

Della stessa autrice

*La questione morale*

*La questione civile*

**Roberta De Monticelli**

# Sull'idea di rinnovamento

[www.raffaellocortina.it](http://www.raffaellocortina.it)

Copertina  
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-605-0  
© 2013 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2013

Stampato da  
Press Grafica srl, Gravellona Toce (VB)  
per conto di Raffaello Cortina Editore

Ristampe

---

0 1 2 3 4 5  
2013 2014 2015 2016 2017

## Indice

|  |    |
|--|----|
| Premessa. La questione del rinnovamento              | 9  |
| 1. Fondamenti  | 17 |
| 2. Una teoria della banalità                         | 21 |
| 3. La sensibilità e le esigenze dell'opera           | 25 |
| 4. Il macchinario dell'istantaneo                    | 33 |
| 5. La sfida della "intelligenza collettiva": la Rete | 43 |
| 6. L'enigma dell'ontologia sociale                   | 51 |
| 7. L'enigma illustrato                               | 59 |
| 8. Il faccia a faccia e l'appartenenza               | 65 |
| 9. Un mondo nuovo?                                   | 69 |
| 10. Un'idea di catarsi                               | 73 |
| 11. Un'idea di radice: il vero "noi"                 | 87 |
| 12. Postilla conclusiva con annessa preghiera        | 99 |

Non c'è vita etica senza rinnovamento.

EDMUND HUSSERL

Quando in primavera il grigio appassito dei campi fa posto al verde, questo succede perché milioni di impulsi ascendenti dalle radici danno

germogli nuovi. Così anche il rinnovamento nel pensiero, di cui la nostra epoca ha bisogno, non può aver luogo altrimenti che attraverso la forma nuova che i molti daranno alle loro convinzioni e ai loro ideali a partire dalla riflessione sul senso della vita e sul senso del mondo.

ALBERT SCHWEITZER

[ō ] ancora siamo più di qualunque altro popolo vicini a quel punto, che quando si oltrepassa, non è quella civiltà ma barbarie [ō ]. Ma sovenite alla madre vostra ricordandovi degli antenati e guardando ai futuri [ō ] secondando questa beata natura onde il cielo v'ha formati e circondati [ō ] considerando la barbarie che ci sovrasta; avendo pietà di questa bellissima terra, e de' monumenti e delle ceneri de' nostri padri; e finalmente non volendo che la povera patria nostra in tanta miseria, perciò si rimanga senz'aiuto, perché non può essere aiutata fuorché da voi.

GIACOMO LEOPARDI

## Premessa

### La questione del rinnovamento

C'è una parola che sale da tante gole, su tante piazze, da tanti anni: *rinnovamento*.

*Rinnovamento*, parola lucente e tanto difficile da maneggiare con attenzione: ma rinnovamento di che cosa, e rispetto a che cosa? Tanto ambiguo, tanto indeterminato è il senso di questa parola, quanto urgente è capire che cosa veramente vogliamo.

Però a ciascuno il suo mestiere. Progetti normativi . progetti di riforma anche radicale dei contenuti e delle forme della nostra democrazia . non mancano sul mercato. Lo sfondo di questa riflessione è anzi la presenza forte e nuova sulla scena italiana di un movimento che predica e tenta di attuare una graduale trasformazione di sistema della vita politica italiana . e, nelle sue ambizioni, globale: da democrazia rappresentativa a democrazia diretta. Ma non è di questo movimento che ci occuperemo, né del suo programma di rinnovamento civile, il quale, a differenza di quanto sostenuto dalla gran parte dei media, esiste ed è facilmente accessibile e chiaro nelle sue linee fondamentali, benché non privo di incoerenze e oscurità nei dettagli e negli sviluppi. Ed è anche del tutto condivisibile, almeno da chiunque riconosca vincoli etici alla politica, in alcuni suoi nuclei centrali: dalla ricostruzione e difesa della legalità alla moralizzazione delle istituzioni . in particolare quelle della politica, dell'amministrazione, dell'economia, delle professioni . alla difesa dell'ambiente e del patrimonio culturale alla promozione di strumenti di informazione indipendente, di trasparenza, di controllo della cittadinanza sull'esercizio legittimo del potere.<sup>1</sup>

Sono cose assai buone, queste: potremmo chiamarle *contenuti della speranza civile*. Ma non è su di essi che si appunta in questo saggio la nostra attenzione: per fortuna, sono già oggetto del dibattito pubblico, nonostante un desolante panorama dell'informazione, che, secondo quotazioni recenti, situa il nostro Paese, per quanto riguarda la libertà o piuttosto l'indipendenza della stampa e dei media, al settantaquattresimo posto nella classifica mondiale, fra Macedonia e Panama.

C'è un aspetto, però, della novità rappresentata da questo movimento che ci servirà da punto di partenza. Il talento di comici di ogni sorta, grandi e piccoli, ha segnato la cultura popolare italiana degli ultimi trent'anni. Ma che cosa è cultura? Vorrei riproporre qui una definizione di Nicola Chiaromonte, che di comico se ne intendeva, essendo stato un grande critico teatrale. Fu anche filosofo, benché *sui generis* . oltre che lo spiratore, durante gli anni dell'esilio, di alcune delle menti più vivide dell'*intelligencija* europea e americana. E da filosofo Chiaromonte definisce la cultura, in base alla sua *ragion d'essere*: che sarebbe *la verità visuta e partecipata*. E si spiega:

La cultura, infatti, non è il terreno della verità, ma della disputa intorno alla verità.<sup>2</sup>

Il paese della videocrazia non ne ha viste molte, negli ultimi trent'anni, di dispute di questo genere. Eppure ciascuno di noi ha *visso e partecipato* a pensieri . convinzioni di valore, opinioni di fatto . la cui verità, la credesse o no certa, sentiva stargli molto *al cuore*, e tanto più quanto più vivo gli si risvegliava dentro . di fronte alla piena maleodorante dell'impunità, della corruzione e della malversazione, della distruzione di beni e di talenti, della rapina di futuro e di speranza . il desiderio di un po' più di giustizia. Ma quante volte un moto spontaneo, un'azione, una domanda sono ricadute nel nulla di una rassegnazione all'impotenza! Ciascuno, forse, ha rivissuto una delle semplici verità che più profondamente avevano colpito Lev Tolstoj: *la grave*

<sup>1</sup>. R. Caracci, *Il ruggito del Grillo. Cronaca semiseria del comico tribuno*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013. È in realtà molto più di una *cronaca* dell'avventura di Beppe Grillo dai suoi esordi televisivi nel 1977 all'alba delle elezioni del febbraio 2013, che hanno consegnato al Movimento 5 Stelle il voto di un quarto degli italiani. È una riflessione da critico, semiologo, filosofo e storico su una storia che è inscindibilmente di passione civile e di teatralità non avvezza al regime della discussione. Contiene tutto intero il paradosso *tra comicità e verità*, fra scena e fuori scena, spettacolo e antispettacolo, *cabaret e comizio* (ibidem, p. 73). E contiene in Appendice il Programma del Movimento 5 Stelle.

<sup>2</sup>. N. Chiaromonte, *La situazione di massa e i valori nobili*, in V. Giacomini (a cura di), *Il tempo della malafede e altri scritti*, Edizioni dell'Espresso, Roma 2013, p. 50. Al curatore di questa meritoria riedizione di scritti di Chiaromonte (1905-1972) rimprovereremmo soltanto di non aver riportato le date della loro pubblicazione originaria.

dipendenza in cui ci troviamo gli uni rispetto agli altri+. dipendenza che diventa per ciascuno una sorta di destino cieco, come un fatto di natura, una malattia o un terremoto. È ancora Nicola Chiaromonte a farcelo notare. Questa semplice verità rispecchia quella dell'antica formula di Socrate:

L'individuo non può essere giusto in una società ingiusta, la società non può essere giusta se gli individui non sono giusti.<sup>3</sup>

L'oggetto di questo studio è ancora una volta il passaggio dall'uno all'altro segmento di questo circolo vizioso o virtuoso a seconda di come riusciamo o non riusciamo a farlo girare.<sup>4</sup> A ognuno il suo mestiere, dicevamo. La prospettiva filosofica altro non è che la prospettiva di prima persona, cioè lo studio critico e riflessivo del mondo della vita quotidiana, delle sue invarianti e delle sue indefinite possibilità di approfondimento cognitivo, non nella prospettiva delle scienze naturali o sociali (%di terza persona+), ma come appare a chiunque si trovi a vivere %nel terreno della cultura+, cioè %nelle dispute intorno alla verità+. E non c'è altro modo di %viverlo+ e %parteciparlo+ se non %a prima persona+, appunto. La filosofia ci aiuta a diventare più consapevoli e critici nei confronti della nostra esperienza.

Da questo punto di vista, la nostra questione diventa quella dei nessi fra rinnovamento civile di una società e rinnovamento morale di ciascuno. Fra la %speranza civile+ cui abbiamo accennato all'inizio e la speranza che ci tiene in vita come persone . o che ci manca, invece, e ci fa mancare di vita.

Ed ecco ciò che da questa prospettiva si vede. L'aspirazione sincera che ha dato vita a tanti movimenti di società civile sale dal profondo di uno stato d'animo nel quale molti di noi si trovano da troppo tempo. Se un soffio di vento lo increspa e ci fa sentire possibile liberarci da questo stato, ancora più pesante sentiamo il timore che possa richiudersi definitivamente su di noi, come pietra tombale. È uno stato d'animo in cui non è tanto che si disperdi del *proprio* personale valore, piuttosto si dubita che possa avere più valore l'esistenza di *nessuno*. È una forma sorda, che in molti oscilla fra la rassegnazione e un'aspirazione attiva a un po' più di giustizia, che spesso non riesce a trovare una via convincente al pensiero pratico e all'azione comune. Ma che cosa centra questo stato d'animo con la giustizia? Ce lo spiega Kant, in una frase famosa che non si finirebbe mai di commentare:

Se la giustizia scompare, non ha più valore la vita degli uomini sulla terra.

Non si finirebbe di commentarla perché ci rivela una dimensione di ciò che è dovuto agli esseri umani (la giustizia) eccedente la sfera dei bisogni come comunemente intesi: la sfera certamente basilare che chiamiamo dei diritti sociali. Ci sono bisogni, per così dire, %dell'anima+, e contrastano con la giustizia. Abbiamo bisogno di sentire che le nostre vite, e soprattutto quelle dei nostri figli, valgano la pena che costano, cioè abbiano senso. L'ingiustizia è il male principale della vita associata. Alcuni suoi aspetti oggi particolarmente visibili, connessi con la lenta erosione della differenza fra uno Stato e una banda di briganti (rubo l'espressione a Agostino di Ippona), tolgono alle nostre vite non tanto il sostegno materiale, quanto il respiro e il senso.

Come appare, a chi la vive, una vita senza valore?

Guardatevi intorno o dentro. È uno stato depressivo, uno stato di assenza di speranza che, per andare un poco oltre la semplice psicologia, si può descrivere come una forma di *atrofia della nostra mente nella parte essenziale della sua vita*, la sensibilità ai fatti di valore (con la sua ricca, diramata, esatta cognizione del dolore, con la sua incerta trama di esigenze assolute e di congetturali speranze). Finché di questa atrofia, e quindi relativa analgesia, si soffre ancora, si aspira al rinnovamento, e in particolare si risponde da cittadini attivi, si tiene in vita per quanto possibile la democrazia. Quando non se ne soffre più, si è già destituito in sé il soggetto morale, e tanto più il cittadino. La sentinella si è addormentata, la democrazia è pronta a diventare qualcos'altro.

Certo, ogni vita personale, nella sua dimensione privata, ha sempre e dovunque in riserva enormi fatti di valore e disvalore; fatti, comunque, che, nella maggior parte dei casi, impegnano la sensibilità di ciascuno, sottraendola a quella sorta di stato depressivo, simile ad *assenza di speranza* (molto più che a %disperazione+) che per molto tempo, col suo color di topo, o di piombo, ha tinto l'atmosfera della nostra vita associata e comune, al di sotto del teatrino mediatico e delle grida degli imbonitori. Ma ammettiamolo: proprio oggi che qualche brivido, qualche soffio come di primavera ha potuto sfiorare questa superficie color di topo, ci rendiamo conto di quanto pesi la quotidianità della non-speranza anche sulle singole vite, nostre e dei nostri figli.

Non è sorprendente. Stiamo lasciando andare tutto quello che apparteneva a tutti. Siamo *già* in una

<sup>3</sup>. Citato da N. Chiaromonte, %che cosa rimane?+, in V. Giacopini (a cura di), *Il tempo della malafede e altri scritti*, cit., p. 136.

<sup>4</sup>. Come nei due testi, *La questione morale e La questione civile* (entrambi pubblicati da Raffaello Cortina, Milano, rispettivamente nel 2010 e nel 2011), di cui questo vorrebbe essere una sorta di postilla conclusiva.

condizione di quasi-rassegnazione rispetto al nostro destino comune, quello che riguarda la nostra vita associata e la nostra civiltà: lingua, cultura, patrimonio di bellezza, arte e natura, paesaggio e memoria. Non è una rassegnazione matura, però. È fatta essenzialmente di rimozione. Lo sguardo si distoglie per evitare una sofferenza *inutile, priva di sbocco*. e finisce per divenire cieco. Non ci vediamo più. Presi dal nostro stesso star male, non vediamo più come stanno male le cose. Allora il mondo si appiattisce nell'indifferenza, diventa letteralmente *wertfrei*, privo di valore. Niente rileva, tutto annoia o disgusta, sono tutti uguali. È il mondo della banalità. Da cui non si genera altra banalità ma, come la storia del secolo passato ci insegna, altro e più terribile male.

Cercheremo in questo saggio, *direttamente*, di dirimere la *ambiguità* di uno stato così, sospeso fra il tentativo di reagire all'oppressione e l'indifferenza: le sue grandi potenzialità e i suoi grandi pericoli. Così facendo, *indirettamente* ci troveremo a riflettere anche sul nostro presente. che è in realtà il più difficile degli oggetti di riflessione, forse soprattutto per il filosofo, che si dice assomigli alla nottola e giunga sempre sul far della sera. Indirettamente ci ritroveremo fra le mani alcuni aspetti della questione di un'oppressione di democrazia diretta nel nostro sistema politico,<sup>5</sup> per chi volesse approfondirla con gli strumenti molto più specifici che mancano alla filosofia. Lo faremo attraverso l'analisi di alcuni fenomeni che a quella condizione depressiva sono connessi: la banalizzazione del mondo e la completa dissociazione della politica dall'etica, e perfino dalla logica. Fenomeni che proveremo a illustrare anche attraverso ciò che le tragedie europee del secolo passato ci hanno insegnato sul male che minaccia sempre la nostra vita associata. o su uno dei suoi aspetti.

Il vero male non è il male, ma la mescolanza del bene e del male. Ogni rinnovamento morale aspira in primo luogo a distinguere l'uno dall'altro, per difficile che sia, anche in se stessi. Non ha molla più profonda che il disgusto dell'ambiguità, per quanto radicata essa sia nella condizione umana. Questa spinta catara c'è, in ogni movimento che voglia rinnovarci. Sulla soglia di questo saggio vogliamo chiarire che non è contro, ma per la speranza il nostro tentativo di dirimere l'ambiguità possibile. anche in chi di rinnovamento si fa portatore.

# 1

## Fondamenti

A Koppenplatz, al margine di un piccolo spazio verde nel cuore del quartiere Mitte di Berlino, c'è un delizioso angolo con un tavolo e due sedie, che a prima vista sembra un pezzo d'arredo gentilmente fornito dalla municipalità per offrire al cittadino o al turista un invito a sostare, per leggere o scrivere in tutta comodità nel proprio taccuino. E si può essere tentati di accoglierlo, l'invito, e in primo luogo, quindi, di rimettere in piedi una delle due sedie, che giace rovesciata accanto al tavolo. Impossibile. Allora si scopre l'illusione. Non è una cosa da usare, quella sedia rovesciata, è una cosa da contemplare, con tutto l'insieme. È un monumento, o piuttosto un memoriale di passate tragedie, come a Berlino se ne trovano di frequente.

Ma il tentativo fallito di rimettere le cose in ordine è un esempio perfetto del potere motivante che le cose hanno, quando in qualche modo richiedono di essere messe in ordine perché non sono come dovrebbero.

Una richiesta modesta, questa, a prima vista. A prima vista, niente altro che un piccolo disordine nella banalità della nostra vita quotidiana. ogni donna sa quanto faticoso sia lottare ogni giorno per preservare alla casa quel minimo di ordine, quotidianamente sconvolto, che la rende accogliente e funzionale. Siamo assai abituate a queste modeste ma tenaci richieste di ordine domestico che le cose di ogni giorno avanzano: piatti da lavare, letti da rifare ecc. E invece, d'improvviso, l'illusione cade e il tavolo con la sedia rovesciata si rivela per quello che è: un'opera d'arte. E se scomodo questo termine è perché l'effetto è quello che un'opera d'arte dovrebbe produrre: uno squarcio nella banalità quotidiana, una picconata nel letargo del cervello o una brezza di primavera che scioglie il ghiaccio del cuore.

Quello che a prima vista era un vago disordine nella banalità della vita ordinaria si rivela come l'immagine scioccante di *una casa violata*. una semplice immagine della banalità del male. Si è costretti a guardare meglio, e si vede una sequenza di parole incise sul selciato, lungo una cornice quadrata che delimita lo spazio del tavolo e delle due sedie. Sono alcuni versi che portano il nome di Nelly Sachs, la poetessa del destino ebraico. Parlano delle case dove i figli non sono che ospiti precari, e poi di un'altra soglia, violata come da un coltello che ne abbia fatto la soglia fra la vita e la morte. La soglia fra terra e cielo, ritagliata dalle grandi dita delle ciminiere. Le dita, voi / e il corpo di Israele in fumo per il cielo. Il piccolo memoriale di Koppenplatz ci servirà da porta d'entrata in questa breve riflessione sulla banalità del male,

---

<sup>5</sup> Soprattutto sulla base di G. Casaleggio (vedi D. Fo, G. Casaleggio, B. Grillo, *Il grillo canta sempre al tramonto. Dialogo sull'Italia e il Movimento 5 Stelle*, Chiarelettere, Milano 2013), del saggio di G. Costa *Sul canto del grillo. Analisi del libro-intervista Fo-Casaleggio-Grillo sul Movimento 5 Stelle e i suoi scopi* (<<http://www.phenomenologylab.eu/index.php/2013/04/sul-canto-del-grillo/>>) e di numerose conversazioni in Rete.

l'esperienza del valore e la necessità delle catarsi. Una porta che è un fatto semplice come una sedia rovesciata, un fatto che già esemplifica la tesi qui proposta, che riassumo di seguito per comodità del lettore. È composta di due metà inscindibili.

Chiamiamo *valore+*, negativo o positivo, questa intrinseca esigenza che un fatto semplice come una sedia rovesciata manifesta. Allora i valori *hanno posto nel mondo dei fatti*, e non altrove. L'esperienza e la ricerca cognitiva hanno luogo anche nel mondo dei *fatti di valore*, e non soltanto nei mondi dei fatti neutri.

Chiamiamo *sensibilità+* la disposizione con cui cogliamo i fatti di valore. Allora l'esercizio della sensibilità è *l'essenza della vita mentale delle persone*, proprio in quanto tali: è l'essenza di una vita umana, in quanto è personale, in quanto esprime un'identità personale, o una personalità individuale.

Questa doppia tesi comporta due immediate conseguenze, che ci offrono . o almeno così qui si sostiene

una chiave per capire in una prospettiva non sociologica, né economica né politica, ma eminentemente filosofica qualcosa del nostro presente e del nostro recente passato. E forse per aprire un orizzonte di intelligenza sul nostro possibile futuro.

La prima conseguenza riguarda le cose e i fatti, la seconda riguarda noi.

Ecco la prima: *ci sono verità senza fine da scoprire* nel mondo dei fatti di valore, dove la ricerca . come dovunque . o si rinnova ogni giorno o semplicemente non è ricerca, ma dogma o ignoranza. L'atteggiamento corrispondente al dogmatismo valoriale si chiama fanatismo. L'atteggiamento corrispondente all'ignoranza valoriale si chiama indifferenza. Un impegno . ad esempio un impegno civile, ma questo è vero dell'impegno pratico in ogni campo . che sia alternativo al fanatismo senza scadere nell'indifferenza (o nella routine, nel mestiere e nel politichese) nasce sempre e soltanto da una rinnovata scoperta dei fatti di valore: dalla sofferenza, dalla gioia, dal dubbio e, in ultima analisi, dal rinnovamento della mente che questa scoperta porta con sé. Un simile rinnovamento delle coscienze individuali è sempre alla base del rinnovamento civile e politico di una società: *Ogni cosa preziosa poggia sulla prima pietra di un'anima+*, nelle parole di Aldo Capitini. Questo possiamo dire dalla prospettiva filosofica, che è eminentemente la prospettiva di prima persona . comunque appaiano le cose da altre prospettive.

La seconda conseguenza . dicevamo . riguarda noi e il nostro stato presente: solo se non si sottrae a questa quotidiana ricerca, a questa sensata esperienza, a questa *domanda di verità* che è condannata a restare affamata di certe dimostrazioni forse ancor più di tutti gli altri ambiti della conoscenza delle cose umane, la nostra sensibilità potrà sottrarsi allo stato di atrofia che la minaccia, paralizzandola in uno stato di triste analgesia . di indifferenza profonda . per come è andata la vita di ciascuno, per come sta andando la nostra, per il senso che non riusciamo a trovarle, per il silenzio che solo abbiamo da offrire alle domande dei nostri figli, per ciò che abbiamo contribuito a fare dei luoghi in cui viviamo.

Come se una nebbia precludesse la visione dei rilievi e delle voragini di cui è costituito un mondo di fatti di valore. Come se fossimo in troppi a restare ciechi a troppe verità non meno gravi di quella che improvvisamente avevamo scoperto nell'immagine della sedia rovesciata: la casa violata. Ma anche: come se si facessero sentire i primi formicolii dolorosi di un risveglio possibile. Una situazione molto delicata, aperta a esiti opposti. Vale la pena di fermarsi a rifletterci su.

## 2

### Una teoria della banalità

Con questa constatazione abbiamo informalmente introdotto una definizione: per *banalità+* intendiamo l'appiattimento del mondo spogliato di ogni dato di esperienza assiologica e morale.

Questo è forse un piccolo, ma forse utile progresso nella comprensione del male che sempre minaccia la vita associata degli uomini. È l'inizio di una teoria della condizione di operatori di male passivi o attivi, alla quale alcuni scritti di Hannah Arendt hanno imposto un'etichetta famosa, quella della *banalità del male+*. Questa condizione (Arendt non ce lo dice) riguarda la vita della sensibilità . tutta, però, non solo quella sensoriale ma anche quella affettiva, senza la quale, ad esempio, non avremmo potuto cogliere il senso, né quello superficiale né quello profondo, della sedia rovesciata a Koppenplatz. Come allora, a maggior ragione anche oggi il fenomeno della banalità del male ci riguarda *tutti*, senza eccezione.

Certo, quando diciamo *tutta* la sensibilità+intendiamo gran parte di quella che normalmente si chiama *l'intelligenza+*. È chiaro che non si tratta semplicemente dell'intelligenza nel senso dell'*intelligencia*, dell'esercizio pubblico del pensiero e della parola da parte degli *intellettuali+*, in particolare nella sfera dell'informazione e in quella dell'accademia, e che pure allora . al tempo della catastrofe tedesca ed europea . ebbe un ruolo decisivo di sostegno ai totalitarismi, come sempre ha avuto un ruolo a sostegno dei peggiori arbitri di potere, con le poche luminose eccezioni che si conoscono. Non si tratta semplicemente del sempre rinnovato *tradimento dei chierici+*. Per *l'intelligenza+* intendiamo la normale, più o meno sviluppata, più o meno concettualmente e culturalmente attrezzata capacità cognitiva di ciascuno, includendovi,

come ovvio, non solo la capacità di pensiero e di parola, ma anche la sensibilità e dunque la capacità di esperienza.

L'orizzonte di questo saggio è dunque la rinnovata teoria della ragione che è necessaria per rispondere alla questione se sia possibile e come. Dopo e oltre la grande stagione illuministica e il sottile filo che di essa giunge all'oggi, attraverso e oltre le tragedie e le scoperte del secolo scorso. Riproporre al pensiero pratico una fondazione nella ragione o ragionevolezza, una fondazione cognitiva. Alla stagione illuministica ci riconnette quanto abbiamo di meglio in materia di diritto cosmopolitico e di diritto costituzionale, e più in generale di filosofia dei vincoli normativi da riconoscere alla nostra libertà. Alle avventure di conoscenza e di morte del secolo scorso dobbiamo la percezione di quanto necessario sia rigettare la vulgata ancor oggi dominante, e profondamente radicata nelle tradizioni filosofiche, che *oppone senza altra riflessione i giudizi di fatto ai giudizi di valore* e abbandona questi ultimi all'arbitrio degli dèi e dei demoni, delle fedi e dei desideri, dei gusti e delle culture, delle convenzioni sociali vigenti, delle forze efficaci della storia o della volontà degli unti del Signore, delle chiese e dei partiti, e perfino, *faute de mieux*, delle grandi narrazioni e dei piccoli comizi, delle testate dei quotidiani e dei predicatori televisivi. È attraverso *le nostre soggettività* che i giudizi di valore, finiti in tutte queste mani, vengono da noi riassorbiti e ci orientano. Ma la soggettività ha finito per significare, perfino nella mentalità comune, non oggettività. Questione di soggettività, cioè questione di pancia, dicono alcuni, di cuore, dicono altri. Ma sempre, allora, questione di sentimento. E il sentire resta soggettivo e relativo, il sentire non ha accesso a evidenze universalmente condivisibili, il sentire parla di noi e non della realtà, il sentire non ha alcuna apertura alla verità. Lo scetticismo pratico sembra ancora universalmente diffuso, per così dire: dall'estrema destra all'estrema sinistra.

E invece dobbiamo imparare che le questioni di sentimento sono delicate questioni di valore, cui si possono dare risposte tanto più false, inadeguate, imprecise quanto più erronea è la nostra idea dell'immediatezza che contraddistingue l'esperire. Noi tendiamo a confondere l'immediatezza con la rapidità, anzi l'istantaneità nella registrazione del dato. Ma dovremmo piuttosto identificare l'immediatezza con il carattere diretto, la prima persona, che è caratteristico dell'esperire. E la persona dove, quando esperisce?

La caratteristica più importante e ignorata del sentire è come *lentamente* ci si accorga, ci si renda conto di ciò che nella cosa chiama. Il sentire riempie il tempo, nel duplice senso che gli dà pienezza ma anche lo occupa. Il tempo del sentire è tempo di crescita: crescita di *consapevolezza*. Ma ogni crescita è lenta. Una persona cresce in quanto cresce la sua consapevolezza. Possiamo essere coscienti di ciò che abbiamo davanti nel senso di vederlo. E indubbiamente questo vedere è immediato, nel senso di istantaneo, anche se ogni processo di percezione è legato al movimento, all'azione, allo scopo dell'azione. Vediamo prima quello che ci serve, lo vediamo in quanto ci serve. Invece il sentire non è legato all'azione né allo scopo, ma per questo chiede sosta, riempie il tempo vissuto e tipicamente acquieta. Ci fa silenti. In questo sostare, in questa quiete, senza che ci sia volontaria introspezione, cresce anche il senso di sé, di ciò che più conta, di ciò che ci definisce. Cresce, o entra in crisi, che è un altro modo in cui si matura. Non c'è vero sentire, lento rendersi conto del valore che inerisce a un fatto, senza un simultaneo rendersi conto di sé. Per questo Agostino scrisse quella frase tanto nota e tanto fraintesa: *In te ipsum rede. in interiore homine habitat veritas*.

Ma niente è più comune, oggi, di una coscienza senza consapevolezza, di un'esperienza senza profondità, di un vivere senza crescere nella propria identità di persona. Ed è qui che si annida il pericolo più grande.

## 3

### La sensibilità e le esigenze dell'ora

La vita della sensibilità costituisce uno degli enigmi più inesplorati da sempre, nonostante il molto parlare che si fa oggi, nelle scienze cognitive, delle emozioni. Invitare al suo studio è uno degli scopi di questa riflessione, perché è un tema che ci pare cruciale anche rispetto a quelle che, con un'altra espressione classica, possiamo chiamare le esigenze dell'ora. Qui non tenteremo di proseguire il lavoro al cantiere di una teoria della ragione che includa la sensibilità e di una teoria della realtà che includa le qualità di valore e le loro risorse normative. Ci chiederemo soltanto se la grande aspirazione al rinnovamento che sale da anni alla luce del dibattito pubblico non indichi forse una possibilità di cui certo non si occupano i riformatori sociali né i teorici politici, ma che è importante non ignorare.

Da dove sale questa aspirazione? Evidentemente, in ultima analisi, dall'anima (sensibilità) di ciascuno dei molti individui, come i singoli fili d'erba di cui è fatto un prato, che non risplende del suo verde tutto nuovo a primavera, se non perché ciascun filo d'erba è nuovo. Così, è nel profondo di ciascuno che è forse in serbo

qualcosa come una virtù di guarigione, fenomeno non raro nelle vicende di quell'eterna riparatrice di se stessa che è la vita. Di guarigione, appunto, dalla malattia della coscienza senza consapevolezza, dell'esperienza senza valore, della vita senza senso. Un po' come nel verso di Dante:

Tu non se morta, ma se qismarrita,  
Anima nostra che sì ti lamenti [ō ].

Se si dà un'occhiata in Rete, nei blog dei movimenti politici e di opinione o dei singoli blogger, tutto sembra di trovare tranne %morte+, %atrofia del sentire+. In apparenza è vero il contrario. Il linguaggio è più esclamativo e sincopato che nelle più accese discussioni, volano insulti di ogni genere e anzi, qui sembra trasparire una vena creativa nuova, e il grado di *connotazione emotiva* pressoché di ogni frase è pari solo alla quantità di stereotipi, ad esempio i nomignoli e le aggettivazioni fisse, ossessive, con cui si qualificano personaggi politici.

Ma lo sconforto che si può provare, di fronte a molte espressioni di quella nuova chiave della democrazia che molti ci dicono essere la Rete, non viene certo da queste coloriture e da queste stereotipie, che pure corrispondono al tono della voce nelle discussioni e nelle conversazioni orali . come se lurlato, anche qui, dominasse sul parlato, e il monologo sull'ascolto. Ciò che davvero può lasciare perplessi è il grado medio di svampitezza, spensieratezza, diciamo pure stupidità prevalente. Forse accentuato da meccanismi espressivi probabilmente solo innocui, come tutti quegli %h!+e quegli %h!+, quegli esclamativi e risatine, le faccine e così via.

C'è una banalità cupa, plumbea, ipocrita, come fu quella tedesca degli anni Venti o Trenta, giustamente messa alla berlina nelle caricature di Grosz e nella satira di Brecht, e c'è una banalità garrula e sgangherata, beota e turpiloquente, certo . speriamo . meno nefasta, come la nostra di oggi. Se fisiologicamente lurlato che strozza la gola è l'esatto opposto del silenzioso respiro dell'attenzione, se il grado di emotività e di movimento è in genere inversamente proporzionale alla profondità del sentimento, allora un linguaggio sincopato ed esclamativo non denota certamente un'intensificata vita del sentire.

Torniamo allora, con più calma, alle distinzioni introdotte nel paragrafo precedente, ma facciamolo per la via forse più viva, quella della poesia, le cui parole nascono precisamente alla massima profondità di un dato sentimento di valore (o disvalore). Colpisce una cosa, nei versi di Nelly Sachs: la nettezza estrema delle opposizioni, cui sembra corrispondere l'angoscia profonda di fronte al loro azzeramento nella distruzione della lingua:

Popoli della terra  
non distruggete l'universo delle parole  
che uno non intenda *morte*, quando dice *vita*.<sup>6</sup>

Le radici di questo pensiero si possono individuare in una lettera in cui Nelly Sachs discute di un libretto dal titolo *Hitler in noi stessi*, uscito a Zurigo nel 1946, nella quale si parla appunto della %distruzione+ della lingua nella sua degradazione dalla parola (*Wort*) allo slogan (*Parole*). Se, incuriositi dal tremendo titolo, si cerca di saperne di più, si trovano in questo libretto ancora rovente di Max Picard parole profondamente inquietanti:

Solo un uomo che non ha alcuna continuità interiore, che senza nesso [*Zusammenhang*] vive di istante in istante, deve sempre urlare la sua esistenza, per attestare di esserci.<sup>7</sup>

E più specificamente:

Il niente c'era già prima di Hitler, ma non aveva ancora la sua peculiare espressione. Lo hitlerismo diede al niente l'espressione che corrisponde al niente: lurlato. Lurlato, non la lingua, perché il niente non ha lingua.<sup>8</sup>

Qualcosa in noi resiste: no, si può urlare anche per dire qualcosa, si urla quando non c'è più altro mezzo per farsi ascoltare, quando bisogna bucare la cappa dell'ignoranza, della menzogna, della disinformazione. Naturalmente. Non lasciamoci sviare dalle analogie superficiali, come quelle che tanto spesso circolano in Rete, ad esempio, sul risvolto terribile che la retorica del rinnovamento può celare.

<sup>6</sup>. N. Sachs, *Fahrt ins Staublose, Die Gedichte der Nelly Sachs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961, p. 152.

<sup>7</sup>. M. Picard, *Hitler in noi stessi*, tr. it. Rizzoli, Milano 1947 (traduzione nostra; ed. or. *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1946, p. 24).

<sup>8</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 25.

Loro sono morti, e vogliamo vederli tutti nella tomba! Io vedo questa sufficienza borghese nel giudicare il nostro movimento [ō ] mi hanno proposto un'alleanza. Così ragionano! Ancora non hanno capito di avere a che fare con un movimento completamente differente da un partito politico [ō ] noi resisteremo a qualsiasi pressione che ci venga fatta. È un movimento che non può essere fermato [ō ] non capiscono che questo movimento è tenuto insieme da una forza inarrestabile che non può essere distrutta [ō ] noi non siamo un partito, rappresentiamo l'intero popolo, un popolo nuovo [ō ]. (A. Hitler, *Discorso alla nazione*, 1932)

Anzi, qui è necessario mettere a fuoco la differenza nell'analogia. Che certi discorsi li abbia fatti anche Hitler

è certamente parte della devastazione del linguaggio che preparò . fra le altre cose . la vittoria dello hitle-rismo. Il fenomeno colpisce: con il senno di poi sappiamo . esattamente come dice Nelly Sachs . che Hitler parlava di rinnovamento proprio mentre lanciava le sue orde alla distruzione sistematica di ciò che, soltanto, può portare cose nuove al mondo: la libertà degli individui. Era dunque vero in quel caso, ma non è vero per forza che chiunque dica *vita*+intenda *morte*+, solo perché lo dice a voce troppo alta, anzi strozzata, perché grida. No, non era questo il punto.

Era un altro il punto che, senza che ce ne rendessimo conto, ci aveva colpito in quel verso:

[ō ] non distruggete l'universo delle parole [ō ].

Era la parola *universo*+. *Weltall*. In che senso le parole di una lingua costituiscono un *universo*+. È qui che Nelly Sachs *risponde*+a Picard. La parola che compare più spesso nel libretto di Picard è *Zusammenhang*. Un'occorrenza è anche nella prima citazione sull'uomo senza continuità interiore. Vale *connessione*+, *relazione*+, *struttura*+, *contesto*+, *unità*+, *intero*-ō

C'è struttura nella lingua, perché nella lingua deve giungere a espressione la verità, e la verità è ciò che ha legge, che ha struttura. La verità ha bisogno, per poter esprimere la propria essenza, di ciò che nella lingua ha costanza, struttura, legge.<sup>9</sup>

Altrimenti detto: anche se cosa sia vero, cosa falso, non dipende da noi, dipende però da noi usare le parole di una lingua in modo che *possano* esprimere proposizioni vere o false. La prima condizione per questo è che siano rispettati i vincoli logici, semantici, pragmatici, senza i quali, insieme con la possibile verità o falsità delle proposizioni, scompare il loro senso. Ricordiamoci che il più forte argomento contro la tesi per cui non c'è alcuna verità è che proferire questa tesi equivale ad affermare che la tesi è vera. E non appena noi rigettiamo questo vincolo pragmatico, per il quale fare affermazioni conta come espressione del crederle vere (il vincolo sul quale si basa la stessa possibilità di ingannare chi ascolta mentendo), allora non è più soltanto la menzogna volontaria a minacciare ogni comunicazione. Molto peggio, è l'illimitato nonsenso dell'indifferenza a minacciare una lingua, in modo che uno *intenda morte*, quando dice *vita*+. Chi pensa che la verità non esista svuota del suo senso qualunque dialogo. La logica lo coglie in contraddizione, e lui potrà sempre dire: tanto peggio per la logica. *Addio alla verità*+. e tanti saluti a Goebbels. La neolingua è pronta: *la guerra è pace*+, *la libertà è schiavitù*+, *l'ignoranza è forza*+. E, naturalmente, *l'illegalità è legge*.

Non abbiamo perduto il nostro filo, la fenomenologia della banalità. C'è una cosa che Max Picard, armato di questa forte nozione di *Zusammenhang* . di *ordine*, infine . , vide distrutta insieme con il linguaggio ridotto a continuo urlo di slogan. È l'ordine interiore degli uomini che avevano uno Hitler in se stessi, e uno Hitler

sostennero. A volte Picard, invece di *uno Hitler*+, dice *in vuoto*+

Questo è l'uomo la cui interiorità è completamente priva di struttura [*ganz und gar unzusammenhängend*].<sup>10</sup>

È l'uomo che abbiamo già incontrato sopra, quello che *vive* di istante in istante, [che] deve sempre urlare la sua esistenza, per attestare di esserci+

Ma questa assenza di concatenazione fra gli istanti, di nesso fra i vissuti, di senso dell'esperire, come c'entra con la più innocua fenomenologia della banalità da cui abbiamo preso le mosse? Ecco, Picard ci aiuta a compiere un piccolo progresso teorico: ciò che *a parte objecti* è la piattezza del mondo veduto per scatti di istantanee, in una sequela sconnessa di piani senza profondità assiologica, *a parte subjecti* è *Zusammenhanglosigkeit* . dispersione, incoerenza, discontinuità di percezioni e di emozioni. Dove non c'è tempo per il lento *rendersi conto*+, di ciò che la cosa *chiedeva*+, dove la sedia rovesciata al massimo si prova a rialzarla, ma non si *contempla*+la vita violata di cui parla; dove non c'è pienezza di sentire che accresca la consapevolezza e dia vere ragioni al fare . là non c'è nesso di motivazioni, concatenazione di

<sup>9</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 80.

<sup>10</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 33.



sentire e volere, di volere e agire. Non c'è crescita del pensiero, non c'è uso strutturato del linguaggio. Là non c'è crescita della persona che esperisce. Là tutto si scarica rapidamente in quattro stereotipie o due chat.

## 4

### Il macchinario dell'istantaneo

Picard ha una folgorante espressione per tutto questo: il macchinario dell'istantaneo (*Die Machinerie des Augenblickhaft*),<sup>11</sup> che è posta la vita al di là del bene e del male. impedendole appunto di essere sensata esperienza dei fatti di valore e costante riserva di risorse normative. E rivediamo sulle sue pagine la vita insensata di continuo movimento, di azione pura e cieca, l'orrenda frenesia di marionette che tanti film sugli anni Trenta hanno immortalato, dove le parole bene e male si sprecano come spauracchi, parole urlate appunto, fatte solo per spaventare o per aggregare.

Hitler seppe meglio di ogni altro che oggi non c'è più tempo e durata e sviluppo nel tempo: egli operò soltanto con l'istantaneo, così che l'uomo non arrivò più a distinguere il bene dal male.

Per carità, non confondiamo quella incarnazione sociale e politica del macchinario dell'istantaneo che è un totalitarismo, o la sua prefigurazione, con il funzionamento forse sempre ben oliato del macchinario che è la vita sociale stessa quando restiamo alla sua brulicante superficie. Ma la Rete stessa, con tutte le sue meravigliose potenzialità, non è forse anche un macchinario dell'istantaneo capace di irretirci per ore, senza che alle sue nuove di dati che ampliano indefinitamente l'estensione dell'informazione e della coscienza corrisponda alcuna crescita della consapevolezza, e con essa della configurazione interiore della persona. della sua unità, della sua prospettiva sull'universo?

Se così fosse, grande sarebbe il rischio: che fosse normale non crescere più, cioè non familiarizzarsi più con un proprio intimo stile di sviluppo, una specie di destinazione personale nella geografia assiologica del mondo, un proprio formarsi alle cose che stanno più a cuore, un *ethos*. un ordine del cuore. Che fosse normale non divenire più monadi, ma atomi. cose viventi senza interna differenziazione, ricchezza, struttura. E allora seguiamo ancora per un attimo questa analisi portata al limite, questa fenomenologia della massificazione, per vedere come andò a finire, quando le circostanze permisero al rischio di diventare incubo vero.

Ciò che è massificato [*das Massenhafte*] non ha bisogno di tempo per crescere, solo di spazio [ō]. Là non c'è alcun limite, perché non c'è forma, e questa è anche la cosa impressionante di una metropoli o di una fabbrica, che è come se non fosse mai finita, come se fosse sempre in atto di occupare tutto lo spazio.<sup>12</sup>

Qui siamo veramente al limite dell'utilità di questa analisi, eppure è un limite istruttivo nel suo orrore: senza sviluppo, niente si individua; senza forma, niente si differenzia, nessuna vita si impersona. La *Gleichschaltung*. il livellamento, la distruzione criminosa della diversità. Era già là, conclude Picard.

E anche noi ci congediamo da lui: ma non possiamo rimuovere l'immagine che quell'occupazione senza limite dello spazio oggi evoca in un italiano, rapinato di quel respiro dell'anima che è il libero spazio del paesaggio. Privato con rapace violenza del fondo ereditario che poteva, che doveva nutrire la sua crescita, dare radice e profondità alla sua identità umana. Con lo spazio ridotto in questo modo, avremo ancora tempo per diventare più decenti? L'annichilazione dell'umanità in noi non si produce soltanto con i metodi hitleriani, che alla fine distruggono anche se stessi. Può bastare il veleno dell'indifferenza cinica a ogni vincolo di verità e giustizia, somministrato in dosi quotidiane: e da questo avvelenamento che ci fa vivere indefinitamente lo stato di morte non c'è apocalissi che ci possa salvare. Non c'è più rinascita.

Abbiamo cercato di fissare qualche elemento invariante della banalizzazione del mondo, nei suoi riflessi sulla vita dei soggetti, non di tracciare vaghe, assurde analogie. Ma ora l'elemento principale. la coscienza assiologicamente destrutturata, senza crescita di consapevolezza, la coscienza iperemotiva e iposensibile. deve essere concepito con più esattezza.

Senza alcun dubbio l'esperienza recettiva del sentire, che è quasi sempre un momento, un aspetto parziale di un vissuto la cui base è una semplice percezione esterna. come la nostra della sedia rovesciata. , ha tratti specifici abbastanza precisi. Indubbiamente sensibilità affettiva e sensibilità sensoriale

---

<sup>11</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 38.

<sup>12</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 40.

condividono un aspetto importante: sono modi della cognizione diretta, intuitiva, della realtà. E la loro immediatezza non va intesa come istantaneità. Esigono tempo. La percezione esterna in tutti i suoi modi è intimamente legata al movimento e all'azione; ogni avventura della percezione è in definitiva un viaggio di esplorazione. Consumano tempo perché il dato è sempre solo parzialmente dato e sempre ulteriore rispetto alla parte già data; perché, come già sapeva Leibniz, qualunque cosa degna del nome di realtà è una fonte infinita di informazione. Solo gradualmente vediamo lati della cosa prima non a fuoco, e questo è vero anche degli aspetti di valore/disvalore. Ma i modi di dati caratteristici si lasciano distinguere. Una via per cominciare a farlo è prendere spunto dalle espressioni. Noi abbiamo usato in precedenza l'espressione rendersi conto: può benissimo applicarsi al graduale processo di scoperta nell'esplorazione visiva o multisensoriale di un ambiente. Ma esprime qualcosa di più caratteristico quando si riferisce a un *incremento di consapevolezza di valore*. Per questo, ad esempio, il tedesco ha un verbo come *innewerden*, che letteralmente dice il farsi interiore, il farsi proprio, di una scoperta assiologica che, attraverso una caratteristica risposta di consenso o di rigetto, diventa un modo di sentire abituale, una *Gesinnung*, una convinzione possiamo dire, ma non ogni modo di sentire abituale è già tradotto in un contenuto verbale, in una formulabile credenza.

Codesto solo oggi possiamo dirti,  
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

Come Montale lascia intendere, un modo di sentire è da subito una base di motivazione del volere e un pezzo di ciò che siamo, o che siamo divenuti.

Noi non formuliamo spesso in proposizioni le nostre convinzioni, anche perché sono soggette a diversi tipi di mutamento. C'è il mutare che corrisponde a un approfondimento: la valutazione di un determinato stato di cose cambia, ma in questi casi, se facciamo attenzione a ciò che accade in noi, dobbiamo ammettere che il cambiamento non ci sembra per nulla riguardare il fatto di valore, il bene o il male o l'intreccio di bene e male in questione, ma appunto la nostra valutazione. Se con l'aiuto di buone introduzioni all'ascolto impariamo ad apprezzare senza più noia, poniamo, una fuga di Bach, questo mutamento ci appare come un accrescimento di consapevolezza e una maturazione della nostra sensibilità, non certo come una prova della soggettività di tutte le valutazioni: e viene da chiedersi quale vita interiore debbano avere i sostenitori del relativismo assiologico universale, gli scettici puri. Lo stesso vale se approfondiamo le implicazioni assiologiche possibili di una sedia rovesciata.

C'è un'espressione in tedesco, *Widerfahrnis*, che dice assai bene quello che accade quando il tempo viene riempito da un sentire che è scoperta di valore (l'ascolto musicale può indubbiamente essere un esempio per eccellenza, ma noi ci riferiamo ora anche e soprattutto a ciò che si incontra nel mondo della vita quotidiana: paesaggi, persone, eventi, azioni). Questo sentire ne fa un tempo pieno, un tempo misteriosamente quieto anche dove il sentire è doloroso, a volte ne fa proprio un tempo felice. In inglese, ci fanno notare, questa espressione potrebbe parafrasarsi come un'esperienza in cui qualcosa *sails into us*:<sup>13</sup> letteralmente, *Widerfahren* corrisponde all'italiano venire incontro, e anche al significato letterale dell'inglese *occurrence*, da *ob-* *curre*, correrci incontro appunto; ma è più fedele a ciò che intendiamo nei casi descritti dire che qualcosa non ci viene semplicemente incontro, ma quasi aleggia entro di noi, o addirittura entra a vele spiegate in noi come in un porto.

Confrontiamo ora questa esperienza di accrescimento, di consapevolezza e di crescita personale con un fenomeno di per sé, in definitiva, simpatico, una risorsa pragmatica veramente nuova del linguaggio come i clic di approvazione (*Mi piace*) su Facebook, ad esempio. Un clic può essere l'espressione comunicativa dell'approvazione: e posso comunicare rapidamente in questo modo anche che sono d'accordo a un livello profondo del *consentire*. un testo, un'immagine, un buon ragionamento possono avere ampliato e approfondito la mia consapevolezza valoriale in un modo del tutto corrispondente all'esperienza descritta sopra. Possono anzi essere stati per me un richiamo alla *serietà* dell'esperienza morale, magari la scoperta di un lato dell'*ingiustizia* che finora mi era sfuggito.

Oppure un clic può essere il dente di un ingranaggio nel macchinario dell'istante. Può essere uno degli innumerevoli clic di cui è fatta una giornata *banale*. Può essere un istante nel flusso degli stati mentali, in questa successione priva di concatenazione e di senso che molta filosofia contemporanea della mente ci presenta come la vita mentale *tout court*, e che a noi sembra invece la sua patologia. La sua *Zusammenhanglosigkeit*. dispersione, incoerenza, discontinuità di percezioni ed emozioni. Un punto nella successione illimitata dei sì e dei no automatici che gli slogan tendono a produrre, un punto in più in una massa aggregata di consensi istantanei. Un altro istante di una vita che non cresce in consapevolezza, che non

<sup>13</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague 1982, p. 326.

fa *propria* alcuna convinzione, che non si individua . che non trova la via e la legge della propria libertà.

Già, perché spesso sfugge un punto, quando, come oggi avviene, si cita lo scritto di Simone Weil sui partiti. Questi sono senz'altro . scrive Weil . «macchine per l'aggregazione del consenso». Senonché, appunto, non c'è più bisogno che un partito sia tecnicamente tale per funzionare come una simile *macchina*. L'opposizione non è fra partito e non partito, ma fra consenso *senza* e *con* verifica personale, consapevolezza e libertà; dunque, senza e con *rinnovata* e approfondita verifica, ogni volta, senza o con conseguente libertà di dissenso, senza o con *vincolo di appartenenza*. Simone Weil, del resto, non se la prende con il tentativo, quale che sia, di creare intenzionalità sociale: la sua intera vita fu forse spesa nel perseguimento di questo obiettivo, anche se non poteva certamente immaginare l'innovazione probabilmente davvero epocale nel modo in cui l'intenzionalità sociale si costituisce oggi . la Rete.

Simone Weil constata semplicemente l'incompatibilità di due compiti, che un moderno partito, invece, vuole arrogarsi insieme: aggregare consenso e cercare verità.

Le tesi su cui poggia il pensiero dei filosofi sono, nella loro semplicità e profondità, le più difficili da vedere. È certo più facile sbattere in faccia al democratico benpensante il cosiddetto *Manifesto per l'abolizione dei partiti politici*, uscito solo postumo con questo titolo.<sup>14</sup> Quel testo fa parte dei materiali preparatori dell'ultima grande opera di Simone Weil, *La prima radice*, scritta a Londra nell'anno della morte, nelle cui pagine si ritrova come una delle esemplificazioni più eclatanti dell'enigma del *gros animal* (traduzione dell'equivalente greco che Platone usa per riferirsi precisamente alla massa acefala e pronta ad acclamare il demagogo).

Si cita dunque Simone Weil, ma stranamente non si fa attenzione alla scarsa considerazione in cui Weil tiene la cosiddetta «intelligenza collettiva»,<sup>15</sup> quando non sia un altro modo di dire *attenzione condivisa* (una facoltà, invece, eminentemente solo umana, inaccessibile anche ai più intelligenti fra gli scimmioni) e *libero confronto cognitivo*, vale a dire dialogo o discussione, confronto di informazioni e ragioni. Del resto, dire scarsa considerazione è dir poco. Simone Weil è più drastica:

Le collettività non pensano affatto.

E ancora (ma si potrebbero raccogliere decine e decine di citazioni del genere):

L'intelligenza è la cosa specificamente, rigorosamente individuale [ō]. La funzione propria all'intelligenza esige una libertà totale, che implica il diritto di negare tutto, e il rigetto di ogni dominazione [ō]. Dovunque essa sia a disagio, c'è una collettività oppressiva, o più di una.<sup>16</sup>

Ne risulta che il sociale è irriducibilmente il dominio del diavolo. La carne spinge a dire *io* e il diavolo spinge a dire *noi*, oppure a dire, come i dittatori, *io* con un significato collettivo.<sup>17</sup>

L'intelligenza è vinta quando l'espressione del pensiero è preceduta, implicitamente o esplicitamente, dalla parola «noi».<sup>18</sup>

## 5

### La sfida dell'intelligenza collettiva: la Rete

Queste proposizioni, proprio nel loro contenuto sorprendente e, direi, sconcertante, puntano il dito sull'enigma che più a fondo sfida il nostro pensiero quando ci troviamo di fronte ai movimenti di opinione, alle azioni popolari, alle rivolte e alle immani passività che fanno la storia. O anche soltanto all'equilibrio di quotidiana cooperazione e quotidiani conflitti di cui è fatta la vita delle nostre società. Lo chiameremo, con espressione venuta in uso in un'epoca posteriore, *l'enigma dell'ontologia sociale*. Un collettivo di persone umane è . può essere .

<sup>14</sup>. Pubblicato originariamente nel 1950 in Francia (dalla rivista *La Table Ronde*, numero 26), è stato riproposto in questi anni in traduzione italiana da numerosi editori (Eleuteria, Castelvecchi, Feltrinelli); dopo la sua segnalazione nel blog di Grillo, si trova facilmente on line.

<sup>15</sup>. A differenza di G. Casaleggio: vedi D. Fo, G. Casaleggio, B. Grillo, *Il grillo canta sempre al tramonto*, cit., pp. 68 sgg.

<sup>16</sup>. S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, a cura di G. Gaeta, tr. it. SE, Milano 1990, p. 56.

<sup>17</sup>. S. Weil, *Lettera di Dio*, a cura di M.C. Sala, tr. it. Adelphi, Milano 2008 (traduzione nostra; ed. or. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1985, Seconda lettera al Père Perrin, p. 25).

<sup>18</sup>. *Ibidem*, ed. or. p. 34.

un soggetto? Questo «noi» può veramente esprimere un'intenzionalità collettiva, condivisa? Può impegnare coloro che, in certe circostanze, la pronunciano allo stesso modo in cui il pronome di prima persona impegna chi lo pronuncia negli atti in cui lo pronuncia, come le decisioni, le dichiarazioni, le promesse? E se sì, come mai questo dubbio, in cui sentiamo radicarsi confusamente tutta l'incomprensibilità della storia umana? E se no, come mai si può arrivare a sacrificare la propria vita per uno di questi «noi»?

In una recente pubblicazione, quello che viene identificato come il «guru» del movimento che, nelle elezioni del febbraio 2013, ha rinnovato il volto del Parlamento con i voti di un quarto degli italiani, ha scritto:

Entriamo veramente nella fantascienza [6]. Quello che può fare l'intelligenza collettiva è straordinario! Se mettiamo a fattor comune centinaia di migliaia di cervelli, il risultato può essere eccezionale, ma ora non lo sappiamo ancora.<sup>19</sup>

Percepriamo in queste parole una sfida che va accolta, chiarita nel suo significato e nelle sue implicazioni anche per quanto riguarda la tesi che sia oggi possibile introdurre forti elementi di democrazia diretta nei moderni sistemi di democrazia rappresentativa, se non addirittura passare dall'una all'altra, ritornare alla piazza ateniese attraverso il *détour* di tutta la storia e l'invenzione di Internet.

Casaleggio parla di «condivisione dell'informazione». e questo è un punto importante per chi, come noi, crede che il pensiero pratico sia un aspetto del pensiero cognitivo. Una comunità di persone che condivide informazione e discute è qualcosa di completamente diverso da un «noi» risultante da una aggregazione del «consenso». Assomiglia di più a una comunità di ricerca che a un soggetto collettivo di decisioni, a un «soggetto politico».

Ma, naturalmente, urge chiarire e approfondire questa distinzione. Infatti l'equivoco è subito lì, incombente. Nella risposta di quel grande uomo di teatro che è Dario Fo:

Sull'intelligenza collettiva mi trovate completamente entusiasta.<sup>20</sup>

A proposito di teatro, sfruttiamo una volta ancora un filo conduttore di questo saggio: il confronto fra il nostro mondo e il mondo tramontato delle tragedie del Novecento. L'aspetto più nobile di quello che certamente ha in mente Fo lo si ritrova nella scritta commovente che campeggia sulla parete sovrastante il botteghino dei biglietti nel teatro più famoso di Berlino, il Berliner Ensemble. Risale al momento in cui la compagnia di Brecht, nel 1949, si insediò nel vecchio Theater am Schiffbauerdamm:

QUI IL TEATRO SI FACEVA PER VOI FRA LE ROVINE.  
ORA SI FA IN UNA BELLA CASA, E NON SOLO PER INTRATTENERVI.  
DA VOI E DA NOI NASCE UN PACIFICO NOI  
PERCHÉ QUESTA CASA E MOLTE ALTRE RESTINO IN PIEDI!

Il cuore dei pensieri più generosi e dell'intelligenza più beffarda, della migliore satira e della più feroce comicità che la vecchia Europa abbia prodotto . ma anche della più rigorosa ed emozionante arte scenica e musicale del Novecento, diciamolo . batte ancora lì, in quel teatro, in mezzo alla Berlino postmoderna. Eppure, fuori da quel teatro, nell'ex Berlino Est, non divenne tragedia tutto intorno, sotto la coltre di quella «pace» che purtroppo tale non fu per quarant'anni ancora, la forzosa rinuncia alle libertà degli «noi» chiusi dentro quel «noi» come dentro il muro sanguinoso che spaccò Berlino?

Vale dunque la pena di approfondire la possibile *ambiguità del concetto di intelligenza collettiva*. In che senso si può addirittura sostenere, come Simone Weil, che non esiste? E non è un tema minore nel pensiero weiliano. Spesso torna nelle sue pagine questa constatazione lampante: neppure una sola operazione di pensiero può essere divisa fra due menti. Neppure una somma elementare può essere calcolata un po' per uno.

Un soggetto intenzionale, un soggetto capace di azione volontaria e ragionevole, è senza dubbio, nel senso lato di «pensare», un soggetto capace di pensiero, ma inoltre . cosa che la filosofia antica, moderna e contemporanea (quest'ultima in misura ancora maggiore) sembra aver sempre incredibilmente ignorato, quasi fosse il punto cieco del suo campo visivo . è un soggetto capace di pensiero *intelligente*, cioè sensibile alle circostanze. Ora la questione è: c'è un «soggetto intelligente» plurale? Davvero l'intelligenza è sconfitta quando è preceduta dalla paroletta «noi»? Davvero non esiste intelligenza collettiva?

Nel prossimo paragrafo cercheremo di proseguire il lavoro contro l'ambiguità, ovvero il lavoro della distinzione. Concludiamo dunque il discorso sui risultati provvisori del confronto, dal punto di vista della prima persona, fra due «mondi della banalità» lontani come il passato tragico dell'Europa e il nostro presente.

<sup>19</sup> D. Fo, G. Casaleggio, B. Grillo, *Il grillo canta sempre al tramonto*, cit., p. 68.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 70.

Non è l'urlo che, di per sé, necessariamente, rappresenta un indizio della banalità. al contrario, l'urlo può essere l'ultimo mezzo per riscuoterci dalla banalità come atrofia della sensibilità ai fatti di valore. È bene se l'urlo costringe a guardare, lacera le complicità nel mondo dell'informazione e dei media che hanno condotto alla scomparsa dei fatti dallo spazio delle ragioni e del dibattito pubblico, svuotando così di contenuto la nostra democrazia. È bene che sia finalmente (ma solo in parte) arrivata alle orecchie del dibattito pubblico. cioè all'attenzione dei media e forse delle agende politiche.

tutta l'infamia di governi che legiferano nell'interesse personale dei governanti; amministrazioni che divorano i propri territori, ammazzano l'economia con la corruzione, svendono legalità e risorse pubbliche in cambio di consenso; lo spettacolo di partiti trasformati in macchine d'affari e clientele quando non in associazioni a delinquere; la tragedia della diffusione geografica e mentale delle mafie, della loro irriducibile infiltrazione nella politica e nei consigli d'amministrazione dell'economia; l'incompetenza di una classe politica che ha per quarant'anni consentito che grandi pezzi di industria pesante non si adeguassero alle regole per la tutela della salute e dei territori; il futuro desolato che sembra attendere i nostri figli.

Non indulgiamo dunque a infondate analogie fra l'urlo del comico e quello dell'ombianchino.

Ma se la domanda di rinnovamento che sale come da una terra devastata non si fa domanda di verità prima che ricerca di consenso, allora l'eventuale realizzazione dei programmi minimo o massimo. recentemente proposti. di introduzione di elementi di democrazia diretta<sup>21</sup> non sarà una vera, risolutiva alternativa al ripristino della normalità ingiusta e illegale cui eravamo abituati. Una domanda di verità, però, è seria quando impegna la vita degli individui, e la cambia. almeno nel senso del mutamento di proporzione fra emotività e sensibilità, fra profondità e superficie, fra banalità e crescita personale. Rinnovamento è questo o non è niente. come un prato non è niente senza i fili d'erba sempre nuovi.

Qui si dovrebbe capire meglio perché all'inizio di questo saggio abbiamo parlato del paradosso comico che potrebbe celare un risvolto tragico. Lasciamo pur perdere la fanghiglia della contingenza, che può tradire il senso di un'azione nella storia (come, ad esempio, gli eccessi che sfuggivano spesso al comico tribuno durante la sua ultima campagna elettorale, e anche l'effetto televisivo che, lo volesse o no, moltiplicava all'infinito, ma fuori della logica di uno spettacolo, il profluvio delle sue battute sottratte a ogni contraddittorio). Andiamo all'essenziale, cioè all'estetica (l'estetica è il paradigma stesso della disciplina dei valori e della sensibilità intelligente). Nessuno dubita che il registro della comicità, e della satira in particolare, possa felicemente essere basso, anzi che l'effetto comico risulti proprio, molto spesso, dal contrasto fra il contenuto morale e civile della denuncia. alto, se mostra che le cose non vanno come dovrebbero. e il suo frequente far leva sulle parti basse degli spettatori. Semmai si potrebbe a rigore osservare che non è necessariamente il registro basso il marchio del comico, bensì qualcosa che suscita il sentimento del contrario (Pirandello), un qualche tipo di scarto sorprendente e improvviso: da questo punto di vista, nel nostro Paese, dove la parte comica è la più florida che ci sia, si possono indicare veri maestri di altri tipi di scarto, ad esempio lo scarto delle variazioni minime che fanno di espressioni banali pensieri sorprendenti, come quello di aprire un varco alla mente, costretta nell'angustia degli stereotipi da talk show, offrendole un voto di vastità, o altri giochi e scarti di senso che inducono alla sosta e alla riflessione.<sup>22</sup> Quello che c'è di paradossale, invece, in un altro senso, capace di virare al tragico, è un aspetto del comico che già Bergson riteneva essenziale alla sua natura: il riso che esso suscita è il fragoroso esplodere o il contagioso fluire dell'istinto sociale in noi.<sup>23</sup> È la correzione. scrive Bergson, pensando evidentemente soprattutto alla satira. di ciò che non è come dovrebbe attraverso un meccanismo di complicità ben noto agli oratori, per il quale ridicolizzare l'avversario è più efficace che confutarlo (una risata vi seppellirà). Unito all'altra caratteristica essenziale del riso, il sollievo, la momentanea liberazione dal peso e dalla serietà dell'impegno, il comico può trasformare una platea di persone temporaneamente sollevate dal peso di se stesse in un collettivo unanime: come un sol uomo. Illustra il punto un gran colpo di teatro del comico-tribuno, uno dei suoi più belli: il fraghetto in un canotto da bambino, sorretto e spinto da una folla dove ciascuno conta per uno (questo è il punto più stabile, categorico del Movimento), sì. ma provvisoriamente non si distingue più dalle altre gocce di un mare.<sup>24</sup> Abolita ora la distinzione fra il teatro e la piazza, fra lo spettacolo e il comizio, quel consenso unanime non è più il fermento del pensiero che continua fuori, come volevano i teorici del teatro politico. Perché la piazza è già lo spazio dell'azione, o magari della discussione. Ma lo spettacolo, la discussione o il contraddittorio non li tollera senza morirne. Abolite la distanza fra la contem-

---

<sup>21</sup>. *Ibidem, passim.*

<sup>22</sup>. Un esempio in contrario, oggi, è la comicità filosofica di Alessandro Bergonzoni, i cui colpi di scena semantici fanno ridere il cervello, come un critico teatrale, Anna Bandettini di *Repubblica*, ha giustamente osservato.

<sup>23</sup>. H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di F. Stella, tr. it. Rizzoli, Milano 1961 (traduzione nostra; ed. or. *Le rire*, PUF, Paris 1940).

<sup>24</sup>. Vedi R. Caracci, *Il ruggito del Grillo*, cit., p. 237.

plazione e lazione, fra lo spettacolo e la piazza, e vedrete la risata collettiva diventare simile al fenomeno sociale più inquietante che ci sia: la complicità del gruppo senza volto contro l'isolato, il fenomeno del capro espiatorio. Senza arrivare a questo estremo, troverete per via fenomeni che abbiamo già incontrato nell'analisi di un passato tragico: la riduzione del tormentone comico a cliché, del nomignolo a stereotipo, della parola a slogan, dell'articolazione logica a profluvio associativo, della modulazione vocale a urlo continuo.

Anche le risorse comiche non andrebbero dissipate, se da sempre il riso può allearsi con l'intelligenza. Il riso, o perlomeno il sorriso, potrebbe aiutarci al buon uso dell'indignazione. Abbiamo vissuto indignazione a carrette, infatti. Ma l'indignazione di rado resta tale, cioè *cognizione* dolorosa. Cioè sofferenza articolata e lucida, logica. Sentire tanto più ordinato quanto più lacerante. Sensibilità tanto più capace di approfondimento quanto meno scaricata nel movimento, nell'emozionalità. Se ciò che nasce come indignazione si scarica nell'urlo, lo sfascio produce solo ulteriore urlo (poco importa se nelle pubbliche piazze o sotto i riflettori dei talk show televisivi). Oppure produce sfascio, senza per questo esaurirsi, perché naturalmente produce solo ulteriore sfascio. E a poco a poco l'indignazione vira completamente in rancore, e dal fondo riemerge il contrario della retta indignazione: il risentimento. Così sono nati i mostri. I duci. Non sappiamo cosa potrebbe nascerne in futuro.

## 6

### L'enigma dell'ontologia sociale

C'è indubbiamente una forma specificamente nostra di banalità del male, di *Durcheinander*, cioè di mescolanza del bene e del male, nella sequela senza connessione degli istanti di cui parlavamo sulla traccia di Max Picard e di Nelly Sachs, e all'analisi di questa forma italiana non ci potremo sottrarre (vedi *infra*, il capitolo 10: *Un'idea di catarsi*). Già a prima vista ne distinguiamo la fisionomia, immortalata dalle nostre maschere, ricorrente negli stereotipi: è la forma che più di ogni altra coniuga l'iperemozionalità con l'iposensibilità. La caciara con l'appiattimento di consapevolezza valoriale. Ma sempre, quando si prova ad andare alla radice delle cose, si trovano anche gli aspetti invariati, i più profondi.

Quello che nell'analisi del passato tedesco ci aveva colpito era l'immenso rischio della massa senza le persone, senza la loro individuata umanità, la loro autonomia. E la faccia italiana di questo rischio mostra da sempre l'aspetto arlecchinesco della servitù interiore che va al potere e diffonde servitù, a livelli sempre più indecenti di bassezza. Ma infine, quello che, con poche eccezioni, è sempre esistito, e sotto ogni cielo, è il *fenomeno della virtuale sparizione del volto dei singoli nel collettivo*, il fenomeno dell'incredibile solubilità della coscienza personale sotto la forza della pressione sociale. E alla latitanza della coscienza personale è legato un altro fenomeno ricorrente: quello della scomparsa dei fatti di valore, delle verità particolari che altro luogo non hanno se non la testimonianza dei singoli. Nella sua forma a noi più nota, questa scomparsa dei fatti e dell'io, insieme, prende il nome di *omertà*.

Questo fenomeno è sempre esistito. Lo abbiamo chiamato *l'enigma dell'ontologia sociale* per evocare una scienza filosofica che fatica a costituirsi. crediamo. perché bloccata proprio sull'impenetrabilità della natura del *consenso* che regge quel potere senza esercizio del quale nessun collettivo può costituirsi. Nel suo aspetto più macroscopico, l'enigma verte sulla natura del consenso al potere *politico*, quello *legittimo* come quello *illegittimo* (che nelle nostre democrazie dovrebbe coincidere con il potere *illegale* o non giuridicamente normato, anche se vediamo tutti l'enorme discrepanza oggi esistente fra potere reale e potere legale, una discrepanza che sembra crescere in proporzione al numero delle leggi *ad hoc* e alla perdita di razionalità del sistema giuridico).

È un enigma che ci portiamo dietro, irrisolto, dai tempi di Platone. È quello che viene rappresentato nel mito della caverna o, meglio, nella conclusione della storia del filosofo che torna nell'oscurità, in mezzo alla gente, dopo aver visto il vero, alla luce del sole. E non si fa capire, cosa comprensibile. Quello che resta enigmatico è che non solo non si fa capire, ma suscita l'odio o almeno l'ostilità dei più. Fino a fare una brutta fine.

Certo, Platone rappresenta in questo ruolo il filosofo: ma il filosofo altro non è che la possibilità di vita, fino ad allora inaudita, dell'uomo che basa le proprie decisioni. e addirittura ritiene che i governanti debbano basare le proprie. non sulla consuetudine, sulla religione o sugli interessi delle potenze in gioco (le fonti tradizionali del giudizio pratico), ma sulla conoscenza del giusto, cioè sulla ragione.

Quello del filosofo, quindi, è il doloroso enigma che ogni persona rivive nel momento in cui scopre che non è più lecito essere indifferenti alla prepotenza e all'ingiustizia, e porta i propri ideali e i propri valori al confronto nell'arena politica. Ogni sua parola perderà senso e purezza. Egli stesso dubiterà di sé. di fronte alle accuse che gli si lanceranno, alle deformazioni che il suo pensiero subirà. Ora, ciascuno può essere filosofo quando è solo: l'enigma è che cosa ne è di lui e di tutti quando si associano in un collettivo, che sia una piccola comunità o un grande movimento, magari un partito. O addirittura quando i singoli riempiono

una piazza, costituiscono una massa.

Quasi non ci fosse un *tertium datur* a questa terribile alternativa: o tenersi lontani dall'impegno etico-politico in prima persona ed esercitare una cittadinanza quasi totalmente passiva, che lascia ai professionisti della politica il lavoro di far vivere una democrazia . salvo accorgersi che quel lavoro diventa presto sporco, e da questa delusione della propria fiducia uscire con quella forma del disincanto che va dalla più sciagurata propensione ad accettare *ogni* compromesso, con annesso sorriso di scherno per le anime belle, fino al qualunquismo della perfetta indifferenza. Oppure non rassegnarsi a una passività corriva, scendere in piazza, prendere la parola . e a poco a poco scoprirsi a vivere nel regime dell'impurità, a sporcarsi le mani, come si dice.

Non necessariamente a sporcarsi davvero: la trasformazione è più sottile. È accettare una sorta di mutazione nel regime del proprio linguaggio: passare dal regime *epicorico* della parola . cioè quello della domanda e della ricerca di verità, delle sensate esperienze e (in)certe dimostrazioni . al regime retorico . cioè quello della pura e semplice efficacia, della parola come strumento e come arma per muovere la volontà degli altri, non attraverso la loro sensibilità, si badi, ma pescando nella istantanea violenza delle emozioni. Al limite, il linguaggio del demagogo. Ma abbiamo molte altre varianti di retorica moderna, cui sono associate intere professioni. Il linguaggio del marketing, ad esempio. La scienza della comunicazione di massa in Rete. E così via.

Ma come ci si può rassegnare a questa desolante alternativa fra la cieca e dissennata assenza dalla *polis*, di cui parlava Piero Calamandrei, e la triste parabola del Cavaliere senza macchia, che a furia di combattere il Drago ne beve il sangue e diventa egli stesso Drago? Questa alternativa è una versione etica dell'enigma dell'ontologia sociale, cioè è un dilemma etico, che Guido Calogero formulò con la chiarezza a lui consueta:

Come è possibile essere impegnati, senza essere dogmatici e fanatici? E come è possibile essere tolleranti, senza essere indifferenti?

È qui che la riserva preziosa del miglior pensiero filosofico-politico del Novecento può venirci in aiuto, in primo luogo per mettere a fuoco l'enigma, e in secondo luogo per vedere in una luce nuova, che forse è carica di futuro, la crisi della democrazia che oggi ci tocca tanto da vicino, ma certamente non riguarda solo noi.

Una luce filosofica più che politica, appunto, che rende ragione di tante speranze riposte nelle vie dei Lumi e andate deluse, e ne riprende il filo, ma a una diversa profondità. È un pensiero la cui memoria rischia di perdersi, perché non ha sposato alcuna appartenenza ideologica quando i libri servivano in battaglia, ma neppure si è offerto all'indifferenza delle neosofistiche del Novecento, al loro disincanto, e non ha guadagnato né l'accademia, con le sue scienze sempre più specializzate . etica, diritto e scienze politiche, che neppure si parlano, al massimo chiedono separatamente udienza al potente di turno, il neuroscienziato . , né i grandi mercati, quelli, per intenderci, dove si vive di liquidità postmoderna e simili vaghezze.

È il pensiero di quei filosofi . sorprendentemente pochi, a rifletterci . il cui filosofare, ai tempi di Nelly Sachs e di Max Picard, non si è adattato alle forze della storia, promuovendole a destino, o addirittura giustificandole, o magari semplicemente ignorandole, come se fosse lecito ignorare certe verità di fatto e di (dis)valore. Sono pensatori la cui vita è stata segnata dalle forme più terribili assunte nel secolo scorso dalla dissociazione della politica dall'etica e dalla logica. Se fosse ancora possibile incontrarli personalmente, potremmo ben scegliere a nostra guida quel Nicola Chiaromonte, già ricordato all'inizio di questo saggio, che della maggior parte di loro fu amico e da molti considerato una sorta di fraterno, socratico maestro: da Czesław Miłosz, l'autore di *La mente prigioniera* e il più acuto critico del totalitarismo interiore dell'ideologia staliniana, a Jeanne Hersch, che in *Idéologies et réalité* (1956) portò alla più limpida espressione filosofica l'enigma del pensiero ideologico cui il singolo sacrifica la propria autonomia, a Albert Camus, disprezzato per non averla sacrificata da generazioni di intellettuali parigini, al gruppo di *Politics* e di *Partisan Review* a New York . Dwight Macdonald, Hannah Arendt, Mary Mc Carthy . , con cui furono in stretto contatto, oltre a Nicola Chiaromonte, Ignazio Silone, cofondatore di *Tempo presente*, e altri ancora, accomunati da un'aria di famiglia che non si spiega solo con l'esperienza del male e dell'esilio che molti di loro dovettero affrontare, ma anche con la familiarità di tutti con il pensiero di Simone Weil, di cui furono tutti traduttori, editori o almeno appassionati lettori.<sup>25</sup>

Davvero non furono in molti, a non destituire in se stessi il Socrate che in ogni filosofo dovrebbe rivivere. Proprio come Platone, dedicarono tutto il loro pensiero precisamente all'enigma più doloroso per un filoso-

<sup>25</sup> Fu proprio Nicola Chiaromonte a portare a New York, nel 1941, il fascicolo di *Cahiers du Sud* in cui era uscito il saggio *L'Idiade*, poème de la force di Simone Weil, che successivamente, nel 1945, uscì nella traduzione di Mary Mc Carthy su *Politics*. Di Jeanne Hersch, i cui corsi su Simone Weil non sono ancora stati editi, si veda *Idéologies et réalité. Essai d'orientation politique*, Plon, Paris 1956. Il capolavoro di Czesław Miłosz (1951) è stato pubblicato in traduzione italiana con il titolo *La mente prigioniera* (Adelphi, Milano 1981).

fo, che è quello della simultanea scomparsa dei volti e dei fatti nell'anonimato della caverna, o di fronte alla forza degli *idola tribus*, o degli *idola fori*. Quella sparizione del volto dei singoli nel collettivo che porta con sé la scomparsa del vero, della sua ricerca e della sua pronuncia.

Un fenomeno che colpisce . e forse averlo rilevato è il piccolo contributo di queste riflessioni . è proprio la correlazione fra la scomparsa dei volti e *la scomparsa dei fatti*.<sup>26</sup>

Qui torna utile l'analisi compiuta da Hannah Arendt nei saggi che scrisse in seguito alle polemiche suscitate dal suo reportage su Eichmann e la banalità del male, in cui approfondisce la questione morale legata alla forma passiva di quella autodestituzione dell'autonomia di giudizio da parte dei più che consegnò la Germania nelle mani dell'imbianchino sanguinario.<sup>27</sup>

Ciò che Hannah Arendt mette in luce in *Verità e politica*, in effetti, è un fenomeno che sembra specifico del Novecento: non solo nella forma violenta della soppressione totalitaria, ma anche in quella strisciante della perdita di indipendenza delle tre grandi agenzie di verità, senza le quali non può esistere uno spazio della discussione pubblica che nutre le democrazie: l'informazione, ovviamente e in primo luogo. Ma anche, pur nei loro ruoli diversi, l'Università (la libera ricerca) e i Tribunali . tre luoghi specifici di esercizio di quello che dovrebbe essere il giudizio indipendente, oggettivo, imparziale.

Hannah Arendt riflette su un fenomeno relativamente nuovo, perché riguarda appunto, eminentemente, la sfera dell'informazione e della formazione dell'opinione pubblica: che, in definitiva, è una forma di pensiero collettivo, e comunque anonimo.

Questo fenomeno nuovo consisterebbe in un'inedita forma dell'amicizia che sussisterebbe tra la (ricerca di) verità e la politica. La tendenziale perdita di indipendenza dell'informazione, cioè dei suoi media, comporta che a venire soppresse non sono (più) le verità filosofiche (il filosofo che torna nella caverna e viene fatto a pezzi) e neppure quelle cosmologiche o scientifiche (il rogo di Giordano Bruno, l'abiura di Galileo), ma le pure e semplici verità fattuali che sono sotto gli occhi di tutti. In Germania si sono rimossi i campi di sterminio, in Italia le mafie, di cui fino agli anni Settanta era espunto dal linguaggio pubblico perfino il nome.

Per tornare al nostro metodo comparativo: oggi sul palazzo del Reichstag, a Berlino, c'è una cupola di vetro che illustra ai visitatori la virtù della trasparenza, la quale, prima delle tragedie novecentesche, non era mai stata considerata una virtù politica. Da noi, invece, il Parlamento sembra aver perduto, insieme con la sua autonomia rispetto a quello che decidono i partiti, anche la sua trasparenza. Da noi, tuttavia, il fenomeno della scomparsa dei fatti . e dell'inaffidabilità, a questo riguardo, della maggior parte dei media . è proprio uno di quelli di cui oggi è difficile non accorgersi. La Rete, invece, è stata esaltata come luogo in cui l'informazione gira veramente. In parte è certamente vero . ma solo in parte. Torniamo così al problema: qual è il senso di noi-in cui siamo noi i soggetti che insieme producono e utilizzano questa informazione?

## 7

### L'enigma illustrato

Ci sono alcune riflessioni classiche su quello che abbiamo chiamato l'enigma dell'ontologia sociale . anche se il problema che affrontano non era etichettato in questo modo. Questo problema è la natura dei rapporti fra potere e consenso, sui quali si fondano le istituzioni della socialità umana.

Tra le riflessioni intorno a questo enigma che la storia europea del Novecento ha sollecitato, una delle più famose è quella che a tale epoca storica ha dedicato Isaiah Berlin nel suo saggio *Il riccio e la volpe*.<sup>28</sup> Il saggio si sofferma sulla visione tolstojana dell'inconciliabilità fra prospettiva dei singoli e realtà storica e sociale, più precisamente fra categorie della spiegazione-comprensione degli eventi della vita personale (libertà, orientamento a valori, responsabilità, decisioni, scelte), e un'apparente irriducibilità dei fatti sociali e storici all'iniziativa e alla volontà degli individui. Berlin mostra come, secondo Tolstoj (e sta in questo il significato di *Guerra e pace*), in definitiva *le categorie della ragione pratica, che sono poi quelle della coscienza moderna, si rivelino impotenti a rendere ragione dei fatti collettivi*, cioè dei fenomeni della società (della loro organizzazione economica, sociale, politica) e della storia (le rivoluzioni, le evoluzioni, le guerre).

Commentando questo saggio, il nostro Chiaromonte trova una formulazione abbastanza icastica di questo enigma:

Fra l'esperienza intuitiva che ha l'individuo di essere lui la fonte delle proprie azioni e il fatto evidente che gli

<sup>26</sup>. Come recita il titolo del libro di Marco Travaglio pubblicato da Feltrinelli, Milano, nel 2008: *La scomparsa dei fatti. Si prega di abolire le notizie per non disturbare le opinioni*.

<sup>27</sup>. H. Arendt, *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004; *Antologia. Pensiero, azione, critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, tr. it. Feltrinelli, Milano 2011; *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it. Einaudi, Torino 2003.

<sup>28</sup>. I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, tr. it. in *Il riccio e la volpe*, Adelphi, Milano 1998, pp. 71-106.



avvenimenti collettivi (quelli in cui masse di individui sembrano obbedire a una volontà unica e a un unico potere) sono determinati da cause generali, con contraddizione flagrante.<sup>29</sup>

E prosegue:

La vita naturale degli individui è sì il solo bene concreto [ō]. Ma la vita naturale non spiega il dramma della storia, non dice che cosa sia quel potere realissimo che si manifesta nei movimenti di popoli, nei disastri della guerra e nella sorte delle battaglie; non spiega neppure da dove, da quali insospettite regioni dell'animo, si sprigiona, ad esempio, l'esaltazione guerriera che lancia il giovane Nicola Rostov sul suo cavallo solo al galoppo contro il nemico, rapito in un'ineffabile e assurda visione di gloria.<sup>30</sup>

Infine, è in questo genere di enigma che sembra identificare

il punto in cui la filosofia moderna, partita dall'affermazione della completa autonomia della coscienza individuale, entra in radicale contraddizione con se stessa.<sup>31</sup>

Dare sostanza a un'ontologia sociale è un compito che riflessioni di questo genere pongono alla filosofia, dato che in esse si annida una forma profonda e corrosiva di scetticismo rispetto al progetto illuministico di un pensiero pratico fondato sulla cognizione e sulla ragione. E in effetti l'alternativa è la demonizzazione. Ma anche la ri-mitizzazione. del potere, che troviamo in molte pagine di filosofi continentali contemporanei, da Carl Schmitt a Michel Foucault.

Nel novanta per cento, forse, della storia umana, la distribuzione del potere che dà efficacia alle istituzioni in cui si organizzano le società umane, in particolare le istituzioni politiche, non si è affatto fondata sul consenso libero, personale ed esplicito degli individui. Ma le considerazioni di Isaiah Berlin e di Tolstoj gettano una grande ombra anche sul fondamento delle democrazie moderne, che è precisamente questa possibilità del libero consenso, in linea ideale, di ognuno.

Ma che cosa è il potere? È, infine, qualcosa di diverso dalla capacità di produrre effetti voluti, anche attraverso l'azione altrui. Come all'incirca suona la definizione abbastanza innocua che ne dà Bertrand Russell, citata da Norberto Bobbio in *Diritto e potere*?<sup>32</sup>

Una delle ambizioni di un'ontologia sociale, anche se non è un'ambizione molto esplicitata nella letteratura corrente, è mostrare la possibilità o almeno la concepisibilità di una nozione demitizzata del potere. anche del potere politico, che è in fondo uno dei portati della ragione adulta, come la chiamava Kant. Come dire: potrebbe non essere un'utopia, e neppure il sogno spettrale di una religione della ragione, quella di un pensiero pratico, in particolare politico, che riconduce alla nostra libertà e alla nostra ragionevolezza l'ultimo fondamento delle norme e delle istituzioni che ci diamo per renderci possibile la convivenza civile.

Così uno dei fondatori di questa che dovrebbe essere una teoria fondamentale della realtà sociale, John Searle, mostra persuasivamente, nel suo libro *Creare il mondo sociale*,<sup>33</sup> che esercitare il potere non equivale di necessità a esercitare una qualunque forma di coercizione sulla volontà altrui, ma il caso normale è anzi l'esercizio del tutto consensuale di questa capacità di ottenere anche attraverso azioni altrui effetti voluti, quando chi la esercita in realtà amministra, nei confronti di se stesso e degli altri, doveri, diritti, obblighi, impegni. Ad esempio, gli obblighi e i titoli legati a un determinato ruolo (professore, studente) o a un qualunque servizio istituzionale. Le istituzioni che nei ruoli sociali si perpetuano forniscono a ciascuno ragioni per agire indipendenti dai desideri: cioè, fondamentalmente, la dimensione umana, ulteriore rispetto a quella animale, della motivazione, dimensione di cui possono certo far parte svariate obbligazioni sentite come coattive, ma anche infinite possibilità d'azione che non esisterebbero altrimenti, e in cui consiste l'arricchimento che la vita civile reca su quella naturale.

In questo senso Searle amplia e affina la nozione tradizionale di potere fino a farne la nozione centrale della sua ontologia sociale, nella forma dei poteri deontici (diritti e doveri, obbligazioni, impegni) che sempre si associano alle funzioni di status: per dirla in breve, ai ruoli che ci vengono conferiti dall'intenzionalità collettiva.

---

<sup>29</sup> N. Chiaromonte, *Tolstoj e il paradosso della storia*, in *Credere e non credere*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 43-82; anche in *Tempo presente*, 1, 8, 1956, pp. 633-638 (<<http://www.biblioteca.gabinobianco.it/flip/TEP/01/0800/#/22/>>).

<sup>30</sup> *Ibidem*, in *Tempo presente*, cit., p. 636.

<sup>31</sup> N. Chiaromonte, *Osservazioni sulla giustizia*, in *Le verità inutili*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2001, pp. 63-77, p. 68. Pubblicato originariamente nel 1947 con il titolo *Remarks on Justice* (dalla rivista *Politics*, maggio-giugno), ora è anche on line: <<http://www.biblioteca.gabinobianco.it/flip/TEP/01/0800/#/22/>>.

<sup>32</sup> N. Bobbio, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, tr. it. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, p. 142.

<sup>33</sup> J. Searle, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2010, capitolo 7: *Il potere: potere deontico, potere del Background, potere politico e altri tipi di potere*, pp. 193-230.

Non è un punto su cui si soffermino gli studiosi di ontologia sociale, ma se questo ampliamento dall'esercizio del *potere come coercizione*, fondato sulla volontà del più forte, all'esercizio del potere come amministrazione istituzionale di obbligazioni e capacità sulla base del consenso dei governati non fosse possibile, allora non sarebbe possibile lo stesso governo delle leggi+ opposto al governo degli uomini+; cioè la prima possibilità che il pensiero greco ha forgiato di *distinguere una società di briganti da una società civile*.

Ora, c'è in effetti un punto che resta oscuro nei fondamenti dell'ontologia sociale, e questo punto ha a che vedere con il fenomeno che abbiamo chiamato della *comparsa dei volti*+ di un collettivo, il fenomeno dell'anonimato, potremmo dire, di una pressione sociale normativa che pure esiste ed è quasi il primo dato delle esperienze di socializzazione che ognuno di noi sperimenta, dall'infanzia alla vecchiaia.

Così, a rigore, *consentire* veramente non si può che liberamente, in prima persona ed esplicitamente. Tuttavia, non solo nel novanta per cento della storia umana, ma anche in grandissima parte della vita delle moderne società democratiche, la distribuzione del potere non si fonda affatto sul consenso personale degli individui. E questo è un punto che anche nelle pagine searliane emerge attraverso un'ambiguità, nella nozione di consenso, fra un *riconoscimento* senza il quale gli oggetti e gli status sociali si dissolverebbero come neve al sole

. una banconota che più nessuno riconosce come tale, o a maggior ragione un presidente . e un'approvazione esplicita e personale che invece, nella maggior parte dei casi, oltre a non esserci affatto non è affatto richiesta al singolo, e sarebbe anche ben poco influente sul funzionamento della macchina complessiva.

## 8

### Il faccia a faccia e l'appartenenza

Bisogna dunque rassegnarsi a riconoscere l'impotenza degli individui che noi tutti siamo, e della nostra perfettibile umanità, nell'effettiva gestione degli affari della vita associata, di fronte a forze oscure e incomprensibili che la nostra interazione genera, ma che sfuggono al nostro controllo?

Uno dei suggerimenti di metodo più utili, per orientarsi meglio teoricamente, che possa dare il filosofo, proprio nella sua relativa povertà di strumenti specialistici d'analisi, è il seguente: ciascuno di noi approfitti della propria ricchissima esperienza di animale sociale, non solo per gestire al meglio i propri interessi . come facciamo comunque . ma anche per gettare luce su questo enigma.

E forse, il dato più nuovo della vita di questi anni, con la fioritura di raggruppamenti di società civile che è stata la risposta di molti cittadini ai disastri della cattiva politica, è *che abbiamo già cominciato a farlo*. Che forse, allora, le forme nuove della politica stupidamente etichettate come antipolitica *sono già anche esercizio cognitivo* della nostra ragione e sensibilità, proprio perché sono indubbiamente loro esercizio pratico . nella unica forma in cui la nostra ragione può esistere . in prima persona.

Ma proviamo ora a rendere esplicito l'esercizio, e ad attribuirgli un contenuto più generale.

Sulla nostra vita sociale . cioè sui nostri modi di essere con gli altri . noi sappiamo molto. Se proviamo a dare una forma sintetica a questo sapere, tutti potremo riconoscere almeno due modi fondamentali di essere con gli altri: il *faccia a faccia* e l'*appartenenza*.

Il faccia a faccia è la relazione fra più individui che può estendersi dall'incontro di due al convivio (regime festivo) o alla collaborazione (regime feriale) di molti. Può includere tutte le tonalità delle relazioni interpersonali, dall'amicizia all'odio, e tutti i diversi aspetti delle reciproche aspettative e obbligazioni dovute ai differenti ruoli, ma conserva due aspetti fondamentali: il *principio di personalità* e il *vincolo di (ri)cognizione*, o *principio di verifica*. Ognuno risponde in prima persona di quello che fa e dice, ognuno è vincolato al riconoscimento degli stati di cose accertati con evidenza sufficiente, almeno fino a prova contraria. Questo non vuol dire affatto che il mondo del faccia a faccia non alberghi anche ogni possibile violenza e ogni possibile menzogna, oltre a tutta la nostra immensa fallibilità cognitiva: vuol dire soltanto che, proprio perché violenza, imbroglio ed errore sono all'ordine del giorno, un mondo degli incontri umani è costituito, propriamente, solo in quanto è *normato* (non importa quanto esplicitamente e quanto estensivamente) *da un minimo* (condiviso di regole) *di etica e di logica*, rispetto alle quali ciascuno è chiamato in prima persona a *rispondere*. In questo senso il mondo del faccia a faccia è il mondo della ragione, o lo spazio delle ragioni di ognuno. È lo spazio della richiesta di queste ragioni e giustificazioni, lo spazio della domanda: perché? Perché mi fai questo? Perché affermi (esigi, comandi, chiedi) questo?

L'*appartenenza* è invece la socialità non come insieme delle relazioni interpersonali, ma come partecipazione a una qualche comunità (di vita o di famiglia, professionale, di interessi, ideologica o semplicemente culturale-linguistica, nazionale ecc.). È caratterizzata non da un faccia a faccia, ma da un fianco a fianco, per così dire. Ha queste due peculiarità: può sussistere, per un membro di una data comunità, anche indipendentemente dalla sua volontà (ad esempio per nascita, per educazione ecc.) e può avere effetti sulla

sua vita indipendentemente tanto dalla sua volontà quanto dalla sua cognizione o verifica (degli stati di cose e delle decisioni che pure lo riguardano). Dunque, a differenza del faccia a faccia, l'appartenenza *non* è caratterizzata dai principi di personalità e di cognizione/verifica. Questo modo della socialità umana è senza dubbio il più basilare (tipicamente, veniamo al mondo in una comunità di vita senza che nessuno ce lo chieda, e allo stesso modo apparteniamo, nella maggior parte dei casi, a una data comunità linguistica, culturale o nazionale, senza sapere per tutta la vita come funzioni la maggior parte delle istituzioni e degli artefatti che utilizziamo). E anche, probabilmente, il più fondamentale, anche se non il più caratteristicamente umano. al contrario, vige anche nelle società animali dove la vita sia socialmente organizzata, vale a dire dovunque sia necessario un principio basilare di organizzazione dell'equilibrio fra cooperazione e conflitto. Si può concepire un collettivo di individui senza la modalità del faccia a faccia umano (le formiche), ma non si può concepire un collettivo senza una qualche forma di appartenenza o identità sopraindividuale: di specie, di branco, di gruppo. Qui il principio basilare di organizzazione dell'equilibrio fra cooperazione e conflitto è necessariamente una qualche distribuzione del potere, *ma non necessariamente fondata sul consenso*: a differenza che nella situazione del faccia a faccia, dove se io ritengo che tu stia abusando del tuo potere te ne chiederò ragione, oppure lo subirò, ma vivrò questo fatto come un *torto* di cui tu sei responsabile nei miei confronti. La violenza può prevalere nei nostri rapporti, ma nella misura in cui tu non hai saputo giustificarti e questo fatto è accessibile alla ragione di ognuno, la logica e l'etica sono salve.

Invece, nella misura in cui un potere può esercitarsi senza fondarsi su un consenso e neppure sulla sua richiesta, ciò che chiamiamo *politica* si dissocia dall'etica, e perfino dalla logica.

Ciò che è vero nel grande sembra vero con poche eccezioni anche nel piccolo: ovunque ci siano collettivi umani con proprie strutture interne, o *istituzioni*, emerse più o meno spontaneamente come strumenti di distribuzione del potere più o meno atti a garantire un equilibrio fra conflitto e cooperazione, nasce una fatale dissociazione fra due dimensioni della nostra socialità: *lo spazio delle ragioni e quello del potere, l'etica e la logica da un lato, la politica dall'altro.*

## 9

### Un mondo nuovo?

Rinnovamento civile e politico, nella storia umana, è sempre ricominciare a riunire queste due dimensioni del nostro essere sociale.

Ora possiamo forse cominciare a vedere che, ancora una volta, quanto più secondaria diventerà la dimensione *arcaica* e radicata nel mondo dell'appartenenza rispetto a quella puramente umana del faccia a faccia, tanto più riusciremo a ricondurre all'etica e alla logica l'esercizio del potere. È questo il grande esperimento antropologico già implicito nell'invenzione della democrazia, e proprio nella sua versione vera: la versione *moderna*, fondata in ultima analisi sui valori della libertà e della pari dignità delle persone, e non sul *demos*.

Ma questo esperimento deve forse ancora . e dolorosamente . spezzare legami che hanno radice arcaica, per emergere del tutto a coscienza, per diventare pratica vissuta e consapevole di democrazia quotidiana. Forse è questo che centinaia di migliaia di giovani e meno giovani protagonisti di movimenti per il rinnovamento della nostra democrazia stanno più o meno consapevolmente già vivendo. Forse siamo già, almeno in parte, nel mondo nuovo. Forse ha questa profondità, e non la vaghezza della postmoderna *liquidità*, la tendenziale riorganizzazione non più *partitica* della politica, in questo modo *chiesa ai cittadini*. Forse doveva passare per questa crisi la più semplice e spettacolare utopia moderna: *lo Stato siamo noi*. Noi, ma nel faccia a faccia, nel *discorso da cittadino a cittadino*. Che naturalmente non vuol dire abolire le complesse distinzioni e gerarchie di ruolo che regolano i nostri *poteri deontici*: i diritti e i doveri specifici di ciascuno. Ma vuol dire appunto che non un'inghia di *potere* deve sfuggire alla regolazione consensuale di questa distribuzione e alla trasparenza perfetta del suo esercizio.

E in fondo, non potrebbe essere in corso, questo esperimento antropologico, e proprio in quel modo nuovo del *faccia a faccia* che è stata la presentazione in Rete della propria faccia . e del proprio programma . ad alcune centinaia di migliaia di cittadini simpatizzanti di un movimento di azione popolare che ha portato alla selezione dei candidati di quel movimento al Parlamento italiano, senza alcun intervento diverso da quello della coscienza di ogni partecipante, e dal relativo clic?

Eppure, se si pensa che il faccia a faccia . la libera discussione cognitiva, per le vie della città o nei convivi . è anche la prima forma greca della filosofia, si vede bene quale respiro . vasto quanto la nostra civiltà . abbia questa possibilità, questo compito. Questo *telos*, direbbe Husserl. E si vede anche quali esigenze, la cui altezza può togliere il fiato, quali sfide questo compito imponga a chi lo accetti; quanto malamente, anche, si possa cadere da queste altezze virtuali, imboccando una via enormemente più facile e consueta . il contrario del faccia a faccia dei volti umani, l'onda senza volto della massa: il populismo.

È molto grave, dunque, il rischio che incombe su di noi. I fenomeni, che abbiamo fin qui analizzato, della

banalizzazione del mondo, della scomparsa dei volti e della scomparsa simultanea dei fatti di valore, della dissociazione di etica e politica, se le nostre tesi fondamentali (vedi il capitolo 1: *Fondamenti*) sono corrette, preludono a una possibile distruzione di ciò che per molti di noi è essenziale alla vita umana, dato che ne costituisce il senso: il principio di personalità e il principio di verifica nella vita associata, ciò che fa di questa vita un mondo di ragione, soggetto ai propri vincoli . e solo a quelli.

Il compito che emerge per le vie e per le piazze di Atene è più radicale e più profondo di quello . pur difficilissimo, e certamente necessario . di immettere una dose maggiore di democrazia diretta e di controllo della cittadinanza nel sistema complesso di una democrazia moderna. Questo compito è rendere prima di tutto possibile la vita di ragione nel faccia a faccia quotidiano di tutte le comunità di vita, di lavoro, di amministrazione, nelle relazioni con tutte le governance di tutte le istituzioni pubbliche, dalle scuole alle università, dagli ospedali alle banche, e via via di tutti i livelli dell'organizzazione propriamente politica di una società.

Rendere prima di tutto possibile la vita di ragione significa rendere di nuovo possibile *quel minimo indispensabile di fiducia e di stima reciproca* che è nell'essenza stessa, rettamente intesa, del *pactum societas*: senza dimenticare che il primo grande e implicito *patto* è la lingua che tutti usiamo, cioè i vincoli che esso pone all'uso che facciamo delle parole perché possiamo reciprocamente credere a quello che ci diciamo.

Quella fiducia e quella stima reciproca è oggi sepolta sotto le rovine di una lingua fatta di parolenzogne, parole che dicono il contrario di quello che significano: ed è questo che dà forza alla violenza verbale indiscriminata, allo *insulto* stereotipato, all'*arolo*. Ma proprio la melma di parole violentate che precede l'*arolo* ci soffoca e ci toglie la stima e il rispetto per noi stessi.

Soltanto se saranno rese di nuovo possibili la fiducia e la stima reciproca nel faccia a faccia potremo forse riuscire a salvare lo *spetto* di valore dell'*appartenenza*: quel che in essa c'è di prezioso, una volta distinto . e distinguere è separare senza violenza . da quel che c'è di enigmaticamente oscuro. Là, alla fonte stessa di ciò che siamo, alla nostra radice . dove forse si nutre tutto ciò che sta prima e tutto ciò che sta oltre la nostra ragione. Nel male e nel bene.

Ma se alla base della vita di ragione, anche della ragione pratica, c'è la ricerca del vero, allora la ricerca del vero deve essere in qualche modo alla base della giustizia. Della giustizia come valore etico, o norma del dovere di ciascuno, e della giustizia come valore politico, o norma del dovuto a ciascuno nelle società bene ordinate.

Nelle pagine che seguono esploreremo quest'*ultima* idea.

## 10

### Un'idea di catarsi

Torniamo al piccolo *memento* di Koppenplatz. Berlino, come è noto, è ricca di questi *memoriali*. Lo è dal tempo del crollo del Muro e della riunificazione . non da prima. Ancora agli inizi degli anni Settanta del Novecento, quasi la metà della popolazione tedesca, secondo un'*inchiesta* della *Welt*, aveva forti dubbi sull'*opportunità* del gesto, passato alla storia, di Willy

Brandt, che il 7 novembre 1970 si era inginocchiato davanti al memoriale del ghetto di Varsavia. Ma oggi, chiunque si aggiri per queste strade, legga la stampa, ascolti i media, viva anche per poco la vita fiorente delle università e della ricerca . che gode di finanziamenti da capogiro, comparati ai nostri standard . , segue anche superficialmente il dibattito politico non può fare a meno di accorgersene: l'*essenziale* di quella che possiamo chiamare *una catarsi*, in Germania c'è stato. Una domanda di verità ha avuto luogo, ha avuto effetto. Profondo, nell'*anima* dei singoli. Della stragrande maggioranza degli individui.

Intendo per *catarsi* una presa di coscienza, diffusa in tutti gli strati della popolazione, delle *verità* di cui abbiamo bisogno. Cito, con questa espressione, il sottotitolo di un libro uscito in occasione dell'*annuale* commemorazione della strage di piazza Fontana, nel novembre 2012.<sup>34</sup> Un testo scritto a più mani da filosofi, storici, scrittori, un giudice. Le *verità* di cui abbiamo bisogno sono tutte le verità di fatto-e-valore, le verità storiche, che sono state rimosse, archiviate o addirittura . ed è, forse, ancora il caso più frequente . mai definitivamente accertate riguardo agli eventi più cruciali per la storia della nostra giovane democrazia, dei rapporti fra la legalità e la forza: quella che ha tanto spesso e segretamente piegato le regole . e prima ancora le coscienze dei loro custodi . a volontà diverse da quelle dei cittadini che approvarono la nostra Costituzione. Del resto, il richiamo a questi fatti del passato, e più in generale ai fatti storici, serve insieme a ricordare e a esemplificare la prima parte della tesi proposta all'inizio di questo saggio: i valori *hanno posto nel mondo dei fatti*, e non altrove; l'*esperienza* e la ricerca cognitiva hanno luogo anche nel mondo dei *fatti*

<sup>34</sup> S. Cardini (a cura di), *Piazza Fontana 43 anni dopo. Le verità di cui abbiamo bisogno*, Mimesis, Milano 2012 (saggi di F. Barilli, D. Bidussa, S. Cardini, M. Cau, P. Costa, R. De Monticelli, M. Fenoglio, L. Lanza, G. Salvini, G. Strazzeri, A. Zhok).

di valore.

*En passant*: questa tesi è ancora decisamente minoritaria tra i filosofi contemporanei. Viene da chiedersi come se la cavi la maggioranza dei filosofi con le *stragi*. Non si saprebbe dire se sia più assurdo negare che siano fatti (magari sono solo interpretazioni) o negare che siano mali (*sub specie scientiae*).

Già in quel libro ci si chiedeva se non fosse giustificata la reazione di fastidio verso chi riapre i dossier del passato, con le questioni di ben altra portata e drammaticità che ci troviamo oggi a dover affrontare. Di fronte a tali questioni, qualcuno potrebbe obiettare: *che importa il passato*, con le vecchie e morte sigle della politica e delle ideologie che furono? Ma già in quel libro rispondevamo che avrebbe torto, perché

se il mondo geopolitico dei blocchi al cui confine viveva l'Italia allora, il mondo che consentì o nutrì l'epoca dello stragismo, è certo sprofondata, il vero problema *nostro* è invece che nei rapporti fra governanti e governati di questo Paese non è cambiato l'essenziale: l'impunità e l'infinito riciclo dei responsabili della cattiva politica e della cattiva amministrazione da un lato; ma dall'altro, un misto di radicale e atavica indifferenza al vincolo dei patti costitutivi del vivere civile e democratico, di sfiducia non immotivata negli uomini delle istituzioni che dovrebbero farlo valere, e di corriva partecipazione ai vantaggi particolari dello sgoverno.<sup>35</sup>

Ma ci sarebbe molto da aggiungere a questo. L'ombra guicciardiniana del particolare+si prolunga da sempre a coprire di un'opacità impenetrabile tre quarti dell'anima di troppi, troppi di noi. Assurdo equivoco leggerci l'identità dell'individuo moderno, dell'imprenditore, dell'*homo oeconomicus*. Come confondere Faust con Scilipoti.

Questa ombra è fatta di una mescolanza in parti uguali di cinismo e conformismo; lo spazio interiore che essa avvolge è la distanza minima fra l'agnavia silente e l'aggressiva *libido serviendi*; l'ambito dell'azione che essa dispiega sta fra il terzismo e l'associazione delinquente; la sua sola forma di comunità è quella della consorzeria; la sua regola, massiva più di una putrida pietra sepolcrale, è la non-trasparenza in ogni atto, in ogni pensiero, in ogni frase. Mettete Machiavelli in mano a un tipo umano simile e ne verrà fuori la fisionomia del medio, perfino dell'alto+politico italiano, compreso il lampo di furbizia nell'angolo dell'occhio, o il sorriso di sufficienza nella piega del labbro.

A grandi ondate la speranza sembra rianimare tutti coloro che di questa atavica indifferenza, di questo scetticismo sconfinato nel cinismo, di questa complicità consortile, di questa viltà non ne hanno mai voluto sapere, e che di questo passato, compreso quello recentissimo, quello ancora presente, hanno continuato a soffrire. Ma *nessuna speranza resta aperta al vero se non ha memoria*. Da quel libro di ragionata memoria traiamo ancora soltanto gli elementi per una definizione della nozione di catarsi.

Ecco l'idea sulla quale questa definizione si basa, che non è nostra ma che ritroviamo in alcuni grandi filosofi e in alcune persone di altrettanto grande umanità, le quali l'hanno appresa dalla loro esperienza e sofferenza, e sulle labbra delle quali questa idea sembra limpida ed evidente come l'acqua. Cito ancora parole tratte da una lunga intervista che Licia Rognoni Pinelli rilasciò all'inizio degli anni Ottanta:

Io parlo di giustizia, e si intende sempre la giustizia del tribunale. Benissimo, la vuoi ottenere anche dai tribunali [ō]. Ma non basta, la questione della giustizia per me è una cosa più ampia [ō]. *Avere giustizia è che tutti sappiano la verità.*<sup>36</sup>

Commentavamo così queste parole:

Ecco la non-catarsi. L'esclusione della questione della verità . e non solo dai tribunali che concludono così trentasei anni di inchieste e processi, nel maggio del 2005, con un epilogo incredibile: quelle bombe non le ha messe nessuno+.<sup>37</sup>

Ma ora, colta al volo l'idea, dobbiamo essere più precisi. Catarsi è l'effetto che ha sul sentire di una persona un certo modo, profondo e delicato, di ottenere giustizia. Quale modo?

Vediamo prima che cosa più colpisce di questo modo: è che giustizia è fatta+o è ottenuta+non (o non necessariamente) a condizione che ci sia una riparazione+(quella che vuoi ottenere dai tribunali+) ma, semplicemente, a condizione che tutti sappiano+. Cioè che la *conoscenza* di come sono andate le cose venga messa a disposizione di *tutti*.

Colpisce questa situazione quasi paradossale: ottenere giustizia è uno dei bisogni più profondi e personali dell'essere umano, soprattutto quando è il bisogno di una vittima; eppure questo bisogno profondo e personale è soddisfatto nella sua ultima profondità solo quando tutti sanno+. Ottenere giustizia è, al suo li-

<sup>35</sup>. *Ibidem*, p. 225.

<sup>36</sup>. *Ibidem*, p. 226. Vedi L. Pinelli, P. Scaramucci, *Una storia quasi soltanto mia*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 89 (corsivo nostro).

<sup>37</sup>. *Ibidem*.

vello *più profondo*, non ottenere nulla per sé, ma luce per tutti. Il più personale dei bisogni si tramuta in una richiesta impersonale, anzi di più: tanto più profondo è il *solievo* personale che la sua soddisfazione comporta, quanto meno mista di *vantaggio* personale è la contemplazione della verità accertata di fronte a tutti.

Possiamo verificarlo con facilità. Supponiamo che un nostro caro sia erroneamente accusato di un delitto, che il colpevole venga scoperto e patteggi per essere giudicato segretamente, per scontare segretamente la sua pena ecc. Riterreste di avere ottenuto giustizia? Certamente no. Qui, però, si potrà obiettare, questa esigenza di pubblicità ha a che vedere con la reputazione del nostro caro. Cambiamo allora esempio, e mettiamoci nei panni di una persona che abbia subito violenza fisica. Certo non è la reputazione della vittima a essere in questione. Eppure, chi non sentirebbe che, in certo modo, manca l'essenziale se i colpevoli sono puniti senza essere pubblicamente riconosciuti tali? Certamente occorrerà di volta in volta delimitare il raggio di questa *pubblicità* dovuta ai membri di una comunità umana: *tutti* può voler dire, a seconda dei casi, un piccolo villaggio o l'umanità intera.

Soffermiamoci allora un altro istante su questo *tutti*. C'è un aspetto dell'impersonalità implicita nel bisogno di *giustizia* che caratterizza questo bisogno come tale, a prescindere dalla questione se sia o no soddisfatto e come lo sia. Ce lo dice la differenza fra un sentimento morale come l'indignazione e una reazione psicologica come il risentimento o il rancore. Oggetto dell'indignazione è qualunque forma di *torto*, chiunque ne sia vittima. Altrimenti non potremmo indignarci se non per un torto fatto a noi stessi o al nostro più stretto prossimo. Ma non è così che stanno le cose. La nozione stessa di torto comporta l'elemento normativo di *ciò che non deve essere fatto a nessuno*. Il danno che io subisco è un torto solo in questa luce. Per provare rancore o risentimento non c'è alcun bisogno di sentire *l'offesa della violazione di questo elemento normativo*, di sentire l'ingiustizia . che sia fatta a me o ad altri non conta per la *gravità* dell'ingiustizia. A meno di non prendere per indignazione ciò che è semplice risentimento o rancore, cosa che, purtroppo, avviene spesso.

Questo, però, è un ampliamento della prospettiva che ci potrà venire utile in seguito, mentre il nostro compito attuale è più limitato. Ogni ingiustizia . sociale, morale, penale . è *violazione di un dovuto*, ma non ogni particolare domanda di giustizia è essenzialmente, o fondamentalmente, una domanda di verità. Noi stiamo indagando la domanda di giustizia che è nel più profondo una domanda di verità, perché è il soddisfacimento di *questa* domanda . e nient'altro . che ha per effetto, sul sentire delle persone implicate, una catarsi. Ed è questo il concetto che stiamo provando a chiarire.

C'è una domanda di giustizia che è una domanda di verità. Come si soddisfa questa domanda? Come si *ottiene giustizia*+, in questo senso? Qual è questo modo profondo e delicato . così abbiamo detto . di ottenerla?

È l'accesso a una *conoscenza*. Una conoscenza condivisa o condivisibile, come lo è *ogni* conoscenza degna di questo nome: perché chiamiamo *conoscenza*+una proposizione che crediamo vera non per fede o per rivelazione, ma perché si sono *scoperte e portate in luce* ragioni sufficienti per crederla vera . ragioni che costituiscono la sua prova, cioè la sua *evidenza*, come diciamo con una parola che sottolinea proprio il fatto che ora possono *vederla tutti*. *Che tutti sappiano la verità* .+

Qui il riferimento a *tutti*+non è quello generico implicito nella nozione di giustizia (ciò che è dovuto a ciascuno). Non è semplicemente l'universalità normativa dell'idea di giustizia. È piuttosto l'universalità spettacolare che così bene intuiamo di fronte alle rappresentazioni del *Giudizio universale*. Dove il momento culminante della giustizia non è l'execuzione, ma la pronuncia del giudizio . o forse, dove la pronuncia è *già* l'execuzione. È ciò che idealmente conta. Dove *fiat justitia* e *fiat veritas* coincidono. Dove tutti sappiamo chi, in verità, siamo stati, e chi siamo.

Se preghiamo Dio di esistere, è perché questo avvenga.

Voglio dire che non ha importanza che sia un'idealizzazione *impossibile*+quella che ci permette di affermare *questo strato* dell'idea di giustizia. Sospettiamo che sia lo strato più profondo: quella preghiera, di solito muta, ne attesta l'importanza. E se qualcuno già obiettasse che ci riveliamo, con questo, addirittura giustizialisti metafisici, o teologici, risponderemmo che una domanda di verità non ha *niente* a che vedere con un desiderio di punizione! Non è la variopinta visione dei dannati e dei beati che conta, con tormenti d'Inferno e delizie di paradiso. È il sogno o il bisogno, destinato a rimanere insoddisfatto, di un'evidenza finalmente piena, *revelata*+, del giudizio di valore, di una *finale*+visione della sua verità (o falsità). È la consapevolezza *tanto più acuta* dell'umana fallibilità dei nostri giudici. Poi, che l'Inferno resti vuoto come qualche santo ha immaginato, che il paradiso ci risparmi la sua interminabile noia! Oppure: abolite le prigioni, trovate altri mezzi di difesa della sicurezza, prevenzione del crimine, rieducazione o risocializzazione dei giudicati colpevoli. Ma non abolite il giudizio e non abolite la sua lenta, difficile, catartica presa di conoscenza, da parte di ciascuno e di tutti. *Dovuta* al colpevole come all'innocente.

*Sollievo* è qui la parola cruciale. Perché è tanto profondo, anche nella forma depurata, idealizzata, dell'emozione estetica, il sollievo che ci apportano tutte le storie che *finiscono bene*+, nel senso che la giustizia *trionfa*+e si *scoprono* . si badi: non i *buoni*+e i *cattivi*+, ma i *colpevoli* e gli *innocenti*? Lo stravolgimento, la *banalizzazione* di questa risorsa in noi sempre viva, la domanda di giustizia come domanda di

verità, non basta certamente a seppellirne il *fenomeno*. Da dove nasce la gratitudine profonda che erompe nell'applauso, e che nel crogiuolo doloroso della fine della democrazia ateniese suscitò alcune delle pagine più intense della filosofia perenne, quelle della *Poetica* di Aristotele dedicate alla catarsi? L'esempio della tragedia greca è ideale per dissipare gli equivoci della banalizzazione, proprio perché molte delle tragedie antiche non finiscono bene; l'idea stessa del conto dei buoni e dei cattivi è estranea all'universo mentale dei tragici greci. Ma non l'idea di colpa anche nella sua profondità, appunto, tragica: non l'idea della *hybris*, della fatale violazione dei limiti, dei vincoli che vigono ovunque ci sia ordine e bellezza: cioè, nel più profondo senso greco, giustizia.

Ma noi non prenderemo quello, troppo sublime e lontano, come esempio estetico per comprendere meglio la natura del sollievo catartico. Ne abbiamo un altro, piccolo eppure grandioso, che molto meglio si conforma alla taglia e al carattere dei nostri problemi. È un celebre film del 1931, che Gerhard Lamprecht trasse da un romanzo di Erich Kästner, *Emil und die Detektive*. Vivamente, la forza di questo film è nella luce di primavera, in quell'aria di sole tanto insolita su tetti e terrazze, sulle piazze della Berlino weimariana, che improvvisamente si scoprono ariose, fresche come le schiere di ragazzini che si improvvisano detective e riescono, fra tenere e delicate peripezie, a smascherare il cagliostro seduttore, il ladro incantatore che ha rubato al piccolo Emil il denaro tanto faticosamente guadagnato dalla sua mamma. Raramente una scena di agnizione ha suscitato tanto delicato sollievo come la scena finale della festa, con la banda e la scuola e tutti i ragazzini che festeggiano Emil e se stessi.

E allora noi ci prendiamo la libertà di leggervi tutto quello che è andato distrutto in noi . come stava per essere distrutto in quegli anni tanto bui in Germania, perché qui l'analisi dell'arte va tanto in profondità da toccare le radici di tutto il bene e di tutto il male. Perché ogni rischio di banalizzazione è espunto, qui: il ladro è figura troppo grottesca e, in fondo, onirica per essere un cattivo; i bambini non hanno ancora avuto il tempo di diventare uomini . buoni. E anche perché un felice caso ci ha consentito di scoprire per contrasto quale sia il *paradosso tragico che è il nostro, specificamente italiano, specificamente presente*. L'innocenza conculcata, corrotta prima di avere la possibilità di maturare in età adulta, in consapevolezza, in libera assunzione di sé, delle proprie possibilità e dei propri limiti, delle proprie azioni e delle proprie colpe . in *responsabilità*. L'infanzia corrotta e indefinitamente prolungata che si stravolge in piccolezza d'anima, pusillanimità, meschinità, pieghevolezza gregaria: l'infanzia sopravvissuta e stravolta nel suo contrario, per non esser divenuta età della libera ragione, *maturità morale*. È questa, l'anima del *particolare*. È questa la forma inconfondibile del cinismo italiano. È l'innocente grandezza d'anima del ragazzo che era in ciascuno di noi, il fiero Robin o il piccolo Rolando, umiliata e poi assassinata dal trionfo vigliacco e sempre ricorrente delle nostre figure di regalità stravolta e di autorità divenuta oscena: dal gaglioffo Napoloni immortalato da Charlie Chaplin al re buffone, che pianta in asso la nazione e scappa, all'innominabile sequela dei senza volto e con molta pancia che ha prosperato e divorato bene comune e legalità fino a oggi, fino alla stirpe degli scilipotidi, queste icone viventi dell'assassinio di massa dell'innocenza in noi.

Perché, infatti, fra le parole che quasi tutti, in questo Paese, considerano un insulto c'è la parola *ingenuo*? Non è forse perché ricorda la scena del delitto primario, l'assassinio dell'innocenza, subito sepolto da strati e strati di *realismo*, *storicismo*, *machievellismo*? O, peggio di tutto, dall'uso più disonesto della parola *responsabilità*, un uso assolutamente italiano, che stravolge il senso di questa parola nel suo contrario, vale a dire: *accordo/compromesso/condivisione di delitto e vantaggio/una mano lava l'altra*.

Ingenuo è chi crede che chiunque sia innocente prima che ne sia dimostrata la colpevolezza, ma lo crede veramente, non come i *garantisti* nostrani. E poiché lo crede veramente, chiede con tutta l'anima al giudice di esistere e di giudicare, di esistere come terzo e al di sopra di noi, dentro ognuno di noi, anche fuori dei tribunali, perché tutti sappiano la verità. Chiede che esista un tribunale della ragione e della coscienza, l'ingenuo. Non dice *lo sapevano tutti*, non sapeva affatto che lo sapessero tutti.

Ma chiedere questo è *giustizialismo*, si sa . una parola che non ci risulta esista in altre lingue. Non sarà un caso che proprio nel simbolo di un tribunale si sia accesa per poco . con un principio parziale e subito troncato di esperienza catartica . la speranza di una nazione, la speranza di poter tornare a onorare in noi stessi, e in chiunque su di noi accampasse legittima autorità, le mani, organi dell'agire e del potere. Mani pulite. Una breve fiammata che noi stessi . quelli di noi che non hanno voluto cambiarsi l'anima . abbiamo spento nel fango. Una catarsi incompiuta, anzi neppure davvero cominciata. E non sarà un caso che si ritorni sempre lì, alla questione della giustizia, oggi e in ogni tempo della nostra storia.<sup>38</sup>

Quel che c'è di specifico, nella banalità del nostro male, è il disincanto, malattia cresciuta in luogo della maturità morale, che accomuna gli estremi dell'italianità: il più scalcagnato degli ometti che ha per sola arte quella di sapersi vendere, e per questo arriva in Parlamento, e il più raffinato dei filosofi. Al disincanto non si sfugge proprio, dopo Guicciardini lo aveva detto Leopardi che era questo il tratto più tipico del carattere

<sup>38</sup> Il nostro è un Paese in cui perfino il simbolo più alto della volontà di riscatto, un procuratore nazionale antimafia, può essere nominato a quella posizione in seguito a una manomissione della legge operata per eliminare un competitor invisibile al potere, senza che nessuno si opponga. E arrivare lì, in quel posto, senza batter ciglio.

italiano, il disprezzo e l'ontimo sentimento della vanità della vita. Non ci si stancherebbe mai di citarlo, il *Discorso sopra i costumi degli italiani*: «Gli italiani ridono della vita: ne ridono assai di più, e con più verità e persuasione intima di disprezzo e di freddezza che non fa niuna altra nazione».

Ognuno ha i difetti delle proprie virtù, e viceversa. Noi, infatti, abbiamo un'imponente tradizione comica, fin dai tempi di Plauto. Il risvolto del paradosso tragico è la speranza comica. Ai comici è stata affidata, nell'ultimo ventennio, la residua coscienza morale della nazione, e a un comico è stata affidata anche la speranza del riscatto politico. Non ne uscirà del male, se resteremo consapevoli dell'ambiguità di questa speranza! Perché il paradosso tragico e la speranza comica sono purtroppo due facce della stessa medaglia.

Concludiamo, dunque. Nessun riscatto sarà possibile senza catarsi vera, perché catarsi è un altro nome per il rinnovamento interiore delle persone, per la *renovatio mentis*, senza cui non ci sarà rinnovamento civile e politico. Allora potremo finalmente guardarci negli occhi nel faccia a faccia civile, allora ciascuno sarà conosciuto, anche a se stesso. Non sarà più opinione che il male è male e il bene è bene, non ci sarà più terzismo che tenga: e il sollievo sarà proporzionale al male sofferto. Il vero male, che . sempre per citare quella

Simone Weil che oggi ci viene riproposta a volte un po' sbadatamente . non è il male, ma *la mescolanza del bene e del male*. Come la vera menzogna non è la bugia isolata, ma la mescolanza del vero e del falso. Catarsi è anche questo, è *distinzione*, senza cui non è possibile né compassione né perdono. Distinzione dei fili di nero e di bianco, la cui trama dà il grigio: ma non quanto ai valori stessi, su cui siamo tutti d'accordo, ma quanto ai fatti di valore e disvalore che ciascuno avrà portato al mondo, con la sua azione, o con la sua complicità, o con il suo silenzio. Con la sua prepotenza o con la sua viltà. Basterà questo: *sapere*. Cioè credere con ragione, e fino a prova contraria.

E sullo sfondo di questo sapere *elementare* . come quello che non torse un capello ai molti professori che giurarono nel nome del fascismo, ma salvò per sempre l'identità dei pochi che non giurarono, restituendo luce di speranza a tutti . su questo sfondo ognuno capirà *anche* l'infinita complessità dell'esperienza morale, dove esiste, dove *ricomincia* a esistere.

Allora sì che la commedia sarebbe davvero divina, infine. I nostri figli, loro almeno, sarebbero salvi: potrebbero di nuovo onorare, con se stessi, quel *noi* che è lo Stato, quella madre e quel padre che, come diceva Socrate, sono le leggi. Potrebbero ritrovare il senso dell'obbedienza, insieme a quello della libertà. Potrebbero finalmente crescere alla responsabilità, alla maturità morale, alla cittadinanza. Ritrovare nella coscienza adulta la regalità bambina dell'innocenza.

## 11

### Un'idea di radice: il vero *noi*

Il pensiero che abbiamo provato a concentrare, all'inizio di questo saggio, nella duplice tesi che i valori *hanno posto nel mondo dei fatti*, e non altrove, e che l'esercizio della sensibilità ai fatti di valore è *l'essenza di ogni vita umana in quanto è vita personale* costituisce, in sintesi estrema, il nucleo generatore di quello stile e di quel metodo di pensiero filosofico che fu disperso ai quattro venti quando il Leviatano collettivo cominciò a infuriare in Europa.<sup>39</sup> La filosofia *in questo* senso del termine, nella sua radice socratica, non si è veramente più ripresa. Il compito, che senza fine *si rinnova*, di realizzare in noi stessi, attraverso tutte le istituzioni della nostra vita comune e soprattutto attraverso la conoscenza e la scienza, l'*humanitas* possibile di una vita di ragione, è stato dimenticato. Dell'idea del filosofo come funzionario dell'umanità *europea*<sup>40</sup> non è restata che una pallida caricatura burocratica nei palazzi tristi e politicamente impotenti di Bruxelles.

Eppure, riassunto in quel guscio di noce, questo è uno dei poli del pensiero che ci è necessario oggi, ed era essenziale sottolineare questo aspetto di fronte al dualismo di fatti e valori che ancora passa per ovvietà, nonostante equivalga all'impossibilità di una ragione pratica. Ma l'altro polo, che in realtà nessuno dei *nostri* autori ha mai perduto di vista, è la tesi di *eccedenza dei valori sui fatti*, e la tesi correlativa che ogni vita umana è definita, *nella sua essenza personale*, dalla relazione con il valore in quanto ha di eccedente rispetto ai beni, o fatti-di valore. Questa eccedenza, nel linguaggio di Platone, si chiama *il bene*, ciò che è *al di sopra dell'essere*. Perché le cose non sono quasi mai come dovrebbero essere.

Che il pensiero intelligente sia definito dalla sua relazione con il bene è l'idea forse più caratteristica di Platone. Al fondo di tutta la nostra ricerca di conoscenza (sensibile e intellettuale) . di ogni sforzo di esattezza e discrezione, di distinzione nel percepire, di chiarezza nel pensare . c'è una preferenza di valore: la

<sup>39</sup>. Nonostante il bel nome di quel metodo . *fenomenologia* . sia in parte rimasto appiccicato all'opera di coloro che questo stile e metodo rigettarono insieme con quelle tesi . Heidegger e Sartre . , ma queste sono storie ormai vecchie.

<sup>40</sup>. Il filo conduttore dell'ultima grande opera (uscita postuma) di Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee* (ed. it. a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008).



conoscenza è migliore dell'ignoranza. Platone chiama questo polo valoriale del pensiero *idea del bene*, e resta la sua scoperta fondamentale, forse ciò che definisce la filosofia: al fondo della logica c'è l'etica. Vale anche l'inverso, dato che senza linguaggio logicamente articolato è del tutto impossibile accedere all'espressione del più semplice giudizio di valore: al fondo dell'etica c'è la logica. Questa scoperta e valorizzazione dell'intersezione fra etica e logica (così lo chiamò Husserl) ci è da sempre parsa la ragione stessa della filosofia.

Nessuno dubita che, se c'è una figura che incarna, nel Novecento, la massima tensione verso il polo dell'eccezione del valore sui beni, questa è l'ardente Simone Weil, la cui ricerca filosofica si fa, in definitiva, anche teologica.

Molto meno si vede l'implicazione inversa di questo pensiero: *solo* la vita del singolo è definita da quella relazione con il bene. L'apertura alla verità e al valore è il pensiero intelligente . che non esiste in atto se non negli individui.

Lo abbiamo visto: l'enigma della collettività anonima, molti anni prima di Isaiah Berlin, Simone Weil lo aveva studiato a fondo, palesemente, anche nell'orizzonte *stoljano*, in cui il *popolo* (russo) appare oggetto di una sorta di reverenziale, quasi-religiosa meraviglia:

Una sola cosa quaggiù può essere presa per fine, perché possiede una sorta di trascendenza rispetto alla persona umana: la collettività.

Ma nulla resta di questo sentimento sulla sua pagina: non è che *idolatria*. Niente di più classico: *idolum fori*. Ma il pensiero di Simone Weil va più a fondo, tocca non soltanto la forza in atto della folla assemblata sulla piazza, ma la forza virtuale, incontrollabile *potere* della socialità:

La collettività è l'oggetto di ogni idolatria, è quella che ci incatena alla terra. L'avarizia: l'oro è socialità. L'ambizione: il potere è socialità. La scienza, l'arte anche.

Ecco perché è soprattutto nella forza della sua pressione, nella sua anonima virtualità, che il *gros animal* è oggetto di idolatria. Lo è, per così dire, la vita anonima della collettività, la *socialità* in quanto io vi partecipo:

Il Grosso Animale è il solo soggetto di idolatria, il solo *Ersatz* di Dio, la sola imitazione di un oggetto che è me stesso.

La via *comunitaria* non è né una via alla democrazia né una via alla trascendenza del valore:

Una società che si pretende divina come la Chiesa è forse più pericolosa per l'*Ersatz* di bene in essa contenuto che per il male che la macchia.

Una etichetta divina sulla socialità: mescolanza inebriante che racchiude ogni licenza. Diavolo travestito.<sup>41</sup>

Non esiste, a rigore, alcun *soggetto* collettivo.<sup>42</sup> Questa è stata la soluzione weiliana dell'enigma . e nessun problema è stato più vissuto e sofferto di questo, nessuna soluzione più dolorosamente sperimentata. Perché se c'è un filosofo che, nel Novecento, ha affrontato la *caverna* con la più grande fame e sete di giustizia che possa divorare un corpo umano, questo è Simone Weil.

È la ragione per cui le lasciamo la parola in conclusione di questo saggio: perché nessuno ha affrontato con più vigore e finezza *l'enigma della socialità, e quindi della politica*,<sup>43</sup> proprio nella più perfetta continuità con l'ideale *greco* di una politica fondata sulla ragione e orientata alla giustizia, passato però al vaglio della libertà dei moderni e del grande illuminismo kantiano, e rinnovato nella fondazione cognitiva del pensiero pratico, con la sua teoria dei valori e della sensibilità. Le tre tappe di questa *filosofia perenne* le elenca la stessa Weil citando Platone, Kant e Husserl, in un breve studio scritto a confutazione dello scetticismo pratico di Paul Valéry, le *Riflessioni sulla nozione di valore, dall'incipit* inconfondibilmente weiliano:

La nozione di valore è al centro della filosofia. Ogni riflessione che porti sulla nozione di valore, su una gerar-

<sup>41</sup> S. Weil, *La prima radice*, cit., pp. 163-164.

<sup>42</sup> Per una posizione contraria fra i contemporanei vedi M. Gilbert, *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 2000.

<sup>43</sup> Non è dunque sufficiente, benché sia già un passo sulla buona via, contrapporre a un'erronea lettura *antipolitica* di alcuni suoi testi una lettura *politica*, che la accomunerebbe del resto ad altri pensatori, alcuni dei quali abbiamo evocato anche noi: Hannah Arendt, Karl Barth, Elias Canetti, Theodor W. Adorno, Jan Patoczyka, George Orwell, Albert Camus, Dwight Macdonald, Paul Goodman. Come fa Alessandro Leogrande: vedi <<http://www.minimaetmoralia.it/wp/beppe-grillo-simone-weil/>>. Come, prima di lui, fa in vari suoi testi Roberto Esposito.

chia di valori, è filosofica.<sup>44</sup>

In ultima analisi, la fondazione della (buona) politica è ciò stesso che sta alla base di tutta la conoscenza, il bisogno di verità. Come se il dovere di verità fosse il fondamento ultimo di tutta la politica, e quest'ultima desse il fondamento negativo (il limite, cioè, di ciò che non è permesso) alla politica. Non è permesso trascurare i bisogni del corpo e dell'anima di alcun essere umano, e *il più sacro di tutti i bisogni+che costituiscono l'idea di giustizia* è il bisogno di verità. Questa la tesi fondamentale della *Prima radice*.

C'è dunque un senso *ulteriore* della domanda di verità, in cui essa si rivela non solo come *una parte*, ma anche come lo *strato più profondo* della domanda di giustizia. Anche Simone Weil reintroduce nella riflessione politica, a due millenni di distanza, il tema platonico della ricerca del vero. Non è un caso, se uno dei pensatori politici più lucidi e innovativi del secolo scorso fu chiuso in una stanzetta di Londra e soffocato da mediocri documenti da passare al vaglio, purché fosse levato dai piedi di chi si apprestava a ricostruire la Francia in un modo di una pazzia che si ostinava a confondere il regime apofantico della filosofia con quello retorico della politica.

Tuttavia, non è per questa continuità<sup>45</sup> che le cediamo la parola, ma per il passo ulteriore che le dobbiamo: verso la soluzione del problema che resta aperto.

Che cosa è *rinnovamento*, infine? Era questa la domanda che ponevamo all'inizio del nostro saggio. La nostra analisi ci ha condotto alla tesi che rinnovamento politico e civile non ci sarà senza la catarsi necessaria a restituirci la fiducia e la stima reciproca, e quel rispetto di noi stessi senza il quale non c'è uso di ragione nel faccia a faccia del nostro parlare e agire, nella cooperazione e anche nel conflitto. *Rinnovarci* è riprendere e sempre di nuovo approfondire il compito di ridurre il male che costantemente minaccia la nostra vita associata. E in questo riusciremo quanto più la dimensione *arcaica* e radicata nel mondo dell'appartenenza . con il suo *noi*+dove i volti spariscono, l'immertà dilaga, la socialità è potere irresponsabile e inverificato .

si ridurrà rispetto a quella tutta puramente umana del faccia a faccia, della responsabilità e della verifica in prima persona.

Ma resta un problema: il faccia a faccia e l'appartenenza sono modi essenziali e ineliminabili della nostra vita associata. Noi nasciamo in una comunità d'appartenenza e per tutta la vita apparteniamo a molte comunità non elettive: una nazione, una lingua, una cultura. Come potremmo mai farne a meno?

È dunque necessario, ancora una volta, distinguere. Distinguere nell'appartenenza ciò che è prezioso da ciò che è oscuro. Del resto, al tentativo di dirimere l'ambiguo è dedicato tutto il nostro lavoro.

In questa appartenenza c'è una delle fonti di quel che siamo . l'altra essendo la nostra libertà. C'è la nostra radice.

Pensare finalmente con purezza, senza ingombro di retorica e di oscurantismo, di antimodernismo (cattolico o no) e di romanticismo etnico, potenzialmente sanguinario, *l'idea di radice*: questo restava da fare.

Questo ha fatto Simone Weil. Aiutando anche noi a fare un altro passo avanti nell'approfondimento del valore *giustizia*, oltre quelli del neocontrattualismo prima e del costituzionalismo poi, cioè delle teorie della giustizia principali del XX secolo, senza tradirne *mai* lo spirito di ragione e di *humanitas*.

Ogni approfondimento dell'idea di giustizia scopre nuovi contenuti del dovuto a ciascuno . nuovi contenuti di quel *suum* che apre la formula formale della giustizia: *Suum cuique tribuere*. E in ogni scoperta c'è come *un nuovo inizio*, una rifondazione di tutta la giustizia. Il nostro ricomincia dall'identificazione delle molteplici *fonti di vita* di ciascuna persona . e, *s'intende*, non soltanto di vita fisica ma anche di vita propriamente umana . , le fonti nell'arricchimento delle quali *non vale più la pena*, perché la radice stessa di ogni personale fioritura inaridisce.

Il bisogno di verità è *il bisogno più sacro*+dell'anima umana. Ma perché esso possa emergere e trovare il suo pane occorre che sia soddisfatto anche un altro bisogno: il bisogno di *radicamento*+. Il quale, come quello di verità, sta fuori e prima delle coppie contrapposte di bisogni, sulla soddisfazione dei quali poggia la grandiosa architettura weiliana della società giusta, o *bene ordinata*+: rischio e sicurezza, proprietà privata e proprietà collettiva, onore e punizione, libertà e obbedienza, eguaglianza e gerarchia.<sup>46</sup> Ciascun membro di queste coppie appartiene a uno dei due pilastri del dovuto, fra i quali oscilla il nostro vivere con gli altri. Come fra i due aspetti della nostra vita, ciò che ci viene dall'accidente della nascita e dalle circostanze della crescita, e ciò che facciamo di noi stessi . nel faccia a faccia con gli altri.

<sup>44</sup> S. Weil, *Quelques réflexions sur la notion de valeur*, in ) *uvres*, Gallimard, Paris 1999, vol. 4, pp. 121-126, p. 122.

<sup>45</sup> E finalmente ci sono ottimi studi sulla compatibilità profonda del pensiero weiliano con lo spirito dei principi dell'Ottantanove e della migliore tradizione di filosofia della democrazia: vedi T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006; M.G. Ziccardi, *Soggetto, diritto, lavoro nel pensiero di Simone Weil*, tesi di dottorato, dottorato in Studi giuridici comparati ed europei, Università degli Studi di Trento, in open access al sito <<http://eprints-phd.biblio.unitn.it/896/>>.

<sup>46</sup> Ho illustrato queste coppie di bisogni a conclusione del capitolo intitolato *La giustizia*+in *La questione civile*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

Così, dal basso verso l'alto . dalla sfera vitale, dove più ci somigliamo, a quella personale, dove più ci differenziamo . riscopriamo in noi stessi, nella nostra natura finita e mortale, le tensioni e le opposizioni di cui siamo fatti, le opposizioni il cui difficile equilibrio costituisce la vita. La armonizzazione di questi bisogni è essa stessa un bisogno: il bisogno di quell'ordine che è proprio di una società giusta. Ma alla base di quest'ordine, oltre al bisogno di verità . il più insofferente ai legami del collettivo . c'è il bisogno di radicamento:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. A ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente.<sup>47</sup>

Ricevere vita. Questo il punto chiave nell'idea di radice. In natura c'è la forza o la gravità come c'è la vita. Ma la metafora naturale viene così ampliata che molte delle radici di un uomo vengono a trovarsi in tutti gli ambienti della sua vita in società. E questo ci illumina sulla natura di questo bisogno di radicamento, e ci mostra che il uso di questa metafora è in Simone Weil opposto a quello identitario-fondamentalista. Si profila dietro questa idea il nucleo vivo dell'idea di nutrimento, la stessa che si associa al bisogno più elementare: la fame.

Ecco come si dirime il valore positivo da quello negativo del noi:

[ō ] si deve rispetto a una collettività, quale che sia . patria, famiglia o qualunque altra . non per se stessa ma come nutrimento di un certo numero di anime umane.<sup>48</sup>

Ma non si può restituire in poche citazioni la forza struggente di queste pagine, che nascono dalla più radicale esperienza di *perdita della patria*. Dal chiuso della sua stanzetta londinese, con la guerra che infuriava e la Francia occupata, dall'infinita distanza di un mondo che non c'è più, Simone Weil riesce a farci sentire l'entità della nostra perdita, dell'umiliazione di un Paese che sta dissipando il suo patrimonio di bellezza e cultura, il suo *paesaggio*, come nessuna guerra mai, nessuna conquista è riuscita a fare nei secoli. Che sta disseccando, attraverso questa dissipazione, la fonte della nostra identità comune, la patria come campo di grano per le nostre anime, la nostra identità culturale e morale, l'eredità dei padri e la dote dei figli. E con questo sta distruggendo il valore dell'appartenenza. Da troppi anni, troppo spesso, chi viaggia all'estero prova vergogna a dirsi italiano.

La perdita della patria è anzitutto la perdita del passato:

La perdita del passato, collettivo o individuale, è la grande tragedia umana, e noi abbiamo gettato via il nostro come un bambino strappa una rosa.<sup>49</sup>

Così stiamo facendo noi, e senza perdere una guerra. Ma è anche perdita del futuro, naturalmente: in quanto è perdita del lavoro che si radica nell'universo<sup>50</sup> perché non distrugge risorse comuni.

Eppure questi pensieri . o pensieri simili . erano riusciti a raggiungere le menti dei Costituenti:

Nella Costituzione della Repubblica, entrata in vigore il 1° gennaio 1948, l'espressione bene comune non c'è. Eppure il suo principio ispiratore è precisamente il bene comune, in continuità con la *publica utilitas* che innerva la storia della Penisola.<sup>51</sup>

Il libro di Salvatore Settis da cui traiamo questa citazione contiene una documentazione impressionante sullo sviluppo che la nozione romana di *publica utilitas* ha avuto nella ricerca giuridica contemporanea, con le nuove nozioni giuridiche di diritti delle generazioni future e comunità di vita,<sup>52</sup> e in ambito italiano con i lavori della Commissione sui Beni Pubblici presieduta da Stefano Rodotà<sup>53</sup> (giugno 2007 . febbraio 2008),

<sup>47</sup> S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>51</sup> S. Settis, *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*, Einaudi, Torino 2013, p. 126.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>53</sup> Con i libri cui ha dato luogo: U. Mattei, E. Reviglio, S. Rodotà (a cura di), *Invertire la rotta. Idee per una riforma della proprietà pubblica*, il Mu-

che ha fra l'altro introdotto la categoria giuridica di beni comuni, aggiungendola a quelle di proprietà pubblica e di proprietà privata. Sono fondamentalmente i beni che tanto urgente sarebbe bonificare dall'inquinamento e salvare dalla distruzione:

[5] L'aria, le acque e le altre risorse naturali, come parchi e foreste, montagne e ghiacciai, coste e paesaggi tutelati, beni culturali, archeologici e ambientali, usi civici, fauna selvatica e flora tutelata.<sup>54</sup>

Questa ultima parte del nostro studio non sarebbe inutile se mostrasse, infine, quanto profondamente nella migliore eredità della filosofia antica e moderna si radichi quella speranza e quel concreto pensiero riformatore che forse riusciremo ancora, prima che la rassegnazione e la stanchezza abbiano la meglio, a portare al governo della cosa pubblica.

Così, mentre proviamo a tener viva questa speranza, viene del tutto naturale chiudere questo lavoro sulla nota con cui l'abbiamo cominciato: l'assenza di speranza appiattisce il mondo nella banalità, carica di nulla e di distruzione ulteriore, privando di senso e valore la vita di ognuno. Lo chiuderemo ripetendoci piano parole di tenerezza, simili a quelle che Simone Weil nutriva per le civiltà sconfitte. La civiltà occitana e catara, quella greca. Per svegliarci dal rissoso fragore dell'indifferenza: sentire i mali di cui soffriamo non come crimini compiuti contro di noi, ma come mali offerti dalla patria in noi.

## 12

### Postilla conclusiva con annessa preghiera

Abbiamo provato a dire che cosa si possa intendere per rinnovamento civile e quali ne siano le condizioni profonde nella trasformazione dei rapporti che ci legano gli uni agli altri. Resta il fatto che il rinnovamento del nostro modo di stare insieme è una metà del circolo virtuoso. L'altra metà essendo quel rinnovamento morale degli individui che ne è in parte premessa, in parte conseguenza. E questo cosa è, esattamente? Se le nostre tesi fondamentali sono giuste, è quello aspetto dell'esperienza morale che è la scoperta di nuovi aspetti di valore/disvalore delle cose: e in questa scoperta. il lento rileggiare entro di noi di un bene nuovo. è vita nuova di tutta la persona.

Una scoperta è il darsi di qualcosa che prima ignoravamo. Novità e verità sono i fini principali della ricerca, ma la grandissima differenza è che se la (conoscenza di) verità ne è lo scopo, la novità non si può cercare senza banalizzarsi o inseguire le mode. la versione sociale e banale del bisogno di novità.

Non c'è rinnovamento personale senza scoperta di verità assiologica, ed è proprio perché anche in campo morale si dà ricerca e scoperta che anche l'esperienza morale gode del privilegio di Faust. la giovinezza nuova. Rinnovamento è in definitiva l'aspetto assiologico della vita umana. Perciò dal punto di vista teologico quello che si chiamava lo Spirito è nella nostra tradizione fonte di *renovatio mentis*, è *donum vitae*. Per questo nessuna stagione è cantata quanto la primavera, e ogni sommovimento creduto positivo nella storia prende il nome di primavera. Il rinnovamento è una delle corde dei *Salmi* e l'anima stessa dei *Profeti*. La Pasqua cristiana porta questo tema al paradosso estremo.

*Introibo ad altare Dei. ad Deum qui laetificat juventutem meam.* Ci si può chiedere perché non sia stato riammesso nella liturgia romana, dopo il Concilio, questo annuncio di tutta la fede. E non tanto della fede cattolica o di quella cristiana, forse, ma di ogni fede nel divino, in ciò che ha o potrebbe avere di totalmente condivisibile da ogni abitatore del tempo e della terra. È addirittura una definizione del divino, e una delle meno impossibili, una anzi delle più semplici e vere: ciò che ravviva la mia giovinezza. Ciò che ne riaccende l'essenziale letizia. È l'allegria della mente pronta a fiorire non appena il peso delle cure e della fatica si allenti, dovunque l'uomo abbia un momento di agio per assaporare lo stupore dell'essere e la curiosità di saperne di più. È la grazia di tutto ciò che in quel momento di agio. e per gli uomini quel momento è la giovinezza. ci si dona come avventura della percezione e possibilità impreveduta di azione, come scoperta o come enigma, come dolore anche, ingiustizia che grida vendetta al cielo, come sgomento o terrore ancora capaci di riconoscersi tali, non spenti nella rassegnazione al nulla. E come richiamo a ciò che io posso, a ciò che sono chiamato a fare o rifare del mondo, al bene magari infinitesimo ma nuovo che solo io posso portarvi. C'è una frase di Leibniz che lo dice con quasi onirica densità: c'è in noi un non so che d'architettante e armonico, che appena liberato dal compito di dirimere idee si volge a comporne. C'è maggiore felicità di quella di un'idea che nasce? Qualunque età io abbia, il divino è il nuovo in me. È spirito

---

lino, Bologna 2007 e *I beni pubblici: dal governo democratico dell'economia alla riforma del codice civile*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2010.

<sup>54</sup> S. Settis, *Azione popolare*, cit., p. 106.

di creazione e coraggio di iniziare, è aurora o primavera, è ciò di cui seppe, Agostino, riconoscere in noi la debole ma incancellabile traccia: *initium ut esset creatus est homo*. Fu creato per essere un inizio, o perché si desse il nuovo. Perché si desse storia e innovazione, perché si desse rivoluzione, anche: perché le leggi di natura scendessero giù, nel fondamento muto delle nostre vite, e in alto invece . al posto del cielo e delle stelle . fossero poste leggi fatte da noi, fatte per porre un limite a ciò che c'è in noi di violento e di rapace, naturale+o sociale+che sia. Fatte soprattutto perché giustizia cosmica non c'è, perché l'ordine del cosmo è per noi umani cosmica ingiustizia, perché è radicale ineguaglianza fra noi, inseparabile dal caso della nascita e della vita che ci tocca in sorte, e dalle abitudini con cui riproduciamo la nostra vita, spesso, a scapito di quella di troppi altri viventi. E ogni volta che un bambino realizza che non c'è giustizia quando pure ci sia ordine, nel cosmo, questo è divino in lui, e rinascita della civiltà in lui.

Non sequimorta, ma sequimarrita / Anima nostra che sì ti lamenti [ō ].+

MINIMA

Ultimi volumi pubblicati

97. F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, A. Pirella, S. Taverna, *La nave che affonda*
98. H. Plessner, *Antropologia dei sensi*
99. E. Cassirer, *Eidos ed eidolon*
100. M. Augé, *Il metrò rivisitato*
101. D. Demetrio, *L'educazione non è finita*
102. J.-L. Nancy, *Cascare dal sonno*
103. D. Zoletto, *Il gioco duro dell'integrazione*
104. F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose*
105. J. Butler, *Parole che provocano*
106. G.P. Quaglino, A. Romano, *Nel giardino di Jung*
107. U. Curi, *Straniero*
108. D. Demetrio, *L'anteriorità maschile*
109. P. Sloterdijk, *Caratteri filosofici*
110. P.A. Rovatti, *Noi, i barbari*
111. S. Poggi, *L'età dei filosofi e l'età dei narratori*
112. P. Sloterdijk, *Stato di morte apparente*
113. R. Girard, *Violenza e religione*
114. D. Demetrio, *Perché amiamo scrivere*
115. P. Rossi, *Un breve viaggio e altre storie*
116. R. Girard, *Geometrie del desiderio*
117. A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori*
118. W. Benjamin, *Figure dell'infanzia*
119. I. Quaranta, M. Ricca, *Malati fuori luogo*
120. G. Cosmacini, *La scomparsa del dottore*
121. J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*
122. P. Coppo, *Le ragioni degli altri*