e quella secondo cui i cittadini dovrebbero essere sempre difesi dalle offese alla propria dignità – delle due opinioni a essere di gran lunga più preziosa per una società liberale è la seconda. Una società liberale non umilia nessuno.

Poi accendiamo la tv. E anche se non l'accendiamo, finiamo col parlarne. Non ci si vergogna più di nulla, pensiamo. E questo che pensiamo non è vero, poiché sono ancora molte le categorie di persone costrette a portare lo stigma della discriminazione, e perché l'esposizione pubblica alla vergogna di singoli o gruppi da parte di maggioranze che definiscono per sé e per gli altri il modo giusto e normale di fare le cose, e sinanche il modo giusto e normale di essere, è ancora molto forte. Nel secondo anniversario della strage di Nassiriya, avvenuta il 12 novembre 2003, il presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi ha consegnato la Croce d'onore ai familiari dei caduti, e ai tre feriti gravi scampati all'attentato terroristico. Cerimonie come queste, rese solenni dal rituale militare, rinsaldano il sentimento della patria, il senso della comune appartenenza alla nazione e la solidarietà civile.

Alla cerimonia, svoltasi all'Altare della Patria, non ha potuto prendere parte la compagna del regista Stefano Rolla, uno dei due civili periti nella strage: le è stato impedito di entrare nella Sala delle Bandiere, perché la donna non era legittimamente sposata con il regista, ma era soltanto convivente. Ciampi ha appuntato la medaglia al petto della figlia della prima moglie. Io ho visto in tv la donna cercare, senza riuscirvi, di farsi largo tra le forze dell'ordine. E un po' mi sono vergognato.

Verità aperta*

Prendiamo, per esempio, una statua. Lo scultore ha appena finito di lavorarla, ancora rilutta all'idea di lasciare che altri occhi la vedano, ma infine si lascia convincere (c'è un committente che non vuole più aspettare): la statua lascia lo studio dell'artista e prende posto là dove era destinata. Al centro di una piazza, dinanzi alla facciata di uno storico edificio, sotto un ampio colonnato.

In realtà, la statua non occupa solo quel posto. La statua prende posto anche all'interno di una scuola, di una certa tradizione figurativa, all'interno della statuaria, della storia delle arti plastiche e della storia dell'arte in genere (e all'interno di tante altre cose, che non rileva qui ricordare). Che però la statua si iscriva all'interno della tradizione occidentale delle arti plastiche non è una proposizione semplicemente empirica. Lo sarebbe, se l'appartenenza della statua a quella tradizione dipendesse esclusivamente dall'esemplificare essa certi tratti già ben individuabili entro quella tradizione. In realtà, l'inserimento della statua comporta un riassestamento dell'intero campo artistico, una drastica ridefinizione dei suoi contorni.

Lasciamo adesso che l'esempio valga per ciò di cui è esempio: in ogni ambito dell'esperienza umana in cui è in gioco la verità si produce uno scambio del genere, per cui il dominio entro il quale cade una determinata esperienza viene in gioco nel prodursi stesso di quella esperienza. Nella tradizione speculativa che passa per Hegel e Gadamer, ciò attiene non ad ambiti particolari dell'esperienza umana, ma alla costituzione dell'esperienza umana in quanto umana. Di una simile considerazione sono possibili molti usi ed abusi. In forma minimale, se ne può trarre però un'utile istruzione circa il modo in cui elevare una pretesa di verità. Non solo nell'ambito dell'arte, ovviamente, ma per esempio in quello della religione (o della filosofia). Prima di vederlo, però, compiamo un piccolo giro.

Qualche tempo fa, Jürgen Habermas ha richiamato l'attenzione della filosofia continentale sulle posizioni neoconservatrici del socio-

* *L'Assemblea generale*, «In Schibboleth», aprile-maggio 2008, n. 7.

logo americano Daniel Bell, che in un libro del 1976 su *The Cultural Contradiction of Capitalism* denunciava appunto la contraddizione fra lo spirito della modernità, ispirato secondo la lezione di Max Weber all'etica protestante, e la deriva edonistica contemporanea. Secondo Bell, solo una «rinascita religiosa» avrebbe potuto sanare la contraddizione culturale del capitalismo. Ora che la rinascita religiosa si è almeno parzialmente manifestata, naturalmente in forme molto varie e diverse che andrebbero tutte partitamente considerate, ora che le idee di Bell sono confluite nel crogiuolo culturale che ispira, negli Usa, la politica della nuova destra, potrà sembrare che la sufficienza con la quale Habermas registrò la presenza nel dibattito americano di posizioni neoconservatrici contenesse una netta sottovalutazione del fenomeno. Lo stesso Habermas, in effetti, lo ha esplicitamente riconosciuto.

Nel saggio su *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, esordisce proprio così: «Le tradizioni e le comunità religiose hanno acquistato, a partire dalla svolta del 1989/90, una nuova importanza politica, fino allora inattesa». E in *Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?* cita in conclusione proprio quel lontano libro di Bell per domandarsi se sia possibile che la «vecchia formula delle “contraddizioni culturali del capitalismo acquisti un nuovo significato”»¹ Ciò a cui pensa Habermas è in particolare la rinuncia, nell'ambito delle politiche neoliberali, a cercare per il diritto internazionale e le organizzazioni sovrastatali un fondamento di legittimità diverso da quello offerto dalla regolazione funzionale delle relazioni economiche tra i paesi. La contraddizione sarebbe innescata dalla pretesa di includere il mondo intero nelle dinamiche della globalizzazione a condizioni di mercato, senza al contempo mantenere un certo spazio di azione e legittimità politica internazionale, perché anche le altre culture, bruscamente investite dalla modernizzazione economica e sociale, possano governare i processi di trasformazione delle loro forme di vita.

¹ Entrambi i saggi citati sono contenuti in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007 (rispettivamente, a p. 19 e p. 253. Si tratta peraltro degli unici due saggi inediti compresi nella raccolta).

Il fatto è che il problema non riguarda soltanto le forme di vita e i sistemi culturali e religiosi diversi da quelli che sono già profondamente intrecciati con il modo di vita occidentale. È vero infatti che la recentissima visita di Benedetto XVI all'Onu si è svolta in un clima solenne e insieme amichevole, ma questo non significa che siano venuti meno i motivi di attrito suscitati da prese di posizioni niente affatto estemporanee di Joseph Ratzinger, prese di posizione nei confronti dell'istituzione che più di ogni altra può incarnare l'idea di costituzione cosmopolitica auspicata da Habermas. Nella *Prefazione* al libro di Michel Schooyans, *Nuovo disordine mondiale*², che non risparmiava, nell'individuazione delle responsabilità, l'Onu e le sue Conferenze internazionali, l'allora cardinale Ratzinger scriveva ad esempio che «la concezione dei diritti dell'uomo che caratterizza l'epoca moderna, e che è così importante e così positiva sotto numerosi aspetti, risente sin dalla sua nascita del fatto di essere fondata unicamente sull'uomo», risente cioè di una cattiva antropologia di stampo radicalmente illuministico, individualista e laicista, i cui frutti più velenosi si trovano nell'adozione dell'«ideologia dello *women's empowerment*, nata dalla conferenza di Pechino. Scopo di questa ideologia è l'autorealizzazione della donna: principali ostacoli che si frappongono tra lei e la sua autorealizzazione sono però la famiglia e la maternità. Per questo, la donna deve essere liberata, in modo particolare, da ciò che la caratterizza, vale a dire dalla sua specificità femminile. Quest'ultima viene chiamata ad annullarsi di fronte ad una *Gender equity and equality*, di fronte ad un essere umano indistinto ed uniforme, nella vita del quale la sessualità non ha altro senso se non quello di una droga voluttuosa, di cui si può far uso senza alcun criterio».

La lunga citazione era necessaria, perché prendesse il giusto rilievo il contrasto tra le prese di posizione della Chiesa cattolica e le politiche di cui l'Onu agli occhi di Ratzinger appariva e forse appare ancora pericoloso veicolo. Qui non si tratta del nuovo

² M. Schooyans, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, San Paolo Edizioni, Torino 2000.

significato delle contraddizioni culturali del capitalismo, ma di un significato abbastanza vecchio, che però ritorna con grande se non inusitata determinazione. E la rinascita religiosa non appare legata solo alla necessità di rintuzzare una «soggettività scatenata»*, ma alla necessità di rintuzzare *tout court*. Si tratta proprio della deriva edonistica lamentata da Daniel Bell, che per esempio nel libro di Michel Schooyans diviene l'ideologia del "pansessualismo sfrenato": la *droga voluttuosa* di cui parlava Ratzinger.

Non importa ora che Habermas non avesse troppa ragione nel sottovalutare il fenomeno, né nel giudicare culturalmente "modesto" questo genere di critica neoconservatrice alla modernità. Quel che importa è che il religioso rischia, per questa via, di ripresentarsi anzitutto (se non esclusivamente) come un certo insieme unificante di pratiche e credenze restio, per non dire ostile, alla modernità politica e culturale, e impegnato quindi a opporre resistenza per non capitolare dinanzi al progresso della differenziazione sociale, produttiva, scientifica, caratteristico delle moderne società capitalistiche.

Si tratta di processi le cui proporzioni costringono naturalmente alla prudenza sia in fase di analisi che in fase di prognosi. Una cosa però si può dire, per fare qualche uso del piccolo esempio dal quale abbiamo cominciato: che essere aperti alla verità significa anzitutto concepire una verità aperta; che mettere in gioco la verità non significa affatto prendersi gioco della verità, ma casomai lasciarla giocare. Lasciare che la verità sia ancora l'affare di un'esperienza, e ogni volta il risultato del suo riassetto, piuttosto che il ritrarsi spaventato da esso, in difesa di certezze la cui indubitabilità può essere ottenuta solo accusando di radicale falsità l'esperienza di vita contemporanea.

E in effetti. Nel 2006 Michel Schooyans ha pubblicato un nuovo libro, *Le terrorisme à visage humain*, prefazione del cardinale Alfonso Lopez Trujillo, presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, in cui si denuncia l'organizzarsi su scala mondiale di un fronte comune

* Sorprendentemente ma non troppo, è Habermas ad usare l'espressione, collocata nella controversiale eredità della dialettica adorniana dell'illuminismo, nel *Dialogo su Dio e il mondo*, contenuto in J. Habermas, *Tempo di passaggi*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 138.

contro la vita. Fronte sul quale si attesterebbero oggi le scienze mediche e biologiche, ma anche la filosofia del linguaggio, la demografia, il diritto, e molte altre discipline e saperi che hanno conosciuto un analogo, perverso mutamento di paradigma, per cui non servono più la vita ma della vita si servono. Non è una novità la denuncia anche vigorosa della cultura della morte: è stata anzi un *Leitmotiv* di molti degli interventi degli ultimi pontificati. Quel che però colpisce è che ad illustrare la minaccia "bioterroristica" il libro abbia in copertina non l'immagine del laboratorio di qualche scienziato pazzo, ma una foto dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. È questo ciò che ci si deve aspettare dalle rinascite religiose del nostro tempo?

V for Vendetta*

In una Gran Bretagna quasi orwelliana, dove regna il copri-fuoco, si alimenta la paura, si temono attentati terroristici, si perseguitano gay, lesbiche e musulmani, si intercettano le comunicazioni, si stigmatizza il dubbio e si scoraggia ogni ricerca indipendente della verità, dove c'è un Ministero per i materiali riprovevoli che censura un bel po' di arte e letteratura, in questa distopica Gran Bretagna un uomo misterioso, V, che non toglierà mai la maschera che gli copre il volto, lotta per rovesciare la strisciante dittatura simil-hitleriana dell'Alto Cancelliere, che si fa forte della repressione dei castigatori e della persuasione martellante degli schermi televisivi.

La riflessione che il film di James McTeigue, sceneggiato dai fratelli Wachowski (quelli di *Matrix*), vorrebbe ispirare, aggiornata ai temi del dibattito politico corrente, è più o meno di questo tenore: è terroristica la violenza contro un simile regime? Ed è in generale lecita la violenza per una buona causa, quando non c'è un tribunale innanzi a cui la buona causa possa esser portata? Queste domande prendono poi un particolare interesse quando vi si aggiunga una condizione supplementare: che cioè il regi-

* *Le aporie dei Big Brother di Matrix*, «Left Wing», 20 marzo 2006.

me contro cui usare la violenza si dia parvenza di democrazia. Poniamo cioè che sotto quel regime le persone conducano in genere una vita normale, in tutto simile alla nostra, salvo per il fatto che credono di godere di una libertà di cui non godono: in questo caso, è lecita la violenza politica per restituire gli uomini alla loro dignità?

Inserendo nella sceneggiatura (tratta da un fumetto degli anni Ottanta) elementi prelevati dalla storia più recente, e in particolare dalla guerra al terrorismo islamista, gli autori hanno inteso coltivare il dubbio che anche oggi i governi gestiscono, quando non provocano, crisi politiche anche gravi al solo fine di conquistare o mantenere il potere, e che la telecrazia sia una forma di totalitarismo *friendly*, realizzata grazie alle capacità manipolative dei media. La qual cosa è del film la parte meno istruttiva. Oppure, se istruisce, istruisce solo sulla furbizia di Hollywood, di cui tutto si può dire meno che non sia il volto accattivante dell'attuale mondo della comunicazione. Da cosa mettono in guardia dunque i fratelli Wachowski: da loro stessi?

Forse sì, visto che la parte più interessante del film è il modo in cui il dubbio è istruito: c'è il vendicatore solitario, duro ma nobile e dalle buone letture, che uccide ma posa una rosa scarlatta sul cadavere delle sue vittime; c'è Evey, la ragazza pura di cuore coinvolta per caso nella vicenda; c'è tanta violenza ma in una lussuosa confezione. Soprattutto, però, non c'è modo di capire come V, il vendicatore, abbia potuto accumulare, in vista della vendetta finale, tutte le risorse di cui dispone. Oppure sì, si vede: è come nei videogiochi, in cui il giocatore ha in partenza un certo numero di vite a disposizione per condurre a termine la sua missione. I tratti gotici della vicenda, tra Batman e il Conte di Montecristo, gettano poi ancor più nell'oscurità qualunque problematica di carattere economico o sociale, mentre amplificano la shakespeariana convinzione che prima di rovesciare il regime occorre rovesciare le menzogne e la paura che il potere getta nell'animo dell'uomo.

Ma a quali condizioni può avvenire questo rovesciamento? Di cosa c'è bisogno? Del terrore. In questa risposta è scritto il fallimento del film. Il quale vorrebbe denunciare il carattere terroristico del potere, poiché è il potere che è responsabile del clima di terrore in

cui versa il Paese, ma finisce col mostrare, contro le intenzioni dei suoi sceneggiatori, che essendo veramente libero solo chi ha saputo resistere al terrore, bisogna indurre il terrore per liberare. Il terrore purifica. A questo punto, però, cade ogni differenza di principio fra il potere e la vendetta.

Se i fratelli Wachowski avessero meglio compreso quale senso la storia da essi narrata libera, avrebbero potuto riscrivere con profitto il film per portare sino in fondo il gioco di maschere che esso inscena. Tanto esso è speculare che non c'è alcuna ragione, a ben vedere, perché non si possa pensare che V altri non sia che lo stesso Alto Cancelliere, o per pensare al contrario che non vi sia alcun Alto Cancelliere, e che quella che si vede sugli schermi non sia che un'immagine. Tanto è fantasmatico il modo in cui si muove V, che entra ed esce da qualunque luogo senza incontrare resistenza alcuna, quanto è fantasmatica l'onnipresenza mediatica dell'Alto cancelliere, inavvicinabile anche dalla ristretta cerchia dei suoi fedelissimi.

Ma così i Wachowski avrebbero scritto solo un nuovo *Matrix*. E qui si vede che ad essere imprigionati da Matrix sono proprio i due fratelli, che per allontanarsi da quel film ne hanno scritto un altro secondo la stessa logica "cartesiana", per la quale è possibile sostituire interamente la realtà (la tirannia) con una sua rappresentazione (il camuffamento democratico), ma solo per un tratto, altrimenti non si vede come se ne potrà uscire. Ecco allora predisposta in anticipo – non si capisce come – la via di fuga (le mille risorse di V, come certe pillole in *Matrix*), ed ecco soprattutto Evey, l'unica a transitare dal vecchio al nuovo mondo, e più volte dalla prigionia alla libertà. La quale Evey nulla ha a che vedere con la trama terroristica di V, ma costituisce l'aggiunta indispensabile per rendere V realmente distinguibile dal Cancelliere Sutler.

Diceva Hegel che la filosofia arriva alla fine. Ma a volte succede che invece arrivi prima. A negare sensatezza al dubbio iperbolico cartesiano che tutto quello che vediamo e sentiamo sia frutto di un inganno malefico ci ha pensato già nell'Ottocento Charles Sanders Peirce. Ma il cinema continua a produrre film ossessionati dal *malin génie* di Descartes. Prima o poi, però, senza che nessuno li torturi, anche i fratelli Wachowski riusciranno a liberarsene.

Vita artificiale*

Creazione della vita artificiale, si dice. Ma, si obietta, non è affatto creazione e non è neppure vita. Non è creazione, perché la creazione procede *ex nihilo*, mentre nel caso del *Mycoplasma mycoides* JCVI-syn 1.0 c'è del materiale di partenza: i composti chimici necessari per sintetizzare le molecole; e non è neppure vita, perché la vita consiste in molto più che non il suo motore. Quel che si sarebbe infatti ottenuto nel laboratorio di Craig Venter è solo la sostituzione del motore principale di una cellula (il suo Dna) con un motore del tutto artificiale, ma la vita non si risolve nel funzionamento del motore, e d'altra parte Craig Venter non ha ancora potuto produrre la cellula ospitante il Dna. Resta che è artificiale, certo, ma a questo ormai ci abbiamo fatto il callo – o forse no, a pensarci bene, perché se fosse artificiale non porrebbe problemi etici di sorta; e invece pare proprio che li ponga, e bisognerebbe allora che fosse una roba naturale, e quindi almeno un po' vitale. Ma anche così, si prosegue, siamo solo alla cellula, un esserino piccolo piccolo: di strada da fare per fortuna ancora ce n'è.

Orbene, prima di valutare queste obiezioni, raccontiamo una storia.

Ci fu qualche secolo fa una grossa disputa intorno alle cosiddette forme sostanziali, di cui oggi nessuno più si ricorda. I *novatores* dell'epoca non ne avevano mai vista una, di codeste sostanziali forme delle cose: loro si occupavano della materia e delle sue parti, di quel che poteva risultare dall'urto di parti materiali e di come questi urti si producessero, e di nient'altro. Materia e solo materia: nessuna forma. Veniva loro facile decretare perciò che le forme delle cose, le forme per cui le cose sono o sarebbero quello che sono, non hanno proprio nessuna realtà sostanziale: semplicemente, non esistono. La cosa dava scandalo, e creava non pochi grattacapi ai primi, imperitinenti pionieri della moderna scienza della natura. Fra di essi c'era anche il filosofo Descartes, che del corpo umano tutto intero aveva addirittura osato pensare che non è che una macchina, senza il contributo speciale di forme di alcun tipo. Però Descartes era un uomo

* *La cellula e i suoi proprietari*, «Left Wing», 24 maggio 2010.

assai prudente, e anziché sfidare apertamente il sapere filosofico-teologico dell'epoca preferì trarsi di impaccio sostenendo che lui di forme sostanziali non ne sapeva nulla, che per lui potevano pure esserci, in gran numero e più vispe che mai: solo, preferiva non valersene. Liberi voi di pensare che tutte le cose hanno una forma che ne costituisce la ragion d'essere e il fondamento ultimo; libero io, ragionava Descartes, di ignorarle bellamente, e di tenere in conto solo le mie ipotesi teoriche e le eventuali risultanze sperimentali.

Torniamo a noi, o meglio all'ultimo mirabolante annuncio di Venter. «Da oggi cambia il punto di vista sulla definizione della vita», ha dichiarato lo scienziato, non avendo un grammo della prudenza di Descartes. Avesse detto invece: «Io non voglio cambiare il punto di vista di nessuno: continuate pure a ritenere che la vita sia un'altra cosa, magicamente inafferrabile e alquanto indefinibile, che nulla ha a che fare con i nucleotidi da me sintetizzati artificialmente; lasciatemi però dire che cosa questo mio microrganismo nuovo di zecca può combinare, e che cosa potranno combinare gli altri organismi, o come diavolo volete chiamarli, che sarà possibile produrre grazie alla tecnica che ho messo a punto (e grazie alla tecnica in generale). Tenetevi pure le dispute filosofiche sulla vita, sulla frontiera fra naturale e artificiale, o sull'organico e l'inorganico; io non metterò becco in nessuna di esse, ma mi limiterò (si fa per dire) a coltivare le mie popolazioni di batteri specializzati, se possibile brevettandoli in modo da farci pure qualche soldo» – avesse detto qualcosa del genere, ci sarebbe stato ben poco da obiettare. Filosofi e teologi avrebbero potuto comunque ritenere di avere ancora in serbo per sé l'essenziale, sottratto per definizione alle diavolerie ingegneristiche di Venter. E però, proprio come a Descartes non fu affatto consentito di tenere mascherati i suoi intenti, perché era a tutti chiaro che se le forme sostanziali non contavano nulla e non gli si faceva combinar nulla, avevi voglia a dirle esistenti, di fatto quelle erano del tutto spacciate: inutili, inservibili e quindi morte – allo stesso modo, è inutile dire che la vita è un'altra cosa: se il Dna programmato in laboratorio fa tutto lui, con quell'altra cosa che è la Vita, qualunque altra cosa sia, puoi forse riempierti la bocca, ma alla fine è bella e spacciata pure lei. E allora? Allora propongo un'altra storia, questa volta non dal passato ma dal futuro. Immaginate che

qualcuno bussi alla vostra porta e vi comunichi di avere creato un organismo in tutto e per tutto uguale a voi: cosa penserete? Secondo me, c'è poco da fare. Se c'è un individuo in tutto e per tutto uguale a me, allora è me. Tuttavia di mio c'è anche il fatto che io sono io, e non quell'altro: c'è non l'unicità (quell'altro è uguale), ma la rivendicazione dell'unicità – che d'altronde nutrirà pure quell'altro, il quale, proprio perciò, sarà un altro.

E tanto basta. O meglio: non è che non sorgeranno, grazie a Venter e ai suoi seguaci, nuovi problemi etici, nuovi pensosi interrogativi sui limiti della scienza, nuove angosce sul potere che è nelle mani degli uomini, e così via spaventando, ma questi sono nell'essenziale risolti se solo si bada al fatto che la vita a cui teniamo è la vita individuale, e che per noi uomini l'individuazione di una vita è, nell'essenziale, l'atto di parola con cui ci appropriamo della nostra vita. Quel che invece non è affatto risolto è non l'interrogativo circa il «che cos'è» la vita, ma per l'appunto quello relativo invece al «chi» se ne appropriata, se noi stessi per noi stessi o chi altri per noi: su quello, molto più che su tutto il resto, forse è il caso di fare attenzione, che si tratti degli annunci di Venter o di chiunque altro.

Wojtyła*

Un uomo muore. Quest'uomo vuole però testimoniare lo spirito. Ma la vita dello spirito «non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa» (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*). Per tutto l'Occidente cristiano lo spirito, cioè il senso della vita, è la vita dello spirito: è che lo spirito viva, che affronti la morte, l'ultimo nemico, la sopporti e la vinca. Lo spirito è la vittoria sulla morte, e così è il senso della vita.

Un uomo muore. Ha la febbre. Un'infezione alle vie urinarie provoca uno shock settico, seguito da un collasso cardiaco. Chiede

* *La morte di un uomo*, «Left Wing», 5 aprile 2005.

di non essere ricoverato. Alla sera, riceve l'estrema unzione. Le luci del suo appartamento si spengono intorno alle 23.30. Al mattino, verso le sei, concelebra la Messa, segue la liturgia dell'ora media, «oh Dio, vieni a salvarmi», e chiede che gli vengano lette, come ogni venerdì, le quattordici stazioni della *via crucis*. Si fa il segno della croce, a fatica. Rimane cosciente, ma il quadro clinico è ormai compromesso. Coloro che lo assistono pregano al suo capezzale. Le luci del suo appartamento rimangono accese. Poi le condizioni si aggravano: il respiro si fa superficiale, l'uomo comincia a perdere conoscenza. È l'agonia. Dura ancora una notte e un giorno. Si spegne alle 21.37 del due di aprile.

Un uomo muore. «Tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e di tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodiscono questi tre umani costumi, che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti» (Gian Battista Vico, *Principi di scienza nuova*). È perciò che il filosofo dice: uomo, umanità, viene da *humare*, che vuol dire "seppellire". La ritualità della morte è la sua umanità. Un uomo muore. Lo confortano i suoi assistenti, i suoi collaboratori, i medici. Ha la fibra forte, e si spegne lentamente. Forse qualcuno gli dà da bere, ma lui non ha più voce. E quando spira, la terra non trema, le rocce non si schiantano, le tombe non si aprono e i corpi dei santi non escono dai sepolcri, per apparire a molti. E quelli che vedono, o sentono, domandano se davvero gli uomini, i nati dalla terra, siano figli di Dio.

Un uomo muore. Non la morte dell'uomo, ma la Chiesa di cui è il principe è ora al culmine della sua visibilità. Poiché non l'essenza dell'uomo, che è custodita nello scrigno invisibile della sua morte, ma l'essenza della Chiesa romano-cattolica consiste in una «specifica superiorità formale nei confronti della materia umana» (Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*): questa, come nuda vita, è consegnata alla morte; quella indossa i paramenti della gloria. Grazie a Cristo, nella morte la Chiesa si rende massimamente visibile, la morte stessa rappresentabile, il passaggio pensabile.

Un uomo muore. Il mondo intero, che lo ha visto sofferente, malato, degente, vede ora le finestre del suo appartamento, vede le luci in quelle stanze prima accese, poi spente, vede altri uomini riuni-

ti in preghiera, vede cardinali e alti prelati, vede la commozione dei Grandi della Terra, vede officiare, recitare, salmodiare, ma non vede quell'uomo morire. Cosa vede il mondo della morte di un uomo?

Un uomo muore. Forse nella morte ha potuto abbandonarsi fiducioso nelle mani del suo Signore. Ma ci sono uomini che muoiono rassegnati e uomini che muoiono disperati. Ci sono uomini che vedono che stanno morendo, che in fondo alla loro anima sanno che stanno morendo, ma che non riescono lo stesso ad abituarsi a quest'idea (Lev Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*). Forse guardano per questo in fondo alla morte di un altro uomo: per imparare a morire.

Un uomo muore. Forse è possibile fare che nelle parole di quelle ore non vi sia solo la spettacolarizzazione mediatica di quella morte, ma quella morte stessa. Certo, i media non sono solo mezzi, modificano anche il contenuto che trasmettono: sono capaci di rappresentarlo, ma anche (contemporaneamente) di occultarlo dietro il simulacro iperreale della sua rappresentazione. Ma è infatti caratteristica essenziale dello spettacolo (non dello spettacolo della morte, che c'è sempre stato): che lo spettacolo parli di sé, e in questo modo occulti. Non lasciamoci perciò irretire da quanti, credendo di essere criticamente più avvertiti, si limitano a denunciare la logica dello spettacolo che tutto consuma: questa denuncia fa essa stessa parte (e parte essenziale) dello spettacolo. Domandiamo invece: un uomo, Karol Wojtyła, muore. Qual è il senso di questa morte, e della morte di un uomo?

Zingari*

«Il maggiore pericolo dell'Europa è la stanchezza»: nel maggio del 1935, a Vienna, il “presunto reazionario” Edmund Husserl tiene una conferenza su *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, i cui materiali confluiranno poi nell'ultima grande opera del filosofo su *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. La conferenza è un'appassionata risposta alla «crisi dell'e-

* *Pera e gli zingari di Husserl*, «Left Wing», 27 febbraio 2006.

sistenza europea di cui tanto si parla» (negli anni '30, in effetti, se ne parlava molto, e con ragione), «documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione» e che agli occhi del filosofo, intenti a cogliere la radice spirituale del fenomeno Europa, poteva avere «solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia». Ciò che per Husserl è filosofia, è nel testo dell'appello per l'Occidente promosso da Marcello Pera l'insieme severo dei «costumi millenari» della nostra storia, a sostenere i quali contribuisce con maggior vigore del *logos* greco – stando ai temi e agli accenti dell'appello – la radice ebraico-cristiana. Quella radice il cui mancato riconoscimento nel preambolo del trattato costituzionale europeo Pera mette tra i sintomi della crisi europea di cui tanto oggi parla.

Non è una differenza di poco conto, ma è una differenza che probabilmente viene giustificata così: ormai solo la Chiesa cattolica ha il coraggio di difendere con convinzione una ragione universale, una ragione forte, sicura, nel pieno godimento dei suoi diritti, non più snervata dalla critica, non più infiacchita dallo scetticismo, non più ridotta a mera ragione strumentale, a tecnica e calcolo. In effetti, nella polemica contro il relativismo che Pera conduce all'unisono con papa Benedetto XVI (l'unico che abbia nell'appello l'onore di una citazione) si ritrova con esattezza la critica husserliana alla riduzione positivista dell'idea della scienza, ad un concetto 'residuale' di ragione dal quale sono «esclusi per principio i problemi più scottanti per l'uomo, i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso». Certo, in virtù dell'alleanza con la Chiesa, la lotta di Husserl contro il naturalismo e l'obiettivismo della scienza si amplia nell'appello a lottare contro «il laicismo e il progressismo», ma la convinzione filosofica è al fondo la stessa. Con le parole di Husserl potremmo forse dare ancora maggior vigore all'appello di Pera. Eccole: «Se l'uomo smarrisce questa fede [la fede nella ragione, contrapposta al relativismo delle mere opinioni] ciò non significa altro che questo: egli perde "la fede in se stesso"». Ancora: «Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono lotte tra filosofie, cioè

tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome ma che hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive».

Le vere filosofie lottano in Husserl contro l'irrazionalismo e lo scetticismo, proprio come nell'appello la risvegliata coscienza dei compiti dell'Occidente si disegna in contrasto con il fondamentalismo da una parte e il relativismo dall'altra. E quando Husserl si chiede – è il senso del suo progetto filosofico – «che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo?*», ci dà modo di comprendere in quale disposizione sia stato pensato il manifesto di Marcello Pera, poiché la fede di Husserl nell'ideale razionale della filosofia, una volta che nella filosofia venga riconosciuto il «fenomeno originario dell'Europa spirituale», è la stessa fede di Pera nell'Occidente.

Europa, Occidente: non sono il medesimo. Nella conferenza del '35, Husserl scrive: «In un senso spirituale rientrano nell'Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa». E ancora: «L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile per gli altri gruppi umani i quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani».

Con l'appello per l'Occidente di Marcello Pera posso finirla qua. Avrei potuto farne oggetto di polemica e di ironia (i costumi millenari difesi con il sistema proporzionale nell'aprile... del '48?); avrei potuto condurne una critica più ravvicinata, per evidenziarne gli aspetti più retrivi: ho invece preferito dare all'appello la maggiore caratura possibile, e far finta che davvero i costumi e le tradizioni difese siano il costume e la tradizione della ragione. Ma ora, con l'appello, posso davvero finirla qua, con queste due ultime citazioni, prelevate da uno dei libri più importanti del Novecento, scritto da uno dei maggiori filosofi del Novecento. Della cui probità intellettuale non v'è ragione di dubitare, della cui appassionata tensione morale non ha senso

discutere, e che, di origine ebraica, terminerà i suoi giorni, nel '38, piantonato dalle SS, ma che non se la sentiva di includere nell'Europa spirituale – cioè nell'umanità autentica – gli zingari vagabondi per l'Europa. E che di meticcarsi con gli esquimesi o con gli indiani non aveva alcuna voglia. Nel corso del Novecento la filosofia (dico la filosofia, perché Husserl lottava per la filosofia) ha portato con coraggio allo scoperto questo rovescio poco nobile della *ratio* occidentale. E ha considerato questa capacità di critica e di autocritica una sua forza, non una sua debolezza: la forza necessaria, per esempio, per evitare di costruire bastioni spirituali, che per gli europei stessi si sono già rivelate prigioni. È vero che la critica dell'eurocentrismo non può rimanere prigioniera del suo cieco rovesciamento; è vero che dell'Europa non deve restare solo un atto di dolore, ma serbare memoria del dolore rimane la più alta conquista di civiltà che l'Europa abbia raggiunto. Ora i promotori dell'appello si sono stufati. Gli zingari vagabondi per l'Europa stiano attenti: Pera li ha avvisati.

Finito di stampare nel luglio 2012
presso Puntoweb, Ariccia, RM

Printed in Italy

PUNTOWEB
PUBBLICITÀ ONLINE
LIBRI

Massimo Adinolfi insegna Filosofia teoretica all'Università di Cassino, è editorialista de «Il Mattino» e de «L'Unità» e membro della direzione scientifica della rivista «Il pensiero». Ha pubblicato le monografie *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant* (ESI 1994), *La scena di Pascal. Politica, filosofia e barocco* (La Città del Sole 2002), *Essere in due. L'operazione del pensiero* (Oedipus edizioni 2003), *Una passione senza misura. L'esercizio della filosofia attraverso la sua storia* (Transeuropa 2007), *Ermeneutica della comunicazione* (Transeuropa 2012), oltre a numerosi saggi sui maggiori esponenti della filosofia classica tedesca e francese.

«Eppure c'è qualcosa, che appartiene alla gioventù, di cui ha bisogno il nostro paese, specialmente nei momenti di crisi. È il senso dell'ora, la percezione che qualcosa di decisivo può accadere proprio adesso. Giovane è infatti colui che possiede il senso dell'imminenza, l'impazienza di chi non vuole aspettare, e infine la sensazione che finalmente tocchi a lui. Tutte le intemperanze, ma anche tutte le opportunità nascono da qui: bisogna sentire che è la volta buona, per darsi una mossa».

ISBN: 978-88-359-9164-9



9 788835 991649

www.editoririuniti.net

€ 25,00