

# viaBorgog<sup>||</sup>a3

il magazine  
della Casa della Cultura

57

DUEMILADICIASSETTE

FOCUS

# FILOSOFIA E SPAZIO PUBBLICO

rivista interattiva • segui i link

direttore  
Ferruccio Capelli  
condirettore e direttore responsabile  
Annamaria Abbate

comitato editoriale  
Duccio Demetrio  
Enrico Finzi  
Carmen Leccardi  
Marisa Fiumanò  
Paolo Giovannetti  
Renzo Riboldazzi  
Mario Ricciardi  
Mario Sanchini  
Salvatore Veca  
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni  
Giovanna Baderna  
www.giovanbaderna.it

direzione e redazione  
via Borgogna 3, 20122 Milano  
tel.02.795567 / fax 02.76008247  
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it

periodico bimestrale  
registrazione n. 323 del 27/11/2015 Tribunale  
di Milano

viaBorgogna3 ISSN 2499-5339  
2017 ANNO 2 numero 5  
ISBN 978-88-99004-32-3  
titolo: FILOSOFIA E SPAZIO PUBBLICO

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3  
il magazine  
della Casa della Cultura



*Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code rider che puoi scaricare gratuitamente da internet.*

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL  
SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT**

# 5

testi di:

*Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri*

*Ferruccio Capelli*

*Elio Franzini*

*Alessandro Ghisalberti*

*Fabio Minazzi*

*Salvatore Natoli*

*Fulvio Papi*

*Carlo Sini*

*Salvatore Veca*

*Silvia Vegetti Finzi*

*Mario Vegetti*

*Gennaro Aprea*

*Emanuela Mancino*

*Gianfranco Pasquino*

note biografiche • p. 152



*editoriale*  
LA FORZA  
DELLE IDEE  
NELLO  
SPAZIO  
PUBBLICO

Ferruccio Capelli •

Con felice intuizione lo scorso anno Fulvio Papi ha dedicato il seminario autunnale da lui tradizionalmente organizzato in Casa della Cultura a una riflessione su “filosofia e vita pubblica”.

In questo numero della rivista pubblichiamo larga parte delle lezioni tenute in quell’occasione perché, ripercorrendole, si può cogliere limpidamente il ruolo e l’efficacia che il pensiero filosofico ha svolto in passaggi storici decisivi, dall’Atene del V secolo a.C. fino a tante vicende europee del XX secolo: le idee suggerite dai filosofi a più riprese – evidenziano gli scritti qui raccolti - hanno animato e orientato il dibattito pubblico.

Oggi si può dire altrettanto? Difficile rispondere affermativamente. Non mancano segnali confortanti di un vivo interesse per la filosofia: basti pensare al successo dei molti festival di filosofia e allo spazio che i media concedono ai filosofi. Si tratta di manifestazioni ed esibizioni che non riescono però a nascondere le debolezze dell’offerta filosofica e la caotica ridondanza che sembra caratterizzare il dibattito pubblico contemporaneo.

I saperi filosofici sono andati articolandosi e diversificandosi: le voci e gli ambiti di ricerca si sono moltiplicati. Ne è derivata pluralità e abbondanza dell’offerta filosofica, ma anche un “effetto dispersivo” che rende alquanto problematico individuare nell’attuale ricerca filosofica linee di tendenza prevalenti e proposte ben identificabili. Il dibattito filosofico contemporaneo, che pur deborda nel sistema mediatico, non appare innervato da proposte che abbiano la forza di condizionare e orientare la discussione pubblica. Si sente il rumore filosofico, ma è diventato problematico ascoltare la voce della filosofia. Sullo sfondo un problema più generale: un mutamento profondo delle modalità, dei toni e dei contenuti del di-



battito pubblico. Esso, trascinato dalla crescita esponenziale del sistema mediatico, si è dilatato ma si è anche decomposto in un confuso, disordinato chiacchiericcio. A ben vedere è lo spazio pubblico, nel suo insieme, che si è profondamente modificato: esso si è largamente trasferito nei media – dai giornali alle televisioni e ora in Rete - ma nel trasloco si è trasformato e deformato.

L’impatto di questo cambiamento è tale da modificare i tratti stessi della vita democratica: Bernard Manin ha parlato, con formula efficace, di un passaggio in successione dalla democrazia parlamentare a quella dei partiti e ora alla democrazia del pubblico. L’espressione “democrazia del pubblico”, in questa accezione, contiene una accentuazione quanto meno problematica.

I cittadini sono inondati da informazioni, ma in mezzo a tanto rumore, ci dice lo studioso francese, si sono ridotte le possibilità di un loro ruolo attivo. Si sono complicate le linee di scorrimento tra la volontà dei cittadini e le istituzioni, ma prima ancora è diventato più difficile il processo di selezione delle idee e delle proposte che emergono nella vita pubblica.

Questa deriva - ci viene ricordato in questo stesso numero della rivista – non è però irreversibile. Nella società si manifestano sempre “potenzialità alternative”: il cantiere della democrazia si rinnova di continuo. Idee nuove si formano in continuazione e non vi è ragione per cui non debbano trovare la possibilità di agglutinarsi e di farsi sentire. Di questi tempi sembrano prevalere i messaggi di chiusura, di rancore e di rabbia cavalcati dai populismi. Ma fortunatamente riescono ad alzarsi anche altre voci, magari da fonti e con modalità di diffusione imprevedibili e sorprendenti.

Ecco allora – ci ricorda il *focus* di questo numero di *viaBorgogna3* - l'effetto spiazzante dell'enciclica di Papa Francesco, il Papa venuto dall'altro capo del mondo. Questo pontefice ha oggi la forza che manca ad altre leadership istituzionali: riesce a raccogliere e riordinare elaborazioni diffuse e a riproporle con una struttura narrativa che conferisce loro una rinnovata forza ed efficacia. Il messaggio dell'enciclica papale ci invita ad avere cura della terra e a ridare voce e dignità ai più poveri. Un messaggio semplice, che trova la sua forza nell'intima coerenza tra idee e operato del mittente e nella radicale diversità rispetto al "pensiero unico" dominante.

L'enciclica di Papa Francesco ci parla della sostenibilità ambientale e sociale, la grande questione cui abbiamo dedicato il terzo numero della nostra rivista. Lo stimolo del Pontefice ci permette ora di riproporre una riflessione sulla sostenibilità proprio mentre dagli Stati Uniti ci arriva la notizia che il neo presidente americano, Donald Trump, ha annunciato la cancellatura delle misure ambientaliste del suo predecessore: la sostenibilità ambientale diventa il centro di una moderna battaglia globale, ad un tempo culturale e politica.



•10

introduzione  
UN'IDEA DI SPAZIO  
PUBBLICO

**Salvatore Veca**

•14

CITTÀ E FILOSOFIA:  
SORELLE RIVALI

**Mario Vegetti**

•32

AGOSTINO E  
IL POPOLO DEI FEDELI

**Alessandro Ghisalberti**

•42

I FILOSOFI  
DELLE UNIVERSITÀ  
MEDIEVALI  
E LA CITTÀ

**Maria Teresa Fumagalli  
Beonio Brocchieri**

•52

GALILEO GALILEI, LA  
NUOVA SCIENZA E LA  
TECNICA

**Fabio Minazzi**

•66

ILLUMINISMO E VITA  
PUBBLICA

**Elio Franzini**

•72

HEGEL:  
LO STATO PERFETTO  
(E LA SPINA DI MARX)

**Fulvio Papi**

•82

IL DISAGIO NELLA  
CIVILTÀ

**Silvia Vegetti Finzi**

•100

E LA FILOSOFIA  
OGGI?

**Carlo Sini**

•106

LAUDATO SI'  
LA LETTURA  
FILOSOFICA

**Salvatore Natoli**

•116

LAUDATO SI'  
LA  
PROSPETTIVA  
DEL PARTECIPANTE

**Salvatore Veca**

## IL LIBRO

•126

LELIO BASSO, PASSIONI  
E CONTRADDIZIONI

**Gianfranco Pasquino**

## IL FILM

•136

PATERSON. UN FILM  
A BASSA VOCE,  
PER IMPARARE AD  
ASCOLTARE

**Emanuela Mancino**

## IL FILO VERDE

•144

MOBILITÀ SOSTENIBILE

**Gennaro Aprea**

## ALLEGATO

OLTRE LA LIBERTÀ DI  
ESSERE SUDDITI  
L'educazione alla  
complessità e alla  
responsabilità per una  
cittadinanza inclusiva

**Piero Dominici**[scarica l'allegato](#)

Salvatore Veca ●

## UN'IDEA DI SPAZIO PUBBLICO

L'idea di spazio pubblico è una delle tessere fondamentali di quel mosaico, che chiamiamo forma di vita democratica. In genere, quando pensiamo a una forma di vita democratica, più o meno decente, pensiamo a un regime politico che ospita istituzioni, norme di livello costituzionale e ordinario, procedure per la scelta di chi ha diritto temporaneo a governare, provvedimenti e scelte collettive, interpretazioni politiche alternative dell'interesse pubblico di lungo termine. E consideriamo

tutti questi elementi come elementi fondamentali di un regime di democrazia pluralistica che, grazie a regole, norme e procedure, si distingue da regimi autocratici o autoritari, di differente tipo e natura.

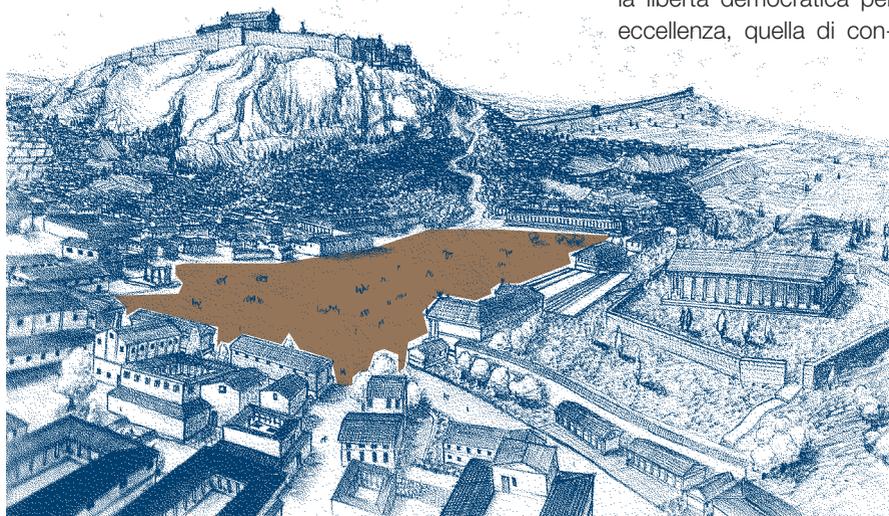
La mia tesi è che questo quadro sia certamente fedele ma sia, al tempo stesso, fondamentalmente incompleto. Sono convinto che uno dei tratti distintivi cruciali di una democrazia politica sia l'ampiezza e la ricchezza del suo *spazio pubblico*, in cui si esercita la libertà democratica per eccellenza, quella di con-

dividere con altre cittadine e cittadini modi di valutare e proporre soluzioni di problemi collettivi fra loro alternative e confliggenti. Lo spazio pubblico, in questa prospettiva, è uno spazio *sociale*, e non già *istituzionale*. È lo spazio delle *voci* di cittadinanza. Lo spazio in cui possono emergere potenzialità altrimenti non espresse, bisogni altrimenti non visibili, incertezze e ansie, speranze altrimenti opache e negate. È uno spazio pieno di dissonanze e piuttosto cacofonico. Ma quando i confini di questo spazio sono vietati o ristretti, quando viene meno l'esercizio della libertà democratica o i costi d'accesso allo spazio pubblico di una democrazia diventano terribilmente alti e ineguali per il *demos*, allora la qualità di una democrazia mostra un deficit significativo e, a volte, severo. E ciò non è riconoscibile o avvertibile se si resta alla prospettiva, decisiva ma incompleta, della democrazia come sistema di istituzioni, norme e procedure.

La questione centrale che emerge è quella dell'*allineamento* o del *disallineamento* fra spazio sociale e spazio istituzionale. Molti deficit e buona parte delle crisi *entro* le democrazie contemporanee emergono nelle circostanze in cui le voci di cittadinanza nello spazio pubblico, come spazio *sociale*, non trovano alcuna *rispondenza* o trovano debole *rispondenza* entro lo spazio *istituzionale* dell'esercizio del potere temporaneo di governo delle società. Perché la democrazia si avvale nel tempo della connessione, dell'interazione e dell'equilibrio instabile fra lo spazio delle alternative *politiche* e quello delle alternative *sociali*. E la qualità stessa della rappresentanza politica e delle sue istituzioni è coerente con la variabile intensità della connessione fra i due spazi.

Ora, per gettar luce sulla natura della libertà democratica, che è alla base dello spazio pubblico,

può essere utile considerarla come la libertà per le persone di identificarsi e reidentificarsi collettivamente in cerchie di riconoscimento *distinte* e *alternative* fra loro nel tempo. La libertà democratica per eccellenza è la libertà delle persone di costituire e ricostituire cerchie di mutuo riconoscimento, religioso, politico, sociale, culturale, etico, selezionando fra un insieme di identità sociali possibili. È propriamente questa pluralità delle cerchie di riconoscimento e di valore politico a generare quell'ingrediente essenziale di una democrazia che è il suo *spazio pubblico*. Il luogo in cui idee, credenze e convinzioni differenti e a volte inconciliabili si confrontano fra loro, mirando a ottenere adesione e consenso. Il luogo paradigmatico del *parteggiare*, del *convertire* e dell'*associare*, che presuppone il fatto del pluralismo e del disaccordo, che ho più volte definito quali caratteristiche essenziali per un processo politico democratico.



Alessandro Pizzorno ha avanzato una illuminante proposta di indagine sulle trasformazioni dei regimi democratici e ha suggerito di guardare allo spazio pubblico come al "luogo dell'operare di uno Stato alternativo". Nel senso che lo spazio pubblico include funzioni alternative a quelle dello Stato e delle istituzioni. Ciò che si manifesta nello spazio pubblico sono le potenzialità alternative della società. In esso viene in luce ciò che in una società si rivela come ancora irriducibile, o difficilmente riducibile, all'ordine costituito. Lo spazio pubbli-

co diventa allora qualcosa come il *laboratorio* della non conformità a norme date e della varietà delle identità sociali. Lo spazio pubblico, potremmo dire, è il *cantiere* sempre in corso della diversità, delle alternative, degli esperimenti di vita e delle differenti mobilitazioni cognitive. Si può allora prospettare l'idea che lo spazio pubblico sia il luogo dove emergono e portano alla luce le loro disparità le forze potenziali di una società. In questo senso, possiamo dire, il luogo *sociale*, e non *istituzionale*, del pluralismo entro una forma di vita democratica. Uno spazio, sottoposto nel

tempo a metamorfosi e cambiamenti, entro il quale si generano domande o pretese o aspettative che aprono, se le cose hanno successo, un varco per prospettive, esperimenti di vita e possibilità alternative. Uno spazio in cui si generano, fra le altre, le offerte di prospettive e visioni *filosofiche*, che mirano a dare un senso alle cose, a delineare modi possibili alternativi di vivere e convivere, a saggiare i confini mobili del possibile.

Come ho sostenuto più volte, si tratta di una diversità intesa come carattere persistente, e non congiunturale della forma di vita democratica. Ma vorrei aggiungere: si tratta anche di una caratteristica che è il promemoria della congruenza fra democrazia e *incompletezza*, nel senso della rispondenza e della *resilienza* dei regimi democratici alla metamorfosi del paesaggio sociale. È nello spazio pubblico così inteso che si genera una varietà di versioni condivi-



se entro alcune cerchie di riconoscimento, e non in altre fra loro differenti, dei fini di lungo termine della convivenza. E alla politica, nelle circostanze ordinarie, sarà ascrivito il ruolo di rispondere con i suoi mezzi e i suoi provvedimenti al mutamento sociale, che è esemplificato dalle trasformazioni delle aspettative e delle identità collettive vecchie e nuove che rispondono, a loro volta, alla metamorfosi di interessi, ideali, bisogni e pretese confliggenti.

Ora, se il *terminus a quo* di una democrazia politica

deve essere preservato nel tempo, è naturale chiedersi se mutamenti – economici, culturali, tecnologici, religiosi, sociali – non possano finire per distorcerne i fondamentali. Possiamo rispondere così: salvo che nei casi di perdita e regressione, che implicano l'alterazione dei vincoli propri del *terminus a quo*, regimi democratici mutati nel tempo dovranno soddisfare almeno la clausola della loro reidentificabilità sulla base di alcuni punti *fissi*. E tra i punti fissi possiamo indicare prioritariamente tanto l'esercizio della libertà democratica quanto lo

spazio pubblico della controversia e della diversità. *Lo spazio delle alternative* come luogo dei possibili *transiti* o della possibile *rispondenza* fra politica e società democratica. Alternative politiche e sociali, in tensione, in interazione, in equilibrio instabile fra loro. Anche in tempi difficili, incerti e rischiosi. Soprattutto, in tempi difficili.



## CITTÀ E FILOSOFIA: SORELLE RIVALI

Mario Vegetti

### Polis

La società e la cultura greche si sono formate, in un processo storico che ha inizio intorno al IX secolo a.C., in uno spazio definito da un sistema di **assenze**, che nel loro insieme assumono i tratti di una acuta **crisi di sovranità**.

La prima assenza, resa ancora più evidente dal confronto con il mondo del Vicino Oriente (Egitto, Mesopotamia), è quella di un **apparato statale** centralizzato: non esistevano in Grecia, dopo il crollo dei regni micenei che avevano costituito su piccola scala una propaggine periferica delle grandi monarchie orientali, né una struttura monarchica, né un apparato statale, un esercito e un sistema giudiziario centralizzati. Questo rende in primo luogo impossibile una regolare trasmissione dinastica del potere. Telemaco non eredita il trono di Odisseo, e del resto neppure la successione divina risulta dinasticamente ordinata. La trasmissione

del potere divino narrata da Esiodo non solo è priva di regole, ma è segnata da lotte cruente e spietate. [Così Urano impedisce ai figli di Gaia di vedere la luce, e la madre, per vendicarli, incita Crono a castrarlo il padre (*Theog.* 154-82); Crono divora i suoi figli, e viene a sua volta sconfitto dagli artifici e dalla violenza di Zeus, salvato dall'astuzia della madre (*Theog.* 459-96)].

Tutto ciò sottolinea l'assenza di forme consolidate di legittimazione, trasmissione ed esercizio del potere. A questa situazione di crisi contribuisce la seconda delle assenze di cui abbiamo parlato: quella di **autorità sacerdotali** in grado di consacrare i dinasti, di garantire il rapporto fra divinità, poteri politici e ordine sociale.

La terza assenza, infine, è quella di una tradizione culturale secolare e autorevole, che si aggiunge alla **mancanza di un Libro, o di più Libri, di na-**

**tura sacra** e ispirazione divina (pensiamo invece alla Bibbia e al Corano). La sola tradizione culturale cui i Greci potevano fare riferimento era la memoria leggendaria della "guerra di Troia", un'invenzione letteraria dunque quanto lo era la loro teologia narrata da poeti come Omero ed Esiodo. Platone racconta che il primo legislatore di Atene, Solone, durante una sua visita in Egitto avrebbe incontrato i sacerdoti di quell'antico paese, che gli avrebbero detto: «Solone, Solone, voi Greci siete sempre dei ragazzi, un greco non è mai vecchio [...] Siete tutti giovani d'animo perché non avete nessuna opinione antica trasmessa attraverso una tradizione che viene dal passato né alcun sapere ingrigito dal passare del tempo» (*Timeo* 22b).

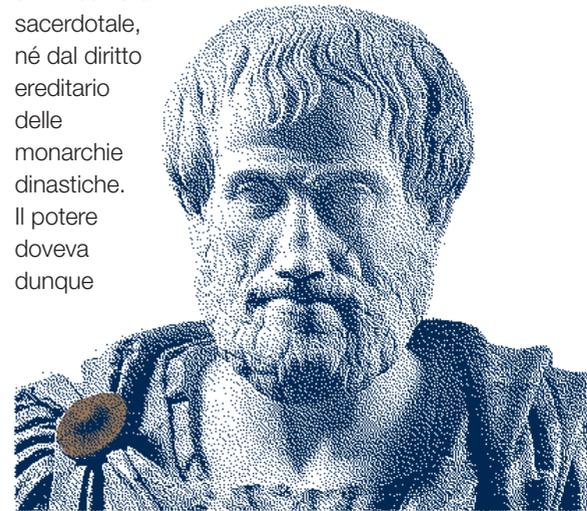
La società e la cultura greche hanno così preso forma in un vuoto di statualità, di autorità religiosa, di tradizione, nello spazio

dunque, come si è detto, di una crisi di sovranità.

Questo spazio venne riempito, a partire dai secoli IX e VIII a.C., da un gran numero di piccole comunità indipendenti, in parte urbane e in parte rurali, le **poleis**. La cosa più interessante dal nostro punto di vista è che i ruoli di potere, da chiunque fossero detenuti (monarchie locali, aristocrazie terriere o mercantili, poi talvolta "tiranni", infine istrati progressivamente più ampi della cittadinanza) non erano legittimati né da un'investitura sacerdotale, né dal diritto ereditario delle monarchie dinastiche. Il potere doveva dunque

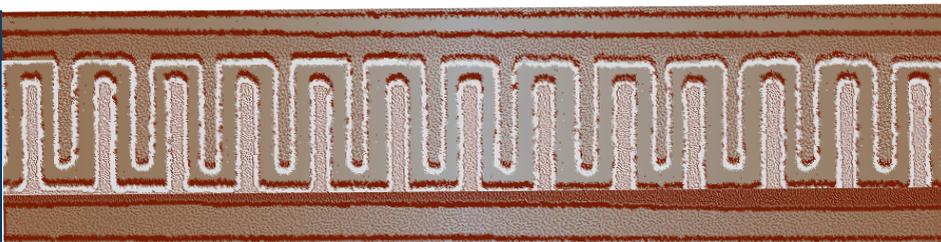
venire di volta in volta giustificato e legittimato da ragioni valide o almeno persuasive.

Le ragioni che rendono legittimo il potere detenuto da alcuni, e che giustificano le pretese di altri al suo esercizio, devono dunque venire argomentate, rese convincenti o almeno plausibili, se si vuole evitare una situazione di conflitto sociale permanente e cruento come quello che aveva segnato le successioni al trono degli dèi secondo Esiodo.



Guarda anche il video dell'incontro Mario Vegetti: La filosofia e la città greca





Il confronto politico si svolgeva dunque nelle assemblee cittadine e attraverso le discussioni che vi vedevano confrontarsi tesi rivali, argomentazioni contrapposte sul governo della *polis*. Lo stesso si può dire per l'amministrazione della giustizia. A giudicare non erano né sovrani né sacerdoti, ma i rappresentanti della comunità cittadina, e a prevalere era il giudizio fondato non sull'autorità ma sulla forza persuasiva della parola, degli argomenti formulati nel discorso.

Ed è appunto nelle assemblee politiche e nelle giurie dei tribunali che prese forma il carattere dominante nella cultura greca fra il VI e il IV secolo: la competizione e il confronto fra tesi diver-

se, che richiedevano una decisione presa sulla base della capacità persuasiva e sulla forza argomentativa dei loro sostenitori. Il progressivo allargamento della base di cittadini coinvolti nella discussione e nella deliberazione politica e giudiziaria portò, nel V secolo, alla nascita di quell'esperienza politica greca originale e senza precedenti che è stata la **democrazia**. Ma la democrazia stessa non sarebbe pensabile se non sullo sfondo della dimensione politica della cittadinanza.

La forma specifica della civiltà e dell'*ethos* pubblico dei Greci fu senza dubbio quella della *polis*. Senza di essa non sarebbe pensabile la cultura greca, già in



senso antropologico, e al di fuori di questa cultura non avrebbe potuto esistere (e di fatto non è mai esistita) quella forma originaria di comunità politica che è costituita dalla *polis*.

Ciò che i Greci hanno storicamente "inventato", e incorporato nella loro esperienza collettiva, non è stata - come spesso si sostiene - la politica (evidentemente c'era una forma di politica nelle antiche forme statuali dell'Egitto e della Mesopotamia). Ciò che essi hanno davvero "inventato", il nucleo originale intorno al quale si sono costruiti la loro cultura e il loro *ethos* pubblico, è stata la figura del "cittadino" (*politites*): una forma di identificazione primaria dell'uomo in quanto appartenente alla comunità politica, al suo sistema di diritti e doveri, a prescindere da appartenenze familiari, castali,

etiche, religiose o sociali. Così il grande storico del V secolo, Tucidide, iniziava la propria opera, a modo di firma, con le parole "Tucidide ateniese" (e non "figlio di Oloro").

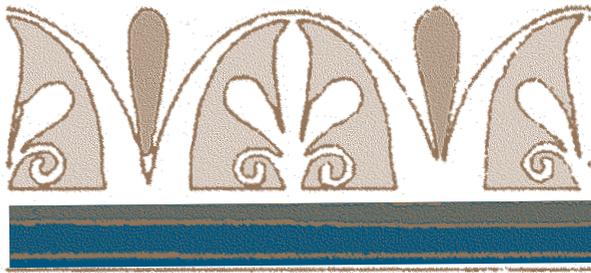
Si tratta di una forma di identità come tale inaudita prima dei Greci, e scomparsa nuovamente per lunghi secoli dopo la fine del mondo greco-romano, in cui aveva conosciuto la sua massima estensione. La figura del cittadino - in cui l'uomo greco esisteva in quanto tale nella sua differenza costituiva rispetto alle sue origini viste come "selvagge" e ai suoi alieni contemporanei, il barbaro e lo schiavo - era invece pensabile solo all'interno dell'orizzonte della comunità politica, la *polis*, che ne rappresentava al tempo stesso la ragione d'essere, la protezione, e il compimento, il *telos*. Se non

c'è cittadino senza *polis*, il compito di autorealizzazione del cittadino consiste nella costruzione piena della *polis*, come luogo unitario, omogeneo, indiscriminato, dove la sua identificazione antropologica, in quanto *ethos* di civiltà, può definitivamente accadere.

## Filosofia

In questo stesso spazio e in questo contesto, prese progressivamente forma la riflessione filosofica. Essa tentava di rispondere a problemi che lo spazio vuoto di autorità statale, sacerdotale, tradizionale lasciava insoluti. Se la verità sul mondo, gli dei, la natura, la vita umana, la giustizia, fosse stata codificata e imposta dall'autorità del potere o di una tradizione sacra e immutabile, non ci sarebbe stato alcun posto per l'interrogazione filosofica.





Al contrario, essa nacque quando la **ricerca della verità** si pose come una possibilità aperta e un compito da assolvere. Naturalmente, la pretesa del nuovo discorso filosofico di “dire la verità” doveva cercare in sé, cioè nella forza dei propri argomenti, la propria fonte di legittimità; tanto più in presenza di una pluralità di tesi rivali che si venivano tenacemente confrontando, proprio come quelle politiche nelle assemblee e quelle giudiziarie nei tribunali. In questo senso, si può davvero dire che la filosofia, come la democrazia, è una figlia della polis; ma si tratterà di due sorelle spesso in conflitto fra loro perché **la filosofia si assume il**

**compito e il dovere di indagare sia sul compimento del progetto della polis, sia sulla legittimità delle sue forme di potere, e in particolare di quello democratico (ma anche di quello oligarchico).** La democrazia troverà spesso eccessiva la libertà di pensiero dei filosofi (come vedremo, questo accadde ad Atene per Anassagora e per Socrate, entrambi processati per aver rifiutato la religione tradizionale della città, e, nel caso del secondo, per le sue critiche alla democrazia ateniese); dal canto suo la filosofia – che esprimeva il punto di vista di una minoranza intellettuale colta – stenterà ad accettare il diritto al gover-



no di maggioranze incompetenti e facile preda della demagogia.

### Ambiguità della democrazia

La democrazia ateniese prese forma durante in lungo processo storico, il secolo che intercorre fra le riforme di Clistene del 505 a.C. e la sconfitta nella guerra del Peloponneso; al centro del secolo sta l'esperienza di Pericle, quella «democrazia guidata» che Tucidide aveva definito «democrazia di nome, ma in realtà governo del primo cittadino» con il consenso delle masse.

Questo percorso della democrazia ateniese – un percorso tutto sommato relativamente pacifico, almeno fino alle crisi del 411 e del 404 (colpi di stato antidemocratici), e ricco di successi interni ed esteri – era sempre stato segnato da un problema, se vogliamo da un equivoco di fondo.

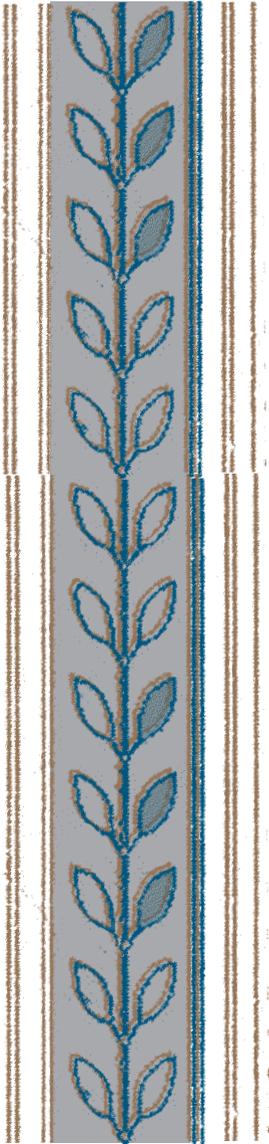
L'analisi della parola stes-

sa “democrazia” può aiutarci a chiarirlo. È composta da due termini: **δήμος** (*démos*) popolo, e **κράτος** (*kràtos*), forza, potere. **Democrazia significa quindi “potere del popolo”.** Il doppio significato della parola *démos* crea però un'ambiguità: da una parte indica l'insieme dei cittadini che fanno parte della comunità politica, dall'altra quella parte dei cittadini che si definisce in contrapposizione all'aristocrazia. Si tratta dei poveri, dei lavoratori manuali, dei rematori della flotta, privi di proprietà terriera: questa moltitudine (*plethos*) forma la maggioranza numerica delle assemblee deputate ad assumere le decisioni politiche collettive, e delle giurie popolari dei tribunali.

La democrazia, quindi, è il potere del popolo ma è al tempo stesso il **potere della parte popolare** della cittadinanza, vale a dire il potere di una **maggioranza** caratterizzata da una inferiorità sociale. Platone

e Aristotele avrebbero infatti definito la democrazia ateniese come il governo dei poveri; anzi Aristotele definiva icasticamente la democrazia come un regime caratterizzato da «condizione plebea, povertà, lavoro manuale» (*Politica* VI 2.1317b40-1).

**Contro la maggioranza.** Contro il **principio di maggioranza** – che costituisce il nucleo del regime democratico – intellettuali e filosofi mossero severe obiezioni. La prima di esse è di ordine politico, e viene formulata nel modo più limpido in un dialogo fra Pericle e il giovane Alcibiade riferito nei *Memorabili* di Senofonte. Il *leader* ateniese aveva definito le leggi come quelle che «la massa del popolo (*plethos*), riunendosi e approvando, ha fatto scrivere». Ma alla fine della discussione Alcibiade giunge a scoprire il carattere violento, coercitivo, del volere della maggioranza, salvo improbabili casi di convinzione unanime. Conveniva Pericle:



«Mi pare che tutto quello che qualcuno costringe un altro a fare senza persuasione, prescrivendolo per iscritto o in altro modo, sia violenza (*bia*) piuttosto che legge». E conclude Alcibiade: «E allora tutte le cose che la massa (*plethos*), essendo più forte (*kratoun*) dei ricchi, prescrive senza persuasione, sarebbe violenza piuttosto che legge» (*Mem.* I 2.42-45). L'oppressione anche ideologica esercitata dai "molti" nella città democratica è tratteggiata con efficacia da Platone nel VI libro della *Repubblica*. «Quando siedono in massa alle assemblee o ai tribunali o negli accampamenti o in qualche altra riunione comune di folla (*plethos*), e con gran fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni», i "molti" che dominano nella comunità cittadina esercitano la loro pressione conformante, in modo tale che in un giovane «nessuna privata educazione può resistere senza venir travolta da un tal flutto di biasimi e di lodi»,

ed egli «si lascerà trasportare dove lo porta la corrente, e dirà che sono belle e brutte le stesse cose che pensa la folla». Chi poi non si lascia convincere «lo puniscono con la privazione di diritti, con le confische, con le condanne a morte» (VI 492b-d). Pressione conformante e ricorso alla repressione violenta del dissenso fanno sì che «se qualcuno entra in contatto con la folla, per sottoporle un poema o un'altra opera d'arte o un programma politico [...] c'è una necessità insuperabile a costringerlo a fare tutto ciò che questa approverà: che poi quanto essa approva sia veramente buono e bello, hai mai sentito qualcuno darne una giustificazione men che ridicola?» (VI 493d). Il potere della maggioranza si rivela dunque, per questi critici, oppressivo e violento nei riguardi delle minoranze dissenzienti, che ne risultano "annientate". In un immaginario dibattito fra nobili persiani, riferito nella *Storie* di Ero-



doto, Otane, sostenitore del regime democratico, aveva infatti detto che «nei molti è il tutto», il che implicava che fuori della maggioranza non ci potesse essere nulla.

La seconda obiezione al potere del *plethos* è invece di ordine sociologico, e si fonda sull'evidenza fornita dall'equazione molti-*demos*-poveri, che svela la natura plebea della moltitudine maggioritaria. Già Megabizo, nel dibattito di Erodoto, aveva indicato i due livelli sui quali si articolava questa critica, il primo di ordine intellettuale, il secondo di ordine morale. C'è da un lato un **deficit cognitivo**. Il popolo «nulla sa», è «privo di intelligenza», perché inevitabilmente manca di istruzione. (Bisogna pensare che non esisteva una scuola pubblica e l'istruzione era un privilegio di pochi). E c'è un **deficit morale**: il popolo è pieno di *hybris*, cioè di arrogante violenza, e incontrollabile, sfrenato (*akolastos*) nel perseguire i

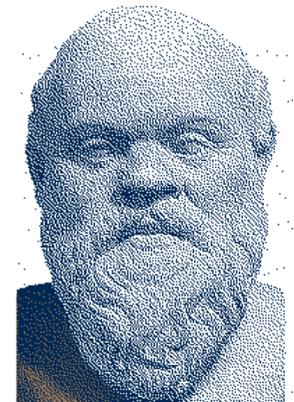
suoi immediati interessi (III 81.1).

Sullo stesso doppio registro insiste l'implacabile critica antidemocratica della *Costituzione degli ateniesi* pseudo-senofontea.

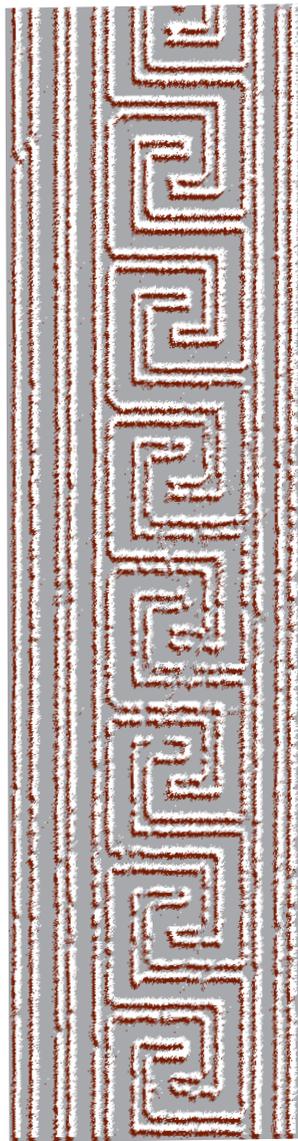
«Ci sono nel *demos* la più grande ignoranza (*amathia*), disordine (*ataxia*) e malvagità (*poneria*): la povertà conduce all'ignominia, e così la mancanza di educazione (*apaideusia*) e l'ignoranza» (I 7).

### A favore della maggioranza

Per giustificare la consegna del potere al *plethos* maggioritario occorre allora una **fondazione antropologica** che andasse al di là della mera constatazione sociologica dell'ignoranza e della sfrenatezza delle moltitudini. A questo compito diede uno straordinario contributo il sofista Protagora, amico e collaboratore di Pericle. Nella forma mitica che Platone gli attribuisce nel dialogo che reca il suo nome,



Protagora racconta che il semidio Epimeteo venne incaricato da Zeus di distribuire fra i diversi animali le rispettive dotazioni naturali. Avendo assegnato ad alcuni armi di offesa, come zanne ed artigli, ad altri di difesa, come corazze e velocità, lo sbadato Epimeteo trascurò la razza umana, che si trovò così nuda e indifesa di fronte all'aggressione delle fiere. Gli subentrò allora il più avveduto fratello Prometeo, che assegnò agli uomini le capacità tecniche, con le quali essi furono in grado di costruirsi abitazioni ed armi. Ma non erano in grado di convivere, e si danneggiavano a vicenda, perché non possedevano la «tecnica politica» (*Protagora* 322b). Intervenne allora Zeus, che ordinò a Ermes di distribuire agli uomini *aidòs* e *dike*, il mutuo rispetto e il senso della giustizia, da cui sarebbero derivati «ordine delle città e vincoli di amicizia». Ermes chiese a Zeus se queste nuove doti dovessero venire distribuite in modo dise-



guale fra gli uomini, come le altre tecniche (a qualcuno la disposizione per la medicina, a qualcun altro per l'architettura, e così via). «No, a tutti, fu la risposta di Zeus: ne partecipino tutti, perché non nasceranno città se solo pochi vi partecipassero» (322d). Le comunità cittadine ne danno testimonianza, visto che quando si riuniscono per deliberare danno per certo che ognuno dei loro membri disponga della «**virtù politica**», cioè della competenza necessaria alla cooperazione comunitaria, perché, ripete Protagora alla fine del mito, se così non fosse non esisterebbero *poleis* (322e-323a). La distribuzione universale della virtù politica assicura che le moltitudini popolari dispongano almeno di quelle doti minime di intelligenza e di autocontrollo – al di là della palese carenza educativa – che legittimano la loro partecipazione alle deliberazioni pubbliche e il potere che deriva dal loro peso maggioritario. È solo su questa base an-

tropologica che si possono considerare fondate le importanti conseguenze politologiche tratte – sia pure con molti dubbi – da Aristotele in un passo della *Politica* che si può considerare come una delle migliori argomentazioni in favore del regime democratico. «Il più – scrive il filosofo –, ciascuno dei quali non è un uomo di valore (*spoudaios*), possono tuttavia, riunendosi, essere migliori dei pochi [...] Infatti, essendo molti, ognuno ha la sua parte di virtù e di saggezza (*phronesis*), sicché con la loro unione dalla moltitudine si ottiene una sorta di uomo unico con molti piedi, molte mani e capace di comprendere molte cose, e lo stesso accade anche per i costumi (*èthê*) e l'intelligenza (*dianoia*)» (*Pol.* III 11.1281a42-1281b7). Riprendendo più avanti il discorso, Aristotele ribadisce che «qualora la moltitudine (*plethos*) non sia di natura troppo simile agli schiavi, ciascun individuo sarà certamente peggior giudice dei competenti,

ma una volta riuniti tutti insieme saranno migliori o almeno non peggiori» (III 11.1282a15-17).

In ragione della virtù cumulativa presente nella moltitudine, Aristotele è dunque persino disposto a riconoscerle una superiorità morale e intellettuale, e quindi un buon diritto a governare grazie alla sua stessa dimensione quantitativa. Non si tratta dell'ultima parola del filosofo intorno alla valutazione dei meriti dei regimi politici, ma questo resta comunque un argomento forte in favore della democrazia maggioritaria. Un argomento, tuttavia, che regge soltanto nella misura in cui regge l'antropologia ottimistica di derivazione protagorea. Se la dotazione di virtù di ogni membro della massa è positiva, benché piccola, con il crescere del moltiplicatore essa aumenterà fino a diventare preponderante. Se invece questa dotazione è esprimibile con il segno negativo, tanto più gran-

de è il moltiplicatore tanto peggiore sarà la qualità del risultato: un individuo malvagio è relativamente poco nocivo, ma una moltitudine di malvagi può causare danni socialmente irreparabili. È esattamente questa la conclusione cui conduce

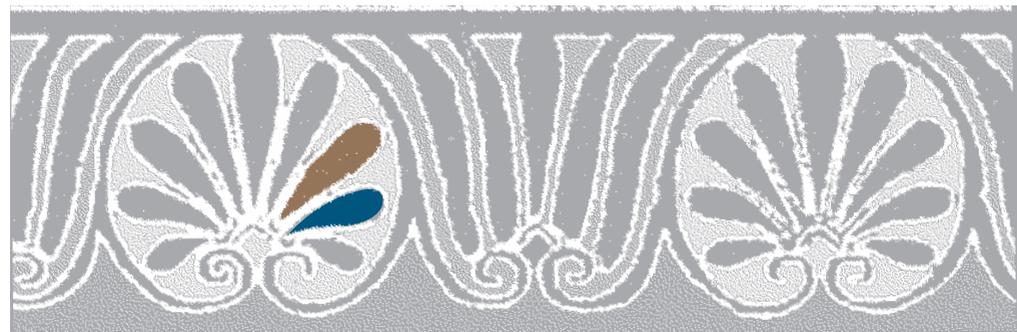
### **L'antropologia pessimistica di Platone.**

#### **Platone**

La ragione antropologica di questa inevitabile deprivazione valoriale della moltitudine sta nella struttura psichica degli individui che la compongono. Vi è, nell'anima di ogni uomo, una «massa» (*plethos*) quantitativamente dominante di elementi irrazionali – desideri, piaceri e dolori – che negli uomini migliori sono tenuti a freno dal principio razionale, ma sono invece dominanti «soprattutto in bambini, donne, servi, e, fra i cosiddetti liberi, nei molti di poco valore (*en tois pollois te kai phaulois*)»; nella città ben governata, «i desideri della moltitudi-

ne degli uomini dappoco sono dominati dai desideri e dall'intelligenza propri di una minoranza di maggior valore» (*Repubblica* IV 431a-d), il che non accade certo nelle democrazie dominate dal *plethos*.

Platone insiste a più riprese sui **tratti infantili** di queste masse. Come i bambini ribelli, l'uomo democratico «si sottrae all'autorità e ai moniti del padre e della madre e degli anziani», poi anche a quelli delle leggi (*Leggi* III 701b), e consente che nella sua anima dominino «l'arroganza e l'anarchia e la dissolutezza e l'impudenza», dando loro rispettivamente i nomi di «buona educazione, libertà, magnanimità, coraggio» (*Rep.* VIII 560e-561a). L'infantilismo delle masse democratiche porta inevitabilmente alla demagogia. Il regime democratico tributerà i massimi onori a qualsiasi politico «dichiari di essere favorevole alla moltitudine», senza riguardo per le sue effettive capacità (*Rep.* VIII 558b).



E i demagoghi «trattano il popolo come si fa con i bambini, cercando solo di compiacerlo» (*Gorgia* 502e). Un celebre apologo del *Gorgia* mette impietosamente a fuoco il nesso fra **demagogia e infantilismo popolare**. Se un cuoco portasse a giudizio un medico di fronte a una giuria di bambini, accusandolo di tormentarli con le sue cure e le sue diete, mentre lui li delizia con i suoi manicaretti, non c'è dubbio che una tale giuria condannerebbe il medico e applaudirebbe il cuoco (521e-522a).

Una cruda immagine della *Repubblica* trasferisce

l'ambito metaforico dal campo infantile a quello animale. La folla riunita in massa è paragonata a un «grande e vigoroso animale», e il demagogo ad un suo stalliere (naturalmente interessato) che «ne apprende gli impulsi e i desideri, il modo in cui bisogna avvicinarlo e toccarlo, i momenti e le cause di ferocia e di mitezza, i suoni che è solito emettere nelle varie circostanze, e ancora quali altri suoni da altri pronunciati lo calmino e lo irritino» (*Rep.* VI 493a-b). Difficile descrivere con più efficacia il rapporto fra gli umori popolari e l'abile demagogo che sa interpretarli – oggi si parlerebbe di uso dei

sondaggi – e assecondarli, naturalmente a proprio vantaggio.

Il regime della maggioranza è dunque infantilmente disponibile alle lusinghe della demagogia, che costituisce l'esito inevitabile della democrazia. Per la prevalenza degli elementi irrazionali – i desideri, le passioni – nell'anima di ognuno dei componenti delle moltitudini, esse mancano di capacità di autocontrollo, e soffrono di una radicale deprivazione intellettuale e morale. L'antropologia platonica – a favore della quale si possono invocare l'evidenza della disparità di dotazione fra uomini, e l'esperienza storica della



difficile governabilità delle assemblee democratiche – riporta dunque all’esigenza di controllo e di guida delle masse ad opera del potere di una figura carismatica, come quella del Pericle tudidideo, alla quale Platone aggiunge il requisito di un sapere valoriale e “regale”.

Di qui viene la proposta platonica di un “governo dei filosofi”, cioè di un gruppo intellettualmente e moralmente capace di comprendere e di perseguire il bene comune, gli interessi autentici della comunità, senza compiacere gli istinti peggiori. Agisce qui il principio di competenza, che già Socrate aveva sollevato contro il regime demo-

cratico. Se devo curarmi una malattia, mi affiderò a un medico esperto, e non metterò a voti la terapia da seguire. Perché dunque la salute della città deve venire affidata a maggioranze inesperte e incompetenti, invece che a un gruppo di persone dotate di un superiore sapere della politica e della morale?

### Per una democrazia maggiorene

La diseguaglianza di doti intellettuali e morali fra gli uomini, l’immaturità delle masse maggioritarie, avrebbero come conseguenza inevitabile l’impossibilità della democrazia e la necessità di un governo di *élites*, di minoranze illu-



minate capaci di controllare e guidare quelle masse in vista del bene comune. Questa conseguenza è certamente presente in Platone ma forse non è la sua ultima parola intorno al problema della democrazia. In fondo, il modello utopico delineato nella *Repubblica* prevede una società egualitaria di «amici e fratelli». Come arrivarci? Un passo importante del libro IX della *Repubblica* sembra accennare una risposta a questa domanda, e aprire un spiraglio alla futura possibilità di una autentica democrazia non demagogica.

Ci sono uomini, dice Platone, nei quali il principio di razionalità è così debole da non riuscire a governarne la condotta, e si tratta in primo luogo degli addetti «al lavoro salariato e manuale»; è bene per loro essere asserviti a coloro che possiedono pienamente questo principio, in modo che anche la loro vita venga ad essere governata dalla ragione per l’inter-

posizione di chi li comanda. Così anche i bambini devono essere sottoposti agli educatori, finché, adeguatamente coltivata la loro parte migliore, possano venir «lasciati andare liberi» (*Rep.* IX 590c-591a). Per analogia, sembra allora lecito supporre che possa venire un tempo in cui l’opera educativa della città sia riuscita a far sì che le masse incolte e intemperanti abbiano raggiunto la maggiore età intellettuale e morale, e che sia allora possibile la loro emancipazione: in questo momento, il principio di maggioranza, il potere al *demos*, risulterebbero giustificati al di là delle critiche.

Quello che separa allora Platone dall’esperienza storica della democrazia ateniese, e dai suoi sostenitori come Protagora, è una differenza di valutazione della realtà. Per i democratici, l’eguaglianza fra gli uomini è un **dato di fatto**, una realtà esistente su cui costruire un regime. Per Platone, questo assunto è

evidentemente falso: l’inevitabile deriva demagogica della democrazia – il trionfo del pasticciare sul medico – prova che le masse maggioritarie sono ancora minorenni, quindi incapaci di autogoverno. L’eguaglianza e la democrazia non possono allora venire considerate come un dato di fatto ma come un **progetto da realizzare**. Ci si potrà arrivare grazie a un grande e duraturo sforzo collettivo di educazione, e di auto-educazione, della comunità dei cittadini; un lavoro di “pedagogia sociale” al termine del quale la comunità nel suo insieme sarà in grado di autogovernarsi, come i giovani ben guidati che hanno raggiunto la maggiore età. Questo autogoverno sarà una **democrazia matura**, in grado di comprendere e perseguire il bene comune, senza rischi di degenerazioni demagogiche o populistiche.

Riflettendo a trent’anni di distanza sul modello di società egualitaria di

“amici e fratelli” che aveva proposto nella *Repubblica*, il vecchio Platone scriveva nelle *Leggi* che esso era forse adatto a una città abitata da dèi o figli di dèi, ma era troppo superiore alle possibilità degli uomini «educati alla maniera attuale». Venti secoli dopo, il filosofo svizzero Jean-Jacques Rousseau avrebbe detto che «non è mai esistita una vera democrazia, né esisterà mai. È contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata [...] Se vi fosse un popolo di dèi, esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene agli uomini» (*Contratto sociale*).

Ma noi possiamo limitarci a sperare in una democrazia che non abbia bisogno di avere gli dèi come suoi cittadini: in una democrazia per cittadini maggiorenni, non nel senso anagrafico ma in quello di soggetti razionalmente consapevoli e moralmente responsabili.

Questa sarebbe la democrazia che non rischia di cadere preda della demagogia da pasticceri, e che forse anche Platone avrebbe approvato.

### I processi

Il IV secolo si aprì e si concluse con due memorabili processi che la città intentò contro la filosofia: quello del 399, che si concluse con la condanna a morte di Socrate, e quello del 307 che decretò la chiusura delle scuole di filosofia ad Atene (per altro revocata l'anno seguente). Il filo conduttore di entrambi i processi è chiaramente politico, ed è il caso di vederne brevemente le ragioni.

Socrate, e il movimento intellettuale che a lui faceva capo, avevano condotto una dura critica agli assetti della città. Non si trattava solo di rivendicare il principio di competenza nel governo della comunità – che, come si è visto,

aveva una chiara valenza antidemocratica – quanto, e soprattutto, di reclamare una profonda riforma morale dell'ethos pubblico, che secondo Socrate e i suoi aveva privilegiato gli aspetti economici e materiali della vita collettiva trascurandone i valori essenziali, come il rispetto della giustizia nei rapporti privati e sociali, e la formazione intellettuale e morale della personalità dei cittadini. Socrate non aveva aggredito le strutture politiche della città, ne accettava le leggi e perseguiva il suo compito di rieducazione morale attraverso il confronto diretto e personale con i suoi concittadini, in specie quelli che rivestivano posizioni eminenti nella città. Questo suo impegno veniva comunque perce-

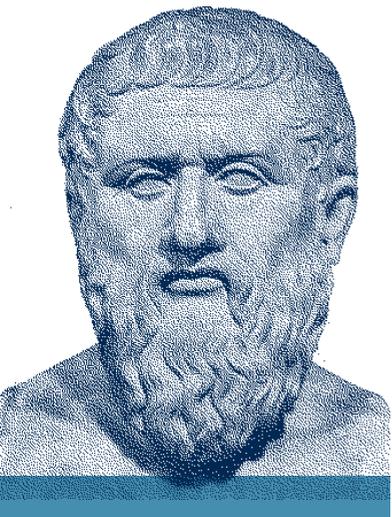
pito come eversivo dei valori condivisi, dell'ethos pubblico, dello stesso regime democratico da poco restaurato dopo il colpo di stato oligarchico che aveva istituito il regime effimero ma sanguinario dei Trenta tiranni. Di qui le accuse che gli vennero rivolte: il rifiuto della religione tradizionale della città (cioè del suo sistema di valori sociali), e la corruzione dei giovani. Che le posizioni di Socrate fossero tutt'altro che isolate è dimostrato dall'esito della votazione della giuria popolare: ci furono 280 voti per la condanna, e ben 220 per l'assoluzione.

L'esito del processo fu comunque percepito negli ambienti intellettuali di Atene come il tragico segno della incompatibilità fra la

dimensione politica della città e la libera riflessione critica della filosofia; e da questo conflitto si origina la riflessione di Platone.

Platone si chiede: come riuscire là dove Socrate aveva fallito, cioè nel tentativo di migliorare la qualità etica e politica della città? E ancora: in quale città Socrate avrebbe potuto vivere e dispiegare il suo insegnamento? La risposta a queste domande porta Platone a rovesciare l'atteggiamento socratico di rifiuto del coinvolgimento politico – la filosofia dovrebbe dunque assumere verso la politica un atteggiamento aggressivo, non più difensivo. Socrate aveva corso un rischio estremo. A lui è accaduto, scrive Platone nella *Repubblica*, il destino





di «un uomo imbattutosi in un branco di fiere che non vuole dividerne l'ingiustizia né può da solo resistere a tutte le belve: c'è il rischio di perire, risultando inutile a sé e agli altri, prima ancora d'aver giovato in qualcosa alla città e agli amici». Riflettendo su tutto questo, il filosofo potrebbe avere la tentazione di «restare inattivo, come se in una bufera ci si riparasse dietro un muretto dalla polvere e dalla pioggia portate dal vento, e vedendo gli altri traboccare di illegalità, ritenersi contento di poter vivere almeno la propria vita quaggiù puro d'ingiustizia e di azioni empie». Un risultato non da poco, commenta Platone, «ma neppure il massimo, perché non è toccata al filosofo una città adatta a lui: in una adatta egli stesso avrebbe eccelso e avrebbe salvato, insieme con il proprio, anche il bene comune» (VI 496d ss.).

Si tratta dunque non di rifiutare la politica e di vivere nella città come esuli ma di

trasformarla, rendendone i costumi pubblici e privati adeguati al magistero socratico. A questo scopo, pareva a Platone necessario non ripetere la solitudine del maestro, e dotare lo stesso movimento socratico di un punto di riferimento solido e permanente: a questo scopo Platone fondò l'Accademia, che era al tempo stesso un laboratorio di ricerca filosofica e una scuola di formazione politica, aperta a giovani eminenti di tutto il mondo greco.

Ma soprattutto, nella *Repubblica* tracciò un modello ideale di città la cui realizzazione non sarebbe mai stata possibile se i filosofi non avessero preso il potere, e il cui sviluppo sarebbe stato altrettanto impossibile se i filosofi non vi avessero governato con prerogative regali.

Il paradosso platonico sta dunque nel fatto che per realizzare quella che si pensava fosse la missione socratica occorreva rove-

sciare l'atteggiamento di Socrate di fronte alla politica: dal rifiuto e dalla solitudine individuale che avevano accompagnato quella missione, occorreva passare alla rivendicazione di un potere filosofico, l'unico in grado di rinnovare efficacemente e radicalmente la città. Si può dunque dire che con Platone il socratismo entrava, almeno dal punto di vista politico, nella maggiore età, lasciandosi alle spalle quella che ora poteva apparire l'immatùrità del maestro.

Il IV secolo assistette in effetti a un gran numero di tentativi, operati da Platone e dai suoi seguaci dell'Accademia anche dopo la morte del maestro, di instaurare nuovi regimi in diverse città greche, a partire da Siracusa. Atene fu in effetti risparmiata da queste imprese, che spesso seguivano la via dell'instaurazione di un potere assoluto (la tirannide) come scorciatoia, inevitabilmente violenta, per realizzare il mutamento di regime in

tempi brevi. Ma l'opinione pubblica ateniese si formò la convinzione che la scuola di Platone costituisse un focolaio di eversione e di tirannide, radicalmente ostile alla democrazia cittadina. Un atteggiamento altrettanto ostile si produsse nei riguardi della scuola di Aristotele, per le sue inquivocabili simpatie verso quel regno di Macedonia che aveva posto fine all'indipendenza della *polis* ateniese.

Sull'onda di questo risentimento popolare, due politici di parte democratica, Sofocle e Democare, proposero e ottennero nel 307 – quasi un secolo dopo la condanna di Socrate – la messa al bando da Atene delle scuole dei filosofi. Ma un anno dopo il decreto venne revocato. Un vittoria per la filosofia? Piuttosto, il segno della sua ormai riconosciuta irrilevanza nei riguardi della vicenda politica della città. La crisi di sovranità, nel cui ambito la città si era sviluppata e la filosofia aveva giocato

un ruolo criticamente attivo verso il potere, si era ormai chiusa con l'avvento dei grandi imperi burocratico-militari dell'epoca ellenistica. Ai filosofi poteva ormai venire tranquillamente riconosciuto un ruolo di edificazione morale delle giovani generazioni. Un episodio chiarisce bene questa nuova situazione. Il fondatore dello stoicismo, Zenone, che pure aveva scritto una sua *Repubblica* violentemente critica e persino provocatoria contro tutte le istituzioni della vita politica e sociale della città, fu premiato dagli Ateniesi con un decreto che gli concedeva le chiavi della città e l'innalzamento di una statua per i suoi meriti nell'educazione morale dei giovani (DL 7.6, 10-12). Al contrario di Socrate, dunque, la sua critica veniva ormai considerata inoffensiva, e quello che restava era il suo ruolo di maestro di morale all'interno della scuola. La filosofia era diventata politicamente innocua, e tale sarebbe rimasta per molti secoli a venire.



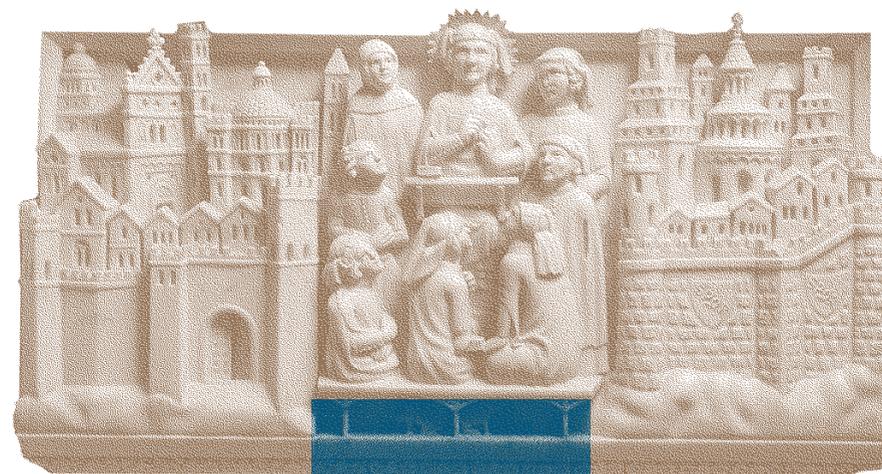
## AGOSTINO E IL POPOLO DEI FEDELI

### Il primo circolo di fedeli.

Il primo gruppo di “fedeli” di Agostino è costituito dal gruppo di persone che raccolse intorno a sé, dal mese di ottobre del 386 alla primavera del 387, in una villa in campagna, a Cassiciaco (località non meglio identificata della Brianza, a 35 Km. circa da Milano), dopo aver rinunciato alla cattedra di retorica, e avendo maturato la decisione di convertirsi al cristianesimo. Oltre ai famigliari (la madre Monica, il figlio Adeodato, il fratello Navigio, i due cugini Lartidiano e Rustico), c'erano gli amici di antica data Alipio e Nebridio, e due discepoli Licenzio e Trigezio. Nella quiete di Cassiciaco Agostino condusse degli incontri in cui si discutevano temi filosofici, che vennero raccolti per scritto nei *Dialoghi* detti *giovanili*: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*; al suo ritorno in Africa, tra il 388 e il 391, sempre in un contesto di vita monastica con i suoi compagni, conti-

nuò l'approfondimento e la messa per scritto dei temi filosofici impostati a Cassiciaco: *De quantitate animae*, *De musica*, *De magistro*, *De vera religione*.

Il pubblico coinvolto nei *Dialoghi* è interessato globalmente al neoplatonismo, ma non dobbiamo pensare che Agostino adottò il pensiero plotiniano o neoplatonico nel senso di un “neoplatonismo cristiano”, così come ne trattano i manuali di storia della filosofia di oggi. Dai *Dialoghi* emerge chiaramente che il neoplatonismo è una “mezza filosofia”, perché la filosofia è amore alla sapienza, e già negli scritti della fine del 386 la sapienza è quella collegata col Sommo Bene, con una Sapienza e un Bene capaci di salvare, attraverso il mediatore unico, che è Cristo, il Verbo incarnato. Dunque i primi “fedeli” di Agostino impararono a distinguere tra il platonismo, in primis quello di Plotino e Porfirio, e il cristianesimo. Il percorso di Agostino ne-



oconvertito e il gruppo dei suoi fedeli non includeva la ricerca della verità del cristianesimo nel neoplatonismo, ma Agostino aveva trovato nel cristianesimo la verità del neoplatonismo.

### Agostino prete e vescovo “forma” la Weltanschauung cristiana dei fedeli

Nel 391 Agostino viene ordinato prete, nel 394 diventa vescovo, e si stabilisce a Ippona. Cambiano le sue occupazioni, come cambiano il “pubblico” e, di conseguenza, il genere

letterario dei suoi scritti. Determinante, all'inizio del ministero pastorale, la lettura della *Lettera ai Romani* di San Paolo, dove rimbalzano dei temi che diventeranno egemoni: la questione della grazia, il tema del peccato, il quesito sull'elezione divina. Ne saranno alimentati i dibattiti sul libero arbitrio (nella controversia con Pelagio), sul peccato originale e sulla predestinazione divina (nella controversia con i manichei e i donatisti), sul problema della doppia cittadinanza del cristiano, politico-civile nella città



Guarda anche il video dell'incontro  
Alessandro Ghisalberti:  
Agostino e il popolo dei fedeli



terrena, di ordine spirituale nella città di Dio.

Sorge pertanto un interrogativo: da chi è rappresentato il pubblico dei “fedeli” di Agostino nei circa quarant’anni del suo ministero pastorale, come presbitero e come vescovo di Ippona (dal 391 al 430), un pubblico che si suppone numeroso, variegato per cultura e per appartenenza sociale, che include anche i suoi interlocutori e lettori al di fuori della chiesa di Ippona?

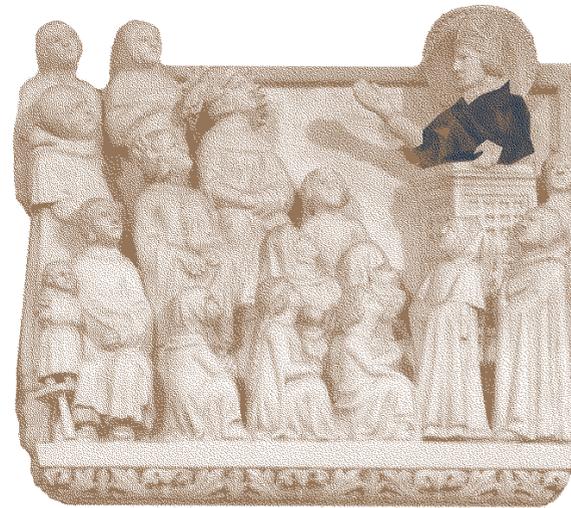
Per ricavare informazioni circa il quesito ora posto, la documentazione è ricavabile in primis dai numerosi scritti di Agostino stesso, dal suo vastissimo epistolario, dai documenti conciliari e sinodali che lo videro coinvolto. Disponiamo inoltre della *Vita di Agostino*, scritta con cura dal suo segretario Possidio, e abbiamo le epistole scritte ad Agostino da diverse persone, semplici fedeli oppure dotti vescovi o teologi (basti citare San

Girolamo), che erano in corrispondenza con lui. Dobbiamo anche essere consapevoli di un ulteriore dato, assai importante per la nostra ricostruzione, ossia che la chiesa cristiana nel Nord Africa nel secolo di Agostino era ancora allo “stato nascente”, cioè andava consolidando il proprio modo di dare applicazione ai precetti del Vangelo e alla prassi liturgica.

In base a ciò, ci soffermeremo su due temi che hanno caratterizzato la “formazione” cristiana dei fedeli, dai quali può emergere la visione del cristianesimo e della chiesa che ispirava Agostino: il tema della “povertà”, ossia del rapporto del cristiano con i beni materiali, e il tema della “verginità”, ossia della purezza dello spirito che il Vangelo richiede rispetto all’etica in generale, e distanziandosi dalle pratiche sessuali del paganesimo.

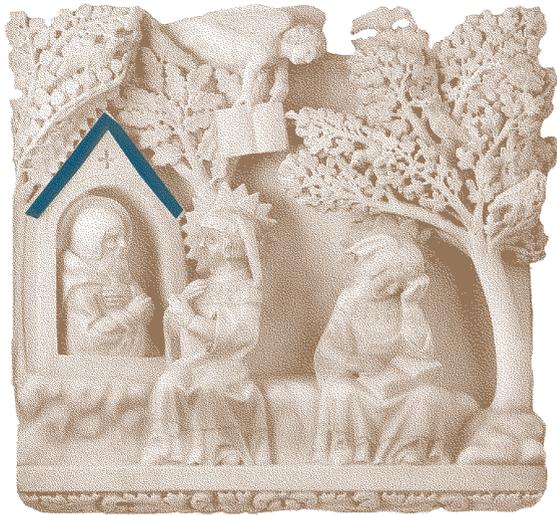
Nel fermento delle discussioni portate avanti dalle

frazioni di cristiani che obbedivano a vescovi di altro indirizzo (pelagiani, donatisti, ariani, manichei, di cui ci occuperemo dopo), Agostino sostenne sempre una linea equilibrata circa il rapporto del cristiano con la ricchezza, e circa il modo di valutare la povertà. Il partito che oggi chiameremmo dei “falchi”, e che includeva trasversalmente i cristiani pelagiani e donatisti, veicolava una visione oltranzista sul modo di interpretare l’uso delle ricchezze da parte dei cristiani: il pelagianesimo presentava come necessaria per essere cristiani una spogliazione totale, e condannava l’uso dei beni terreni indipendentemente dall’uso che se ne fa. Per parte loro, i donatisti sostenevano che i malvagi, cristianamente i “peccatori”, non hanno il diritto di proprietà, e vanno spogliati dei beni materiali. Queste due letture degli insegnamenti del Vangelo non furono accolte da Agostino, che si impegnò per tutto il tempo del suo episcopato



a tracciare una linea equilibrata circa il rapporto del cristiano con la ricchezza, e circa il modo di valutare la povertà. Nei *Sermoni* e nelle *Epistole* egli assegna un posto centrale alla “povertà di spirito”: povero di spirito è colui che vive in Dio e secondo la sua volontà; è colui che non ricerca la felicità temporale, l’abbondanza terrena, e non ritiene che il fine della sua vita sia legato alle sorti del vivere in questo tempo presente. La povertà richiesta è quella di essere distaccato dal presente e attaccato all’eterno,

dunque la linea di demarcazione circa il tema della ricchezza per il cristiano è anzitutto interiore: l’uomo deve servirsi dei beni di questo mondo senza perdersi o sostare in essi; ogni credente deve praticare la povertà di spirito, sia egli ricco, oppure povero, e deve ricercare prima di tutto il valore del regno dei cieli. Questo atteggiamento autenticamente evangelico dello spirito guida la “giusta” gestione dei beni, rispettando il bisogno personale e familiare, guardando ai bisogni della chiesa, a quelli dei poveri e alle



situazioni che producono indigenza temporale (carestia, mancanza di lavoro, vedovanze, ecc.).

Alla povertà Agostino affianca come valore eminentemente evangelico la “verginità”, che egli intende come verginità della mente e del cuore, non primariamente quella del corpo, e che si può perseguire solo vivendo la vita della Chiesa, che offre la liberazione dal peccato e con i sacramenti rende partecipi della redenzione e della vita nuova. Chi vive la verginità del corpo può essere il cristiano che sce-

glie una vocazione o stile di vita particolare, ma se la verginità del corpo è vissuta fuori dalla Chiesa (per es., la vergine “eretica”) non incarna nessun valore. Contro una presentazione, talvolta accreditata, di Agostino sessuofobo, egli ha indicato il vero ideale di vergine nella donna cattolica sposata, che vive la verginità dello spirito nell’ambito della fede e della Chiesa. La verginità vera consiste nella rinuncia ad ogni amore adultero e ad ogni attaccamento ai beni di questo mondo (perciò viene a coincidere con la povertà di spirito), nella fede incorrotta.

L’insegnamento dell’Ipponate al popolo dei suoi fedeli poggia su un preciso orientamento: non c’entra l’essere ricco o povero in senso sociologico, ma sono richieste povertà di spirito e verginità, in qualunque situazione socio-economica il cristiano si trovi. Naturalmente Agostino distingue l’uso dal possesso: chi possiede beni non



può farne uso a suo pieno piacimento, ma deve attraverso le opere esprimere in gesti la propria fede, nel sostegno visibile alla Chiesa di appartenenza, e poi vigilando sulla portata delle proprie azioni, sul come gestire con spirito cristiano le ricchezze, la fruizione personale e familiare dei beni materiali (il godimento regolato del cibo, dei divertimenti, delle costruzioni, degli spettacoli, ecc.). Chi è ricco perciò non deve diventare povero, nel senso che non deve ridursi in miseria, e deve mantenere in modo decoroso la propria famiglia. Agostino è contro quei cristiani, anche della sua città, i quali vietavano al ricco l’ingresso nel regno dei cieli, qualora non si fosse radicalmente spogliato dei beni terreni. Sono forti le sue parole di ammonimento a Ecclicia, una matrona sposa e madre, che aveva preso il velo delle vedove ed aveva distribuito ogni suo avere ai monaci vaganti, senza il consenso del marito, rendendogli la vita piena di ri-

sentimento e di azioni peccaminose. Il rispetto di sé e della famiglia è un valore superiore all’elargizione dei beni ai poveri; l’elemosina vale se questo presupposto è rispettato, e ciò non rappresenta un incitamento all’egoismo, ma un invito a compiere l’elemosina in proporzione a ciò che si possiede. Il possesso di ricchezza è presupposto anche dal consiglio evangelico: soccorrere l’indigente, pagare le decime, ecc., suppone che uno disponga di qualche patrimonio. Agostino ritiene poi che l’elemosina vada fatta a tutti, divergendo da quei cristiani che ritenevano che non si deve soccorrere coloro che sono in inimicizia con Dio, perché sarebbe Dio stesso che li punisce con l’indigenza. Questo per Agostino è falso, non è secondo il Vangelo, che insegna come la misericordia divina si rivolga a tutti gli uomini: ogni uomo, senza eccezione, è il prossimo per il cristiano.

**Le conflittualità tra cri-**

### stiani e il discernimento evangelico nella vita pubblica

Dopo le persecuzioni di Diocleziano, nell'Africa settentrionale si era creata una forte divisione fra le chiese cristiane, un contrasto insorto inizialmente tra coloro che rifiutavano di collaborare con le autorità imperiali, i più rigidi, e quanti erano invece favorevoli ad evitare gli scontri, i più duttili. Il partito dei rigidi era capeggiato da Donato, vescovo di Cartagine, intorno al quale a partire dal 311 si raccolse la corrente dei "donatisti", molto viva per oltre un secolo, e molto ostile ad Agostino (ai tempi di Agostino il capo sarà un altro Donato); da quel momento, e sino all'invasione musulmana del sec. VII, in Africa esisteranno due gruppi (oltre ad altri gruppi minori) di cristiani rivali, con episcopati diversi, ma con lo stesso credo e con identiche formule sacramentali e liturgiche. Vescovi rivali comportavano la creazione di altari ( nei villaggi) e

cattedrali rivali. Nei trentacinque anni in cui Agostino fu vescovo di Ippona, c'è sempre stato almeno un altro vescovo cristiano nella stessa città (fisso quello cristiano-donatista), e la distribuzione dei fedeli non è computabile bene percentualmente, ma alcuni studiosi ritengono che i cristiani della Chiesa di Agostino siano stati a lungo numericamente inferiori a quelli della Chiesa donatista. Pur nella condivisione del credo, i donatisti ricusavano la comunità cattolica considerandola un burattino del governo laico della Numidia a causa dei molteplici compromessi raggiunti, e vedevano Agostino come un "laico eretico e scismatico". Riflettiamo bene su questi dati storici, ogni volta che ancora oggi capita di leggere che Agostino fu esponente del pessimismo radicale, del fanatismo o del fondamentalismo!

Il termine ricorrente era "eresia": si scambiavano reciprocamente l'epiteto di "eretici", e occorre pre-



cisare che il termine era allora usato nell'accezione etimologica del termine "eresia": significa "divisione", "frazionamento", tra chi, nell'identità della fede, divergeva nelle applicazioni pratiche. Queste divisioni creavano obbedienze a vescovi distinti, culto celebrato in chiese diverse, e si ebbe un continuo rivaleggiare per sottrarsi i semplici fedeli (culturalmente in genere poco preparati, e perciò influenzabili emotivamente, per ragioni marginali, dal momento che le liturgie erano identiche). Nel 427/28, sollecitato con insistenza da un suo dia-

cono dal nome Quodvultdeus, Agostino scrive un breve trattato *Sulle eresie (De haeresibus liber unus)*, di cui è disponibile una traduzione italiana (Mimesis, Milano-Udine 2010), un agile vademecum, un prontuario pratico per riconoscere e confutare 88 eresie, dalle più antiche alle più recenti. Ci soffermiamo ora solo sulla trattazione del movimento più attivo a Ippona e dintorni ai tempi di Agostino, quello dei Donatisti. Oltre ad essere oltranzisti nel sostenere la linea dell'appartenenza alla Chiesa di Cristo di solo coloro che avevano

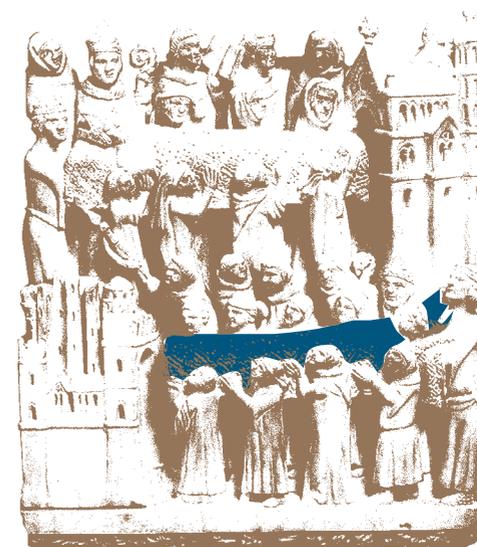
preservato assoluta purezza nei confronti di ogni possibile contaminazione (escludevano i lapsi pentiti, i convertiti da altre appartenenze religiose o da lunga militanza nel paganesimo), Agostino osserva che “osano anche ribattezzare i cattolici, e con questo atto appalesano con più forza la loro natura di eretici, se si pensa che è uso dell'intera Chiesa cattolica non invalidare nelle persone degli eretici quel battesimo che è considerato per ognuno comune e valido”. Per il popolo fedele ad Agostino, la grazia sacramentale del battesimo è data dal Cristo, e opera per sempre, resta valida anche dopo eventuali cadute. E qui è interessante ricordare che l'estremismo rivaleggiante portava alcuni donatisti a negare la validità del battesimo dello stesso Agostino, che in giovinezza era stato per nove anni seguace del manicheismo; il vescovo Agostino doveva affrontare le incertezze e le confusioni mentali che si po-

tevano ingenerare nei suoi fedeli più semplici, culturalmente sprovveduti.

Altro fenomeno importante sviluppatosi tra i donatisti, fu la costituzione di raggruppamenti settari e violenti, denominati “Circoncellioni”; scrive Agostino (*Eresia LXIX*, pp. 88-90): “uomini di origine contadina e di ben noto coraggio, non solo perché commettono contro gli altri delitti enormi, ma anche per la medesima folle ferocia con la quale infieriscono su loro stessi. Essi infatti hanno la consuetudine di uccidersi in molte maniere, soprattutto scagliandosi da precipizi, o gettandosi nell'acqua o nel fuoco, e di spingere a questo furore tutti quelli, di entrambi i sessi, che abbiano potuto attirare a sé, fino ad incaricare altri di dar loro la morte, se essi non si fossero decisi a un tale passo”. Era attiva tra i Circoncellioni la scelta forte di gesti che essi riconducevano al martirio (talvolta intenzionalmente provocato, in modo che al-

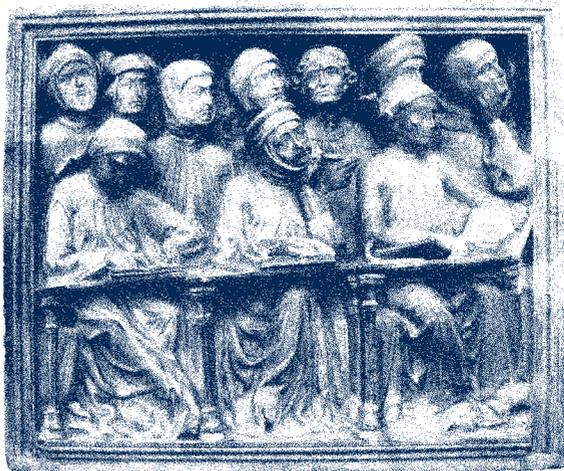


tri lo portassero a termine, e quindi non fosse propriamente suicidio), nel senso che essi aggredivano con violenza altri cristiani sino al punto da farsi ritorcere contro l'aggressione, al fine di provocare nello scontro la propria morte: essendo consequenziale all'azione di difesa della vera fede (per loro era tale solo quella donatista!), la loro morte li rendeva automaticamente dei martiri, degni di culto, e dei loro corpi si facevano reliquie per gli altari. Una passione assai inquietante per il martirio quella dei Circoncellioni, che ha dei ritorni oggi, in un contesto dove morti e suicidi inseriti in atti terroristici rappresentano figure quantomeno “equivocche” di martirio in nome di determinate fedi religiose e riversano ondate di precarietà e di inquietudine sulla nostra convivenza civile. Agostino per conto suo odiava la violenza, e prediligeva l'azione della persuasione, al punto che molti contemporanei si meravigliavano che egli in-



segnasse la dottrina della validità di tutti i sacramenti donatisti, compreso l'ordine. Con fatica sofferta inculcò costantemente nei suoi fedeli la necessità di perseguire la coesistenza pacifica, e di attendere che anche i molti cristiani onesti e di buon cuore, che temporaneamente seguivano la fazione donatista, venissero raggiunti dall'elezione divina ad annoverarli tra i fedeli della vera Chiesa di Dio.

## I FILOSOFI DELLE UNIVERSITÀ MEDIEVALI E LA CITTÀ



### Città e università

In Europa nel Duecento i filosofi sono uomini della città: è infatti nella città, una realtà **nuova** rispetto alla *polis* greca e all'*urbs* romana, che nasce l'università, a sua volta istituzione completamente **nuova**, nella quale operano i filosofi consapevoli di possedere una **nuova** identità intellettuale e professionale. Sono tre aspetti inediti che vanno spiegati dal momento che costituiscono il filo conduttore del nostro tema: la figura e la funzione del filosofo nel contesto

sociale di quel tempo.

È quindi necessario innanzitutto mettere in luce la fisionomia della città di allora, che si presenta come la "sede naturale" dell'università nata all'inizio del Duecento mentre la campagna era stata il luogo naturale della scuola monastica nei secoli precedenti.

Dal III secolo d.C. le città si erano andate spopolando e la cultura e il potere (i monasteri e i signori) si insediavano nelle campagne. Solo verso il Mille nel contesto della generale

crescita demografica inizia, come è noto, un movimento contrario che dà luogo alla nascita di città nuove e al ritorno a città antiche e abbandonate per secoli.

Molti storici, come Jacques Le Goff, hanno segnalato il mutamento della città che vediamo apparire dopo l'anno Mille e la sua diversità, nella realtà e nell'immaginario, dal modello urbano del mondo antico.

Per Marc Bloch l'elemento che distingue ed identifica la società medievale dal Mille in poi è infatti proprio

la "comunità urbana" ossia la città - realtà commerciale e artigiana e centro di potere - caratterizzata dalla divisione del lavoro esercitato da coloro che vi abitano, i cittadini, e distinta come modello di vita dalla campagna.

Agostino d'Ippona secoli prima aveva scritto che la "la città è fatta di uomini e non solo di pietre": il mercante, l'artigiano -e poi il banchiere, l'universitario e il filosofo - sono nei secoli che qui ci interessano essenzialmente "uomini della città" e appartengo-



Guarda anche il video dell'incontro Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri: Le università medievali e la città





no come scrive Maurice Lombard a “quella rete che lega gli abitanti delle città europee anche distanti fra loro”.

Materialmente la città è uno spazio organizzato entro strutture convergenti alla difesa, alla protezione e anche alla comunicazione con l’“altro” che sta al di fuori: le mura, le torri, la piazza con la cattedrale, le porte chiuse nella notte e aperte e sorvegliate di giorno. Le numerose torri - che in Italia possiamo vedere ancor oggi nel paesaggio urbano - indicano il potere dei ceti emergenti.

Al centro sta la piazza che identifica la città come

“luogo di scambio” dove gli abitanti che esercitano attività differenti (mercanti, predicatori, bottegai, nobili, casalinghe, prostitute, docenti e studenti) camminando fianco a fianco si incontrano. Qui avviene lo scambio di merci, informazioni, insegnamenti, proposte di modelli religiosi e morali come accade nei sermoni dei predicatori chiamati dai poteri locali a parlare ai fedeli della città di problemi non solo religiosi ma civili e politici.

Quest’ aspetto - incontri, folla, commerci discussioni e “chiacchiere” - considerato ancora nel XII secolo vano e perverso dai *monaci* come Bernardo

di Clairvaux (che predilige il silenzio delle campagne dove sorgono le scuole dei monasteri) appena cent’anni dopo sarà vivamente apprezzato dai *frati* degli ordini francescano e domenicano. Il frate catalano Eixemenis ad esempio si rallegra della vivacità della convivenza urbana ed elogia gli scambi vitali che avvengono nelle vie affollate della città. Se per il monaco S. Bernardo Parigi è simile alla “corrotta Babilonia”, al contrario per i nuovi religiosi che abitano i conventi delle città, la capitale del regno di Francia rinnova l’immagine gloriosa della sapiente Atene.

All’interno dei vari gruppi di persone che si guadagnano la vita con il proprio lavoro (“con le mani ma anche con la parola e la mente”, scriveva il filosofo Abelardo) vige la solidarietà fondata sugli interessi condivisi e la difesa del comune lavoro: si formano così le corporazioni o associazioni di coloro che esercitano lo stesso

mestiere (o arte) dandosi condizioni e regole valide per tutti gli appartenenti al gruppo.

L’università - una realtà storicamente inedita che come vedremo ospita anche i filosofi - è appunto una corporazione (di studenti e docenti come a Parigi o di soli studenti come a Bologna) differente dalle precedenti scuole superiori per caratteristiche che si sono mantenute in parte fino alla nostra modernità.

Le scuole cattedrali cittadine che nel secolo XII i vescovi erano tenuti a organizzare rappresentano la gestazione e il preambolo delle università che tuttavia si differenziano

perché posseggono nel loro statuto regole precise che riguardano i contenuti dell’insegnamento e la durata dei corsi di studio, il calendario delle lezioni, i compiti dei maestri e la validità europea (*licentia docendi*) dei titoli conferiti alla conclusione degli studi.

La documentazione sulla realtà delle molte università nate nel Duecento (da Bologna a Parigi a Oxford e Cambridge ma anche Napoli...) è vasta e gli archivi ci segnalano fondamentali aspetti comuni: l’insegnamento impartito in latino, lingua in cui vengono scritti i testi magistrali, veicola la carriera internazionale dei docenti dall’Inghilterra alla Francia all’Italia alla



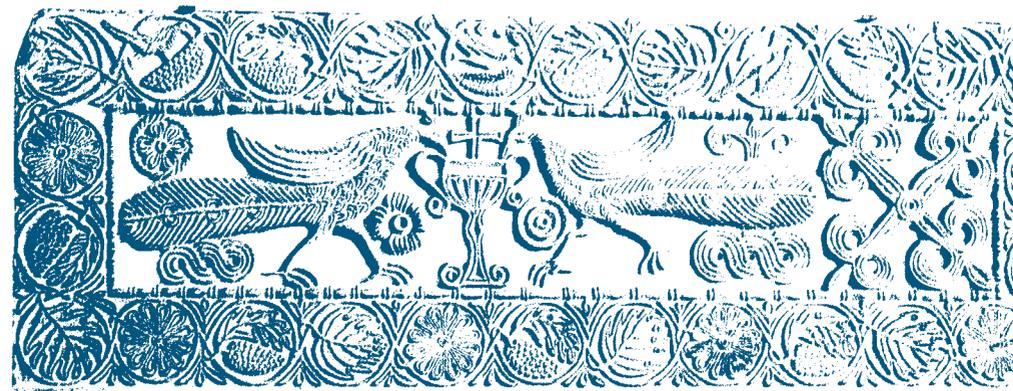
Germania come mostrano gli esempi di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto; il metodo fondato sull'analisi e la messa in questione ("veritas in questione") dei temi trattati è comune nelle varie sedi da Parigi, Tolosa, Padova, Salamanca, Napoli, Coimbra, Praga, Cracovia, Vienna, Lovanio, Erfurt...

Quattro sono le Facoltà o indirizzi di ricerca e insegnamento presenti in molte, anche se non in tutte, sedi universitarie: all'inizio si frequenta la facoltà delle Arti dove i maestri insegnano la filosofia articolata nelle arti (o scienze, termini sinonimi già in Cicerone) liberali del trivio (grammatica logica e retorica) e del quadrivio (aritmetica geometria musica e astronomia), poi si prosegue con lo studio del diritto o della medicina (facoltà dette significativamente *lucrativae*) o della teologia considerata culmine e summa di tutto il sapere. Lo schema delle arti liberali ben presto "esplode" (M.D.Chenu) e

i campi di sapere si moltiplicano anche secondo il modello della "subalternatio": ad esempio la *perspectiva* è subalterna ai principi della geometria.

Mi pare interessante sottolineare lo slittamento di senso dell'espressione "arte liberale" che dall'antichità significava "ciò che è proprio di un uomo libero" ossia di chi non aveva bisogno di lavorare per vivere e poteva quindi dedicarsi allo studio. Dal XII secolo il termine indica invece la qualità fondamentale della scienza "che libera" le possibilità dell'uomo dalle condizioni materiali in direzione di una autonomia spirituale e mentale.

L' università, il contesto in cui operano anche i filosofi delle Arti, si impone quindi nel Duecento come un luogo di ricerca e di insegnamento di dimensioni mai viste prime: decine di migliaia di giovani usciti dalle aule delle scuole costituiscono in quel secolo e nel Trecento la nuova classe



dirigente alle corti dei principi mentre medici, notai, diplomatici, funzionari della amministrazione e giuristi al servizio dei potenti e delle comunità cittadine svolgono attività ben remunerate creando un nuovo ceto professionale e economico.

Alle Arti generalmente i maestri non rimanevano a lungo e molti passavano ben presto ad insegnare alla facoltà di teologia: i filosofi Sigeri di Brabante e più tardi Giovanni Buridano sono vere eccezioni. Del resto i maestri delle arti

(*artistae*) e teologi mostrano di riferirsi a modelli epistemologici assai diversi, come vedremo.

Sul tema "università" voglio richiamare due giudizi che sottolineano l'importante svolta impressa da questa nuova istituzione alla società e alla cultura europea: quello di Jacques Le Goff che vede in questo movimento culturale il motore del "decollo dell'Europa" e quello di Luca Bianchi che segnala alcuni aspetti della cultura universitaria che rompono con il passato. A questo proposito condivi-

do il parere di Bianchi che si tratti di una vera “rivoluzione nei contenuti e nelle forme del sapere...e di un nuovo stile della ragione”: in questo contesto “nasce la ragione come ragione critica e confronto anche con la tradizione degli antichi”.

Va notato infine che l’analisi e la discussione ampia e serrata degli argomenti fra loro contrari presenti nella *disputatio*, nel Duecento sono ben lontane dal vuoto formalismo di cui più tardi furono accusate.

### La nuova biblioteca filosofica

Dalla seconda metà del secolo XII la biblioteca delle scuole di Europa si era venuta ampliando: una schiera di studiosi in vari centri - in Sicilia, in Spagna, in Inghilterra, in Francia - traduceva in latino direttamente dal greco e indirettamente dall’arabo testi di logica fisica metafisica e etica assenti da secoli nella cultura dell’Occidente latino. Accanto ai

testi di Aristotele, chiamato semplicemente il Filosofo, venivano tradotte opere di altri autori greci e arabi su temi di medicina, astronomia, geografia, biologia, matematica insieme ai commenti e alle interpretazioni dei grandi pensatori musulmani come Avicenna e Averroè.

Un luogo comune indica la mediazione araba come esclusiva nel recupero e nella trasmissione all’Occidente del patrimonio filosofico greco. Oggi la maggior parte degli studiosi riprende la conclusione di Minio Paluello (“la maggior parte del corpus aristotelico entrò nella cultura latina dal greco”), mentre resta evidente per tutti che il contributo arabo fu importantissimo nella tradizione esegetica: filosofi come al Farabi, Avicenna e Averroè, per citare solo i più noti, “fornirono ai latini indispensabili modelli interpretativi nella lettura dei testi di Aristotele” (L. Bianchi).

Ben presto il “ritorno” di



Aristotele, accolto dai maestri delle Arti con grande interesse, dà luogo a una *koinè* ispirata al pensiero e al linguaggio aristotelico. Viene proposta una teoria unificata della natura (non priva tuttavia al suo interno di differenze) e un nuovo modello epistemologico in non pochi punti divergente dalla tradizione della sapienza cristiana.

Il pensiero aristotelico - accettato in modo pacifico e positivo a Tolosa, Oxford e nella Napoli di Federico II - a Parigi dove l’università era sotto la tutela del pontefice, viene ben presto (nel 1210) preso di mira dal sinodo che condanna l’insegnamento (ma non la lettura privata) basato sui testi aristotelici. I divieti si ripetono, ma già trenta anni dopo alcuni maestri fanno pubbliche lezioni sui testi di Aristotele e nel 1255 la logica, la fisica, la metafisica e l’etica aristoteliche entrano ufficialmente nella scuola parigina e le opere del Filosofo vengono adottate come libri di testo

nei corsi magistrali.

### La funzione dei filosofi

Tuttavia l’opposizione ai testi aristotelici non si esaurisce: 219 tesi riguardanti una particolare “lettura” del pensiero aristotelico - propria di Averroè adottata dai maestri delle Arti e divergente dalla posizione dei teologi - sono nel 1277 condannate da Stefano Tempier vescovo di Parigi. Fra le teorie condannate troviamo le affermazioni che “l’intelletto immortale è unico per la specie umana” e che “il mondo non ha avuto principio”.

Su questi due punti il contrasto con i dati della Rivelazione cristiana - che afferma la creazione divina del mondo e pone alla base della dottrina della salvezza umana l’immortalità dell’anima individuale - non potrebbe essere più netto.

Più in generale è l’impostazione metodologica del documento promosso dal vescovo a opporsi dura-

mente all’insegnamento di Siger di Brabante e Boezio di Dacia maestri alle Arti: Tempier accusa infatti gli averroisti di “sostenere che le loro dottrine sono vere secondo il Filosofo ma non secondo la fede quasi esistessero due verità contrarie” e non un’unica Verità come testimonia il Vangelo.

Il documento di Tempier, che rifletteva la sua preoccupazione per il controllo dell’insegnamento universitario parigino, non era un’analisi filosofica ma piuttosto un manifesto politico. Filosofica era invece la difesa degli *artista* che ritenevano le loro tesi non *veritates* ma *probabilitates* valide nel campo del sapere e del discorso sul mondo fisico (*naturaliter loquendo*). In breve: per i maestri delle Arti le tesi aristoteliche *de naturalibus* sono dimostrabili ma non evidenti

-come invece sono evidenti le verità matematiche - mentre la verità cristiana, rivelata e creduta per fede ma non dimostrabile conserva proprio per questo il suo valore meritorio nel piano della salvezza.

La distinzione epistemologica fra evidenza verità e probabilità dimostrabile segnala un importante aspetto: la nuova identità culturale e il nuovo profilo professionale dei *virī philosophici* che la rivendicano come legittima nel campo della ricerca scientifica.

Fra le proposte dei nuovi filosofi è presente una tesi etica di grande interesse: la teoria della “felicità intellettuale” (o “mentale” se usiamo la fortunata espressione di Maria Corti) che avrà forte eco anche al di fuori della cerchia filosofica ispirando, fra gli altri, poeti come Dante e Cavalcanti e scienziati come Taddeo Alderotti dell’università di Bologna. Esempio è la discussione del tema nell’opera *Il sommo*

*bene (De summo bono)* di Boezio di Dacia. Il sommo bene possibile per l’uomo – scrive Boezio – è un bene “naturale” indipendente dal bene della vita futura che si colloca al di là della ricerca del filosofo che tuttavia non la nega. Il sommo bene naturale è “quella felicità che viene dall’intelletto e consiste nella conoscenza del vero che è gioia essa stessa”. Scrive Boezio: “Filosofo è l’uomo che realizza questo stato che è il più alto possibile e dedica la vita alla sapienza ... Egli è virtuoso perché gusta il piacere intellettuale della contemplazione superiore a ogni altro piacere che si possa godere in vita”.

Non si tratta tuttavia di una tesi elitaria, propria di una casta intellettuale che vive in una sua torre d’avorio. I filosofi delle Arti nel loro appassionato elogio della virtù e della felicità intellettuale difendono esplicitamente, insieme alla centralità della conoscenza necessaria alla convivenza civile, l’utilità sociale del



loro magistero contro le accuse dei teologi. In un documento di un maestro di filosofia - diretto contro coloro che “credono che i filosofi siano malvagi e ribelli alla leggi della città”- leggiamo che solo la filosofia può fornire la conoscenza razionale degli argomenti che riguardano la vita terrena impegnandosi così a risolvere anche i problemi della città.

Quindi, poiché “la conoscenza è necessaria alla costruzione del bene comune, ne consegue che i filosofi sono necessari al benessere della città”.

Lecture consigliate:

M.Corti,  
**La felicità mentale**,  
Einaudi ed. 1983

L.Bianchi e E.Randi,  
**Filosofi e teologi**,  
Lubrini ed. 1989

J. Le Goff,  
**Città**, vol I del Dizionario  
dell’Occidente medievale,  
Einaudi ed.2004



## GALILEO GALILEI, LA NUOVA SCIENZA E LA TECNICA

### 1. La rimozione della tecnica e il suo stravolgimento metafisico

Per quanto possa sembrare curioso, su Galileo Galilei sono stati scritti innumerevoli e importanti studi, tuttavia, nel trattare la nascita della scienza moderna, rispetto alla quale lo scienziato pisano è unanimemente riconosciuto come il suo padre fondatore, si omette, spesso e volentieri, di sottolineare (o di porre in adeguata luce critica) il ruolo, decisivo, che la tecnica ha svolto per la genesi del pensiero moderno. In tal modo viene sistematicamente messa tra parentesi e non presa in considerazione critica la fortissima propensione che lo stesso Galileo ha sempre nutrito nei confronti della tecnica, la sua stessa capacità di sapersi costruire, *con le proprie mani*, gli strumenti tecnici che gli servivano per i propri esperimenti e per le proprie ricerche, ancora la sua stessa abilità nel saper molare le lenti, etc., etc.

Questa assai singolare omissione è stata compiuta anche da studiosi di primissimo livello dell'opera galileiana: basterebbe ricordare, a questo proposito, i pur fondamentali *Studi galileiani* di Alexandre Koyré i quali, paradossalmente, non dedicano alcuna attenzione, rilevante e specifica, al ruolo, invero fondamentale e decisivo, che la costruzione galileiana del suo celeberrimo cannocchiale ha svolto per la nascita della scienza moderna e per la stessa diffusione della teoria copernicana, nonché per aver fatto conoscere, a livello europeo, il nome stesso di Galileo, trasformandolo, in una manciata di mesi, nello scienziato più noto in tutta la comunità scientifica del tempo (ed anche fuori di essa). Eppure, solo la pubblicazione



del *Sidereus Nuncius*, realizzata nella primavera del 1610, rese immediatamente noto a livello internazionale il nome di Galileo, donandogli fama e celebrità indiscussa. Questa sua fama e questa sua stessa celebrità scaturivano esattamente dalle nuove e incredibili "novità celesti" che lo scienziato pisano aveva saputo scorgere nel cielo proprio grazie alla sua capacità di aver costruito ed aver utilizzato, sistematicamente, un "cannone dalla lunga vista" – come lo stesso Galileo chiamava il suo cannocchiale – con il quale lo scienziato pisano ha studiato ed esaminato, con cura ed altrettanta determinazione, la volta celeste, potendo così vedere e scoprire nuove e sconosciute realtà astronomiche

che nessuno, prima di lui, nel corso dei millenni, era mai riuscito ad osservare.

Già solo il richiamo al ruolo decisivo svolto dal cannocchiale nella biografia intellettuale galileiana e anche nell'affermazione della teoria copernicana, nonché nella genesi complessiva della nuova scienza, basterebbe a sottolineare come la componente tecnica non possa e non debba essere mai dimenticata o trascurata, perlomeno se si vuole riflettere, con serietà e rigore, sul complesso fenomeno storico e teorico della nascita della scienza moderna. Ma proprio la diffusa rimozione di una seria ri



Guarda anche il video dell'incontro  
Fabio Minazzi  
Galileo: La nuova scienza e la tecnica





flessione critica, storica ed epistemologica, sul ruolo effettivamente giocato dalla tecnica in questo fondamentale *turning point* della storia dell'umanità, ci aiuta

allora a meglio comprendere la sistematica ed assai generalizzata rimozione della pur fondamentale dimensione tecnica dall'orizzonte della valutazione complessiva della nuova scienza galileiana. Non stupisce quindi come, in sintonia con questa generalizzata e sistematica rimozione ermeneutica, la dimensione tecnica abbia finito per essere affatto espunta dalle più diffuse rappresentazioni della genesi della scienza moderna. Si arriva così all'auten-

tico paradosso che il ruolo e la funzione della tecnica è senz'altro rimosso e praticamente occultato dalle più diffuse raffigurazioni standard della genesi del pensiero scientifico moderno.

Questa generalizzata e pur assai diffusa rimozione, sistematica, della tecnica e del suo ruolo storico, entro la genesi della scienza moderna non può tuttavia essere accettata pacificamente ed acriticamente, perché in realtà

costituisce, essa stessa, l'espressione di una specifica reificazione culturale contemporanea che inclina apertamente a svalutare la dimensione culturale della tecnica, considerandola una sorta di "sorella minore" della scienza, appunto come una componente trascurabile perché meramente applicativa e pratica. Per non parlare, poi, e all'opposto, dei sempre più diffusi riferimenti metafisici alla Tecnica presentata come una sorta di Appara-

to sociale assoluto ed intranscendibile, dotato quasi di una sua vita autonoma in grado di piegare, alle proprie logiche perverse e necessitanti, le stesse civiltà umane contemporanee le quali sarebbero eterodirette – a loro insaputa! – da questa silente, ma potentissima, configurazione metafisica.

In tal modo, ma altrettanto paradossalmente, la tecnica, proprio nel momento stesso in cui viene apparentemente presa in considerazione è tuttavia trasformata, assai arbitrariamente, in una sorta di proiezione metafisica ipostatizzante – diventa, appunto, la Tecnica, con la *t* maiuscola -, dotata quasi di una sua vita autonoma, per mezzo della quale finirebbe per assoggettare e guidare uomini inconsapevoli e lo stesso sviluppo capitalistico estesosi oramai a livello "globale". Anche con questa soluzione, del tutto metafisica ed ipostatizzante, manca, dunque, un incontro effettivo e reale

con la tecnica, con la sua effettiva configurazione ed anche con la sua stessa struttura intrinseca, nonché con il suo stesso ruolo teoretico, proprio perché in questo caso la Tecnica viene semmai mitizzata per essere trasformata in una sorta di reificante Apparato metafisico-sociale che, nella sua mitica assolutezza storica, non ci aiuta più a comprendere la vera configurazione degli apparati tecnici effettivi e storici, nonché il loro preciso ruolo all'interno dei processi di crescita (e di critica!) dell'articolato patrimonio tecnico-conoscitivo dell'umanità.

## **2. Funzione decisiva della tecnica: *Natura non nisi parendo vincitur***

Proprio per questa duplice ragione di fondo risulta allora essere molto opportuno, ed altrettanto doveroso, rivolgersi proprio alla lezione galileiana, onde meglio intendere il ruolo, la funzione e il valore intrinseco della tecnica nella

stessa genesi della scienza moderna. Ma per farlo non bisogna neppure evadere o trascurare una domanda teoretica di fondo con la quale ci si deve chiedere che cosa sia effettivamente la tecnica e a quale esigenza specifica risponda la sua stessa realizzazione. Per rispondere sinteticamente a questa domanda decisiva si può osservare, di primo acchito, in sintonia con la lezione di un eminente pensatore inglese come Francis Bacon, che la tecnica svolge una funzione fondamentale, ovvero quella che il filosofo anglosassone esprimeva con una formula indubbiamente efficace ed icastica: *natura non nisi parendo vincitur*. Rilievo che potremmo anche tradurre, in modo libero, ma assai incisivo, per quanto apparentemente paradossale, con il seguente monito: *alla natura si comanda ubi videndole*.

Proprio la voluta paradossalità di questa traduzione ci aiuta a ben

intendere la più profonda natura teoretica della tecnica, ovvero la sua capacità di consentire all'uomo di conseguire i suoi *fini* rispettando scrupolosamente le leggi della natura che, come amava osservare Galileo, sono sempre «sorde ed inesorabili». La soluzione offerta dall'apparato tecnico possiede allora questo merito indubbio: quello di saper realizzare, entro il mondo della natura, delle macchine mediante le quali l'uomo può conseguire i suoi fini, fini che non rientrano, immediatamente e senza un'adeguata mediazione tecnica, entro gli scopi della natura. Se si vuole si può anche dire che la tecnica rappresenta un apparato specifico grazie al quale l'uomo può conseguire i suoi liberi fini teleologici, pur rispettando le leggi della natura. Naturalmente le leggi naturali non sono affatto "piegate" o "modificate", ma vengono utilizzate in modo intelligente per conseguire fini che in natura non esistono *in quanto tali*. In questa

prospettiva la mediazione tecnica rivela allora la sua natura più essenziale e radicale: quella di saper produrre degli artefatti i quali non esistono in natura, ma che tuttavia rappresentano la materializzazione stessa dell'intelligenza umana che, appunto, si traduce in un nuovo oggetto che non esiste in natura, ma che si inserisce, invece, all'interno del mondo artificiale entro il quale l'uomo vive. In altri termini il sottile gioco d'astuzia e d'intelligenza instaurato dall'oggetto della tecnica con la natura (la quale per l'uomo risulta sempre essere, ad un tempo, per dirla con Leopardi, madre e matrigna) si radica proprio nella capacità – sempre realizzata dall'oggetto tecnico *funzionante* – di saper conciliare, in modo proficuo e criticamente felice – la complessiva «sordità» della natura, con la soggettività desiderante ed operante dell'uomo.

In tal modo - per dirla con un grande filosofo

della tecnologia del valore di Gilbert Simondon, utilizzando, peraltro, un lessico d'ascendenza kantiana – si può allora affermare che la tecnica realizza proprio la possibilità di porre in relazione, positiva, creativa e feconda, due diverse dimensioni, ovvero quella del *mondo della necessità*, rappresentato dal mondo della natura, con il *mondo della libertà* (e della creatività), rappresentato dalla feconda capacità della fantasia umana, determinando, infine, la progressiva costruzione di una dimensione intermedia, ovvero proprio quel mondo "artificiale", istituito storicamente dal lavoro umano, entro il quale si svolge l'intera vita sociale delle civiltà, all'interno - per dirla ora con una mente politecnica come quella di Carlo Cattaneo - dello straordinario e storico deposito, stratificato delle fatiche umane. Per questo motivo la straordinaria mediazione tecnica ci consente di conseguire sogni insperati, proprio perché pone



in un rapporto mediato da una incessante e sempre interessante osmosi critica (e dialettica) la dimensione della naturalità (contraddistinta, tendenzialmente, da leggi “universali e necessarie”) e la dimensione desiderante, creativa, fantastica e pratico-sensibile, tramite la quale ultima l'uomo ha storicamente costruito la sua stessa civiltà. Come ha rilevato anche un pensatore acuto come Denis Diderot nella sua celeberrima *Encyclopedie*, l'oggetto tecnico ci documenta, con la sua stessa esistenza fisica, una effettiva *materializzazione dell'intelligenza umana*. Una materializzazione dalla quale, attraverso la mediazione del lavoro umano, si configurano proprio quei determinati “oggetti” artificiali entro i quali si con-

figura e si dipana la nostra stessa vita. Infatti tutti noi siamo, in primo luogo, *pace* ogni eventuale e diffusa deriva idealistica o irrazionalistica, esattamente il frutto e il prodotto dei molteplici oggetti tecnici che abbiamo potuto maneggiare e manipolare fin dalla nostra nascita.

### 3. Il pieno valore culturale della tecnica nell'analisi galileiana

Non per nulla Galileo ha deciso di aprire il suo capolavoro scientifico, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche introno a due nuove scienze*, proprio con uno straordinario elogio della tecnica e del suo valore intrinsecamente culturale. Considerata l'importanza storica, culturale, epistemologica

e teoretica di questo decisivo passo galileiano conviene ora dare senz'altro la parola allo scienziato pisano che così scrive, magistralmente: «Largo campo di filosofare a gl'intelletti specolativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi, Signori Veneziani, ed in particolare in quella parte che meccanica si domanda; atteso che quivi ogni sorte di strumento e di machina vien continuamente posta in opera da numero grande d'artefici, tra i quali, e per le osservazioni fatte da i loro antecessori, e per quelle che di propria avvertenza vanno continuamente per sé stessi facendo, è forza che ve ne siano de i peritissimi e di finissimo discorso» (VIII, 49).



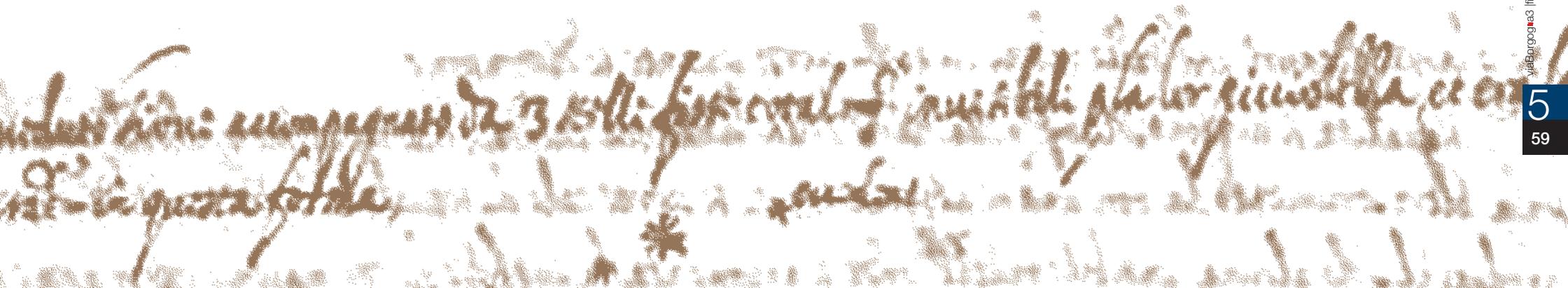
Oltre alla bellezza intrinseca del lessico e del periodo galileiano, colpisce, in questo passo emblematico e programmatico, la scelta coraggiosa con la quale lo scienziato pisano decide senz'altro di contrapporsi ad una complessa ed egemonica tradizione culturale plurimillenaria, che ha sempre, invariabilmente, negato ogni effettiva portata culturale e teoretica al mondo della tecnica. Quando infatti Galileo afferma come, a suo avviso, «largo campo di filosofare» sia offerto proprio dalla «frequente pratica» del famoso arsenale navale di Venezia, compie un gesto autenticamente rivoluzionario, perché afferma che la riflessione filosofica più estesa, articolata e profonda può e deve

scaturire, in primo luogo, dalla conoscenza diretta e dalla pratica di un cantiere navale, dove si incontrano centinaia di operai e di tecnici i quali attendono alla costruzione fisica, materiale e progettuale di alcune imbarcazioni.

Non solo, come certamente non sarà sfuggito, Galileo ha anche l'avvertenza critica – e, invero, decisamente polemica – di aggiungere come questo ampio, profondo e «largo campo di filosofare» sia offerto dalla pratica dei cantieri navali unicamente agli «intelletti specolativi», ovvero a quelle acute intelligenze che, per riprendere una celebre metafora de *Il Saggiatore*, non vogliono volare come stormi o colombe, ma preferisco-

no invece librarsi nell'alto del cielo come aquile, avanzando in solitudine e facendo appunto un uso originale e affatto creativo della loro propria intelligenza, senza aver alcun timore di inoltrarsi in ambiti di studio e riflessione inesplorati, poco praticati o del tutto negletti dai più.

Ma non solo, perché questo elogio galileiano prende poi il “toro per le corna”, giacché il Nostro aggiunge anche come la componente dei cantieri navali che, a suo avviso, contribuisce maggiormente a stimolare l'autonoma e creativa riflessione filosofica degli intelletti specolativi possa essere individuata proprio in una sezione affatto particolare, ovvero «in particolare in quella parte



che meccanica si domanda». In questo caso specifico Galileo urta direttamente contro una diffusissima idea, largamente condivisa e difesa dai più (dal V secolo a. C. fin'anche all'epoca contemporanea), ovvero all'idea pregiudiziale secondo la quale nella dimensione della "meccanica" non esista alcuna componente concettuale, "spirituale" o di pensiero. Non siamo forse abituati, ancor oggi (non solo a livello di senso comune, ma anche nella mentalità dell'alta cultura umanistica), a ritenere come nell'ambito di ciò che qualifichiamo costituire un fenomeno o un apparato meramente "meccanico" non ci sia, appunto, alcuna traccia di pensiero? Lo stesso Manzoni, nel suo capolavoro, pur mettendo al centro delle vicende del suo romanzo *I promessi sposi* un umile operaio tessile come Lorenzo Tramaglino, tuttavia nel suo testo ricorda con precisione come alla dimensione della "meccanica" sia generalmente associato un giudizio

assiologicamente negativo e svalutativo. Non è forse proprio con l'appellativo, assai emblematico, e parlante, di «vil meccanico» che l'arrogante e nobile interlocutore del giovane fra' Cristoforo lo aggredisce verbalmente con l'intento manifesto di umiliarlo ed offenderlo, onde ottenere il preteso "diritto di passo" sul marciapiede? D'altra parte anche se si scorrono le impeccabili e ricchissime voci consacrate alla *meccanica* e a *meccanico* nel grande *Dizionario della lingua italiana* di Salvatore Battaglia si troverà una costante conferma del fatto che alla meccanica è sempre associato, perlomeno nella tradizione letteraria colta italiana, *dal Duecento ad oggi*, un giudizio assiologicamente negativo e svalutativo, giacché è parimenti convinzione diffusissima dei letterati (e anche del senso comune dei più) ritenere che proprio alla dimensione della meccanica non possa essere mai attribuita alcun effettivo valore concettuale o di pensiero.

Quando infatti diciamo, anche nel linguaggio ordinario e comune, che un certo fenomeno è "meccanico", in genere si intende proprio affermare con sicurezza che questo fenomeno si realizza in modo del tutto automatico, appunto meccanico, senza il coinvolgimento di alcuna componente concettuale. Insomma, il meccanismo in questo caso procederebbe secondo una modalità che prescinderebbe totalmente e radicalmente dalla dimensione del pensiero. In questo senso *meccanico* è allora proprio ciò che si contrappone nettamente alla dimensione spirituale, costituendone la pretesa negazione più radicale.

**4. Il pensiero nasce dal lavoro: sul carattere sociale del nuovo sapere scientifico**

Contro questo consolidato pregiudizio dogmatico, fortemente radicato e assai diffuso nella cultura umanistica e letteraria (ma persino nella stessa

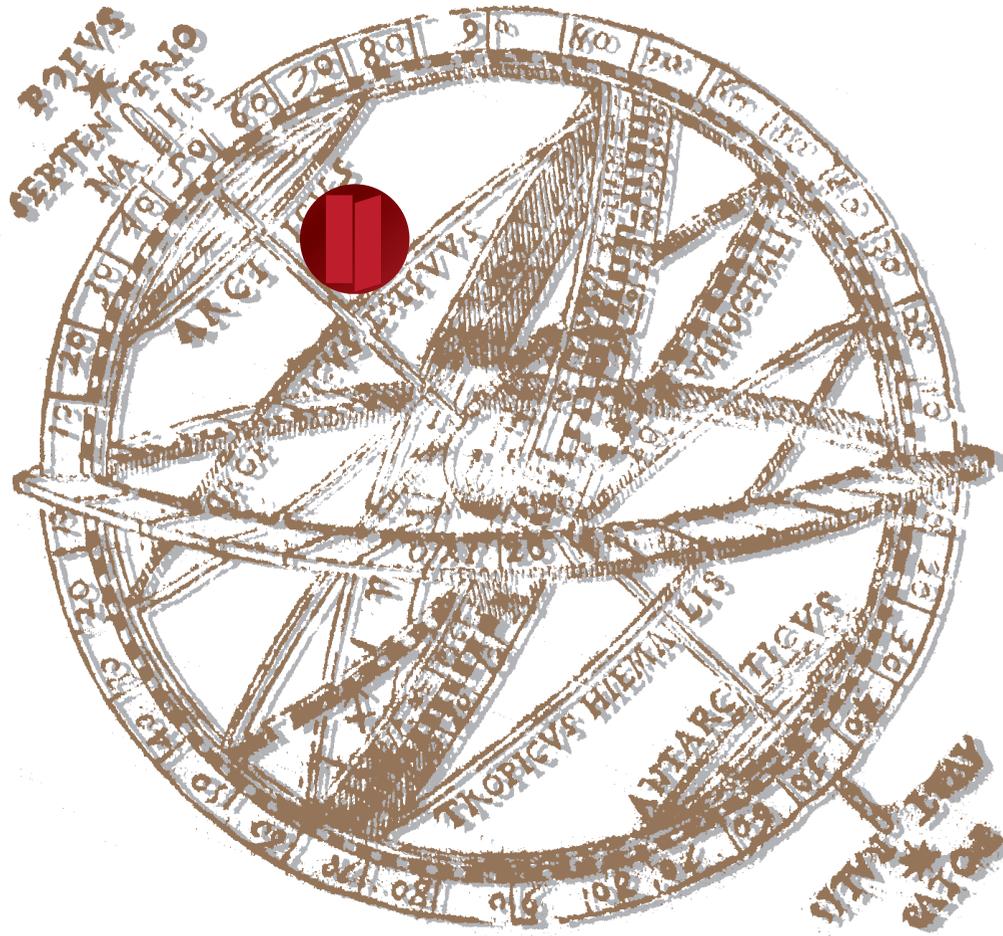
cultura scientifica), Galileo reagisce in modo polemicamente critico, ricordando come, a suo avviso, sia invece e proprio la «parte che meccanica si domanda», ad offrire, sempre ed unicamente agli «intelletti specolativi», le maggiori opportunità teoretiche per un'originale ed acuta riflessione filosofica. Per quale ragione? Proprio perché, aggiunge Galileo, esattamente entro questa sezione «meccanica» dei cantieri navali, «ogni sorte di strumento e di machina vien continuamente posta in opera da numero grande d'artefici, tra i quali, e per l'osservazioni fatte da i loro antecessori, e per quelle che di propria avvertenza vanno continuamente per sé stessi facendo, è forza che ve ne siano dei i peritissimi e di finissimo discorso». Galileo ha dunque perfettamente compreso il carattere eminentemente sociale e collettivo della conoscenza meccanica, la quale può esercitarsi e realizzarsi solo grazie al concorso di «un numero gran-



de d'artefici», attraverso l'unione tra differenti intelligenze e differenti volontà che convergono verso un punto programmatico comune. La conoscenza e la dimensione tecnica - con particolare riferimento a quella meccanica - costituiscono, dunque, un eminente processo collettivo e sociale, entro il quale le differenti intelligenze dei singoli operai sono messe in relazione diretta e feconda tra di loro, onde poter infine conseguire un comune scopo.

Né sfugge d'altra parte a Galileo come proprio all'interno della prassi del lavoro meccanico si realizzi una costante fusione ed un altrettanto interessante e fecondo intreccio tra il sapere orale degli «antecessori» con quello di chi, in un determinato momento storico, sta lavorando nei cantieri. Non solo: entro questo stesso confronto che viene trasmesso, fondamentalmente, attraverso l'*oralità* ogni singolo artefice aggiunge poi i suoi

rilievi e le sue osservazioni, ossia tutte quelle particolarità «che di propria avvertenza vanno continuamente per sé stessi facendo». Inoltre questi rilievi possono essere integrati anche con la considerazione che queste riflessioni sono comuni e diffuse tra gli artefici dei cantieri navali, soprattutto in quella sezione «che meccanica si domanda», proprio perché questi operai specializzati lavorando incontrano degli ostacoli inaspettati oppure delle resistenze impreviste o della rotture delle materie utilizzate, etc. Tutti questi molteplici inconvenienti si oppongono ai loro progetti. In tutti questi molteplici casi il pensiero degli artefici è allora stimolato ad emergere onde poter individuare una risposta positiva in grado di trasformare il «no» della natura, la sua resistenza e la sua opposizione, in un «sì», in grado di saper così trasformare, grazie all'intelligenza e alla forza di volontà, *una difficoltà in una opportunità*.



Galileo, avendo spesso lavorato con le proprie mani per costruire i suoi strumenti scientifici, doveva ben conoscere, per esperienza diretta, questa feconda dialettica interna alla prassi lavorativa in ambito meccanico, poiché è sempre all'interno delle stesse concrete prassi del lavoro che l'intelligenza umana e la forza di volontà sono stimolate e quasi sfidate ad escogitare e pensare quelle soluzioni inedite e nuove che consentono di conseguire, comunque, i fini proposti. Il successo del lavoro dipende proprio dalla capacità di saper superare questi ostacoli per conseguire le proprie finalità intenzionali. Quindi si può allora rilevare come la riflessione scaturisca proprio dalle *resistenze* che si palesano nel corso del lavoro, giacché quest'ultimo mette sempre in relazione i differenti artefici con varie difficoltà, impreviste (ed anche impensate), alle quali occorre appunto sapere reagire proprio con il pensiero e con la volontà

che devono consentire di trasformare un esito negativo in un esito positivo.

Per questa ragione, conclude Galileo il proprio ragionamento, tra questi artefici dei cantieri navali, «è forza che ve ne siano de i peritissimi e di finissimo discorso». Il che, lo si concederà, costituisce allora una chiusa altrettanto rivoluzionaria, perché Galileo sostiene, apertamente, che per stimolare adeguatamente e in modo innovativo un «largo campo di filosofare», sia pur unicamente presso «gl'intelletti specolativi», la miglior pratica sociale non consiste tanto nel parlare e discutere con i propri, più o meno dotti, colleghi di università (quelli che allora portavano la toga accademica), bensì occorre invece andare a discutere, a confrontarsi e ad imparare dagli operai e dai «proti», uomini «peritissimi e di finissimo discorso» i quali non bazzicano le università, ma lavorano nei cantieri e, in particolare, nelle loro sezioni meccaniche.

Con il che l'elogio culturale e teoretico della tecnica delineato da Galileo si conclude anche con un invito a praticare un confronto diretto tra mondo universitario e mondo del lavoro, proprio perché lo stesso lavoro tecnico costituisce un apporto invero prezioso e fondamentale per avviare positivamente la costruzione, pensata e ponderata, della nuova società moderna che trova nella nuova scienza il suo punto di riferimento strategico irrinunciabile perché la scienza per parte sua, perlomeno a giudizio di Galileo, «non può che avanzarsi» (come si legge nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*).

Inutile aggiungere, infine, come il riconoscimento rivoluzionario di questo innovativo ruolo sociale e civile proprio della dimensione della tecnica si ritrovi nuovamente anche nel cuore stesso della nuova scienza galileiana, proprio perché per lo scienziato pisano il nuovo sapere



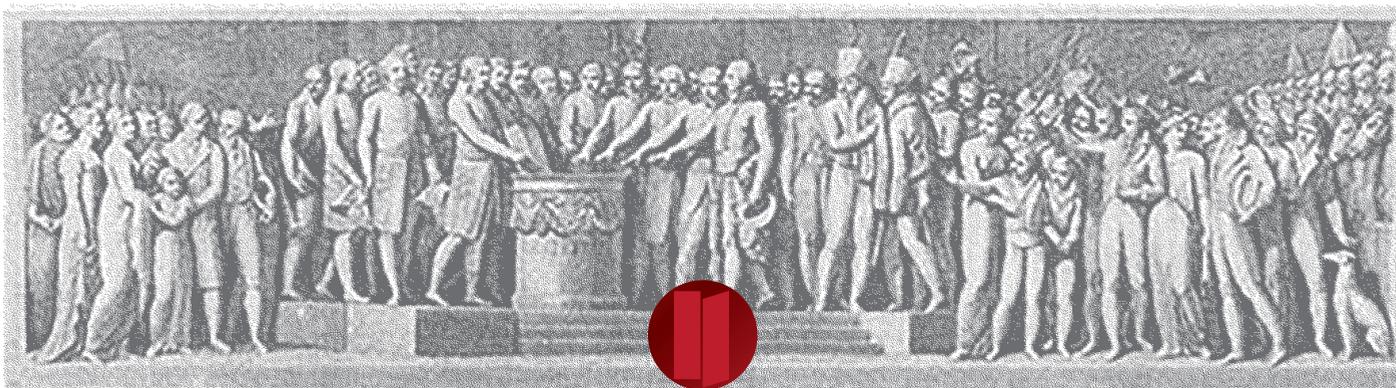
scientifico scaturisce sempre dalla capacità di saper tessere un particolare e sempre peculiare intreccio conoscitivo, come si legge ne *Il Saggiatore*, tra le «certe dimostrazioni» e le «sensate esperienze», secondo una prospettiva conoscitiva in cui la dimensione della tecnologia svolge una funzione essenziale per consentirci, come scrive ancora Galileo nel *Dialogo*, di «diffalcare gli impedimenti della materia», onde poter ritrovare nella dimensione sperimentale e nel mondo dell'«esperienza sensata» quelle stesse conclusioni che si sono precedentemente dedotte rigorosamente, per via inferenziale deduttiva, prendendo le mosse da alcune definizioni arbitrarie, introdotte *ex supposizione*. In questa articolata prospettiva galileiana il «giuoco della scienza» appare dunque essere estremamente articolato, perché il momento teorico costituisce il momento iniziale grazie al quale il «filosofo geometra» (come sempre scrive Ga-

lileo nel *Dialogo*) parte da alcune premesse convenzionali ed affatto arbitrate per mezzo delle quali costruisce, deduttivamente, delle teorie, le cui conseguenze devono poi essere poste in relazione con il mondo della dimensione sperimentale, «saggiata» e «sensata», cioè conosciuta e studiata all'interno di un ben preciso apparato teorico e tecnico-sperimentale (per un approfondimento di questi aspetti sia comunque lecito rinviare alla mia monografia *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994). Esattamente a questo livello interviene allora la mediazione fondamentale della tecnica che ci consente di costruire tutti quei sofisticati apparati sperimentali mediante i quali siamo in grado di misurare l'eventuale scarto che può sussistere tra le predizioni di una teoria e la sua stessa capacità, per dirla con Leonardo da Vinci, di saper cogliere qualche «filo di verità» del mondo. Ma anche entro questo complesso

e affascinante gioco della scienza, la dimensione della tecnologia esercita sempre una sua funzione invero decisiva perché è solo per suo tramite che si costruisce e si determina la portata conoscitiva di una determinata teoria, precisando meglio i valori ed i limiti di ogni nostra possibile ed eventuale «sensata esperienza».

# ILLUMINISMO E VITA PUBBLICA

Elio Franzini ●



L'illuminismo non è un *corpus* di teorie, compatto o sistematico, né un'ideologia, ma un'opera da fare, un programma da compiere, una sfida che si rinnova. Un percorso di cui si deve recuperare il *wit*, quell'arguzia che è al tempo stesso un leopardiano "rider alto" e una capacità di connettere idee, di cogliere nessi possibili tra le infinite di variazioni che attraversano il mondo e la nostra esperienza. Epoca in cui si può sostenere "che la pluralità può dare origine a una nuova unità almeno in tre modi: incita alla tolleranza attraverso l'emulazione, sviluppa e

protegge il libero spirito critico, facilita il distacco da sé portando a un'integrazione superiore di sé e dell'altro"<sup>1</sup>.

I padri di questi percorsi sono numerosi, ma la scoperta del libero arbitrio, l'intuizione di una verità posta al di fuori dei vincoli della teologia, la possibilità di una morale estranea all'obbligo e alla sanzione – linee che vanno da Montaigne a Bayle, da Cartesio a Spinoza – sono elementi essenziali al di qua di analisi più raffinate. La scoperta dell'*ego cogito*, di un soggetto che può decidere deducendo da questo

atto sia conoscenza sia fondamento ontologico è lascito che deriva da dibattiti, anche religiosi, che attraversano l'Europa tra Cinquecento e Seicento: assume un valore simbolico la cui forza supera il possente sistema metafisico che l'ha generato. La centralità dell'io, finalmente padrone del proprio pensiero, esalta così, in prima istanza, la ragione, cioè la capacità antropologica di controllare il mondo e la natura reperendone le leggi. Al tempo stesso ne segna i limiti, invitando a un'indagine su di essi, sui tormentati rapporti con

le pulsioni e i desideri del corpo.

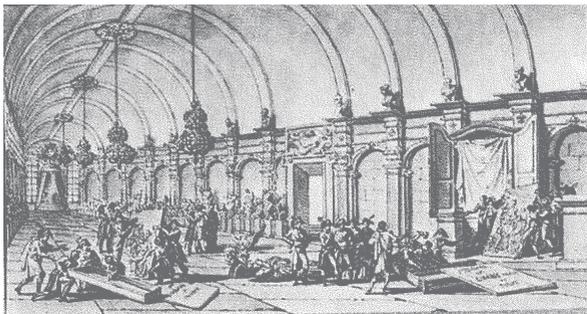
Si saranno già comprese le finalità di questo righe: mostrare l'attualità dell'Illuminismo è banale, perché probabilmente non la contesta neppure chi, a distanza di più di duecento anni, ne mette in discussione risultati teorici e finalità pratiche. Ma è doveroso ricordarne il ruolo innovativa nella vita pubblica. Tutte le "costituzioni" democratiche sono infatti, in varia misura, figlie dello spirito delle leggi di Montesquieu e gli eccessi della Rivoluzione, inevitabili in ogni rivoluzione, sono stati



Guarda anche il video dell'incontro Elio Franzini Diderot: L'Enciclopedia e i salotti parigini



metabolizzati in un quadro generale che sa discernere il valore dalle sue degenerazioni. I limiti teorici sono tali solo per uno sguardo ermeneutico, abituato a scambiare la realtà storica con la storia degli effetti e delle loro idee: il Settecento è stato un secolo che, dall'ultimo ventennio del Seicento sino alla Rivoluzione francese, pur non producendo sistemi filosofici di assoluta novità (con le ovvie eccezioni di Hume e Kant), ha saputo coniugare in una rete dialogica tutte le prospettive che dal Rinascimento al razionalismo e all'empirismo si erano affacciate nel pensiero europeo. I limiti senza dubbio esistono,



ma fanno parte della storia dell'Illuminismo, quasi parte integrante della sua tormentata "attualità".

Si deve allora cercare di uscire dai luoghi comuni di chi accusa, di chi difende, di chi attesta ovvietà come se fossero definitive forme di vita, di chi scopre nuove discipline dimenticandosi di cercarne le radici. I filosofi amano parlare di "modernità" e il moderno, con i suoi "pre-" e i suoi "post-", è divenuto persino, per un certo periodo, un'espressione alla moda. Se si esce da essa, ci si accorge con facilità che ogni epoca ha avuto il suo moderno, irriducibile agli altri e sempre in cerca, come nella *que-*



*relle* secentesca, di qualche "antico" da cui fuggire, non comprendendo quanto è invece chiaro per i figli dei Lumi, cioè che l'auto-coscienza del pensiero si pone nei modi con cui si associano gli sguardi sulle cose, ed essi non sono né antichi né moderni, bensì provano a vivere il proprio tempo cogliendo in esso retaggi e profezioni in un quadro di progettualità concreta, priva sia di senso teologico sia di astratta "necessità".

Questo è stato, si ritiene, l'Illuminismo e questo è forse l'unico significato possibile per la sua "attualità pubblica", che insegna a riconoscere e a vivere il nostro tempo e le possibilità di sapere in esso racchiuse. Il Settecento si è concluso con un forte mutamento paradigmatico sul piano politico e sociale: il secolo successivo ha metabolizzato con lentezza il cambiamento, digerendo il ritorno del dispotismo e gli spiriti del mondo a passeggio per l'Europa. I miti

del tramonto, della guerra, della terra, del sangue – di un nulla mefistofelico che non sa ritrovare il proprio Faust, e il tutto che egli porta in sé – non sempre possiedono, hanno posseduto, quella consapevolezza della "crisi", e della "critica", che l'epoca dei Lumi ha insegnato, insegnando al tempo stesso – a una cultura troppe volte narcisista, arrogante e disattenta – che la caduta rovinosa e tragica di tali miti non deve trascinare con sé solo il senso della distruzione, sia essa mascherata da messaggio epocale sia ridotta a elogio della traccia e del frammento, incapace quindi, in ogni caso, di ricostruire da singoli atti presenziali un valore cognitivo generale, che fondi su basi critiche la volontà del sapere e la forza della conoscenza. La "critica" è l'eredità da preservare, il monito da non tradire.

La domanda retorica "che cosa, dunque, ha insegnato l'Illuminismo, che cosa di quel che è stato anco-

ra ci parla?" può trovare risposte che sarebbero ovvie se non fossero state troppo spesso dimenticate. L'Illuminismo ha infatti insegnato, con tutti i suoi limiti, la *tolleranza* (valore necessario, e certo non sufficiente, che è tuttavia base per una sua evoluzione dialogica) e l'*ironia*, che è capacità di *cambiare registro*, in modo da permettere di cogliere le sfumature che attraversano la realtà, consentendo a Diderot, al tempo stesso, di progettare l'*Encyclopédie* e di scrivere romanzi licenziosi o arguti e a Voltaire di comporre in versi drammi oggi poco leggibili e lievi romanzi ricchi di fascino e brio stilistico. I Lumi sono la capacità di coltivare insieme sentimento e ragione, sorriso e rigore, natura e civiltà, in un quadro enciclopedico, in cui cioè i saperi e i modi di vita possano confrontarsi non per scontrarsi, bensì per *dialogare*, per insegnare che senza questo dialogo, questa capacità di unire il diverso, non c'è autentica

conoscenza. Il sapere non può essere chiuso nell'intimità di un soggetto orgoglioso, bensì deve nascere nella *conversazione*, anche nei salotti che gli illuministi frequentavano, cioè dove si insegna quel che a parere di Diderot è stato dimenticato da Rousseau, cioè che un uomo solo è spesso cattivo e che la “chiacchiera” vuota e ripetitiva può diventare densa e progettuale se prende come suo orizzonte il senso e la varietà dell'apparire del mondo, e del viaggiare dell'uomo in esso.

Tolleranza, ironia, conversazione, dialogo, viaggio sono le “ovvietà” dei Lumi che non possono venire dimenticate, ponendosi a guardia di una filosofia che non voglia trasformarsi in un narcisismo che le ingloba, in cui si scambia un punto di vista sulle cose per la verità delle cose stesse al loro primo apparire. Da questa ovvietà discendono meno ovvie conseguenze, che disegnano un'autentica *proposta cognitiva*.

Si osserva allora, in conclusione, che il Settecento afferma, come già si è accennato, uno spirito delle leggi. Questa espressione non va limitata al diritto (dove sono evidenti i lasciti: la divisione dei poteri è alla base degli Stati moderni e non si potrebbero reggere in essi istituzioni complesse senza la teoria dei “corpi intermedi”, come non sarebbe concepibile reggerli in confusi assemblearismi, anticamera dei totalitarismi, sostituiti da un principio di rappresentanza senza vincolo di mandato), bensì estesa al significato profondo della parola “legge” e alla tradizione che porta con sé. La legge manifesta la *necessità dei logoi*, cioè di discorsi che interpretano la natura delle cose, strutturando un edificio del sapere che genera tra le sue parti intrinseci legami, “sistemi” capaci di mostrare i nessi costitutivi tra la natura delle cose e la natura umana, in cui il sistema della natura dialoga con quello dell'uomo. Trovare le leggi signifi-



ca reperire il loro “spirito”, cioè un ordine sistematico dove il dialogo tra lo sguardo e le cose sia metodologicamente strutturato, esaltando l'operatività e le molteplici funzioni dei soggetti, enti attivi e corporei. Questo “metodo legale” impone, e insegna, con una chiarezza analitica ignota ai secoli precedenti, un *atteggiamento descrittivo*: la conoscenza delle cose, e delle loro relazioni assiologiche, non è il risultato di un puro processo razionale, ma deriva da un'elaborazione che questo compie conoscendo i processi che si svolgono nelle cose stesse, nei legami sociali che formano gli interi. I vari modelli conoscitivi del secolo sono infatti tutti quanti costruiti su *principi di associazione descrittiva*: la genesi umana della natura umana e dei suoi modi conoscitivi – che Hume chiama “logica” – è fondata su nessi associativi che costituiscono “idee sensibili”; il gradualismo leibniziano ha una struttura ad albero

capace di connettere un metodo unitario alla varietà della natura delle cose; l'interpretazione della natura di Diderot, sulla scia di Bacone, vuole istituire una “grande catena” di fenomeni empirici capaci di descriverne trame e senso.

In ogni caso, anche con tutti i limiti della tolleranza, pur sempre convinta di possedere un punto di vista superiore, si impone l'intelligenza di guardare il mondo *mettendosi dal punto di vista dell'altro*. È questo, allora, il passo decisivo: la volontà di far prevalere uno spirito delle leggi che descrive le qualità delle cose, manifestandone la varietà, incarna il disegno di una metafisica potente e innovativa. Una metafisica che non si coniuga più nell'arroganza singolare di un *ipse dixit*, sempre pronta a trasformarsi in teologia senza che Dio stesso ne sia consapevole, che non accetta il compromesso timoroso (giustamente timoroso) delle metafisiche secente-

sche e che seguendo, non sempre in modo conscio, l'insegnamento di Spinoza, ritiene di doversi coniugare al plurale, cercando nei vari strati del visibile, nelle pieghe del mondo della vita, quei principi oscuri o invisibili che ne sono condizioni di possibilità e che possono venire illuminati, nella consapevolezza profonda che la ricerca è come lo sguardo e può quindi essere sempre rinnovato – ed è sempre possibile vedere meglio.

<sup>1</sup> T. Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano, Garzanti, 2007, p. 115

## HEGEL: LO STATO PERFETTO (E LA SPINA DI MARX)

Fulvio Papi ●

Cerchiamo di mettere in luce, riassumendoli, alcuni temi centrali della "Filosofia del diritto" di Hegel scritta nel 1820 quando aveva la cattedra di filosofia all'Università di Berlino. Gli studiosi di Hegel hanno spesso considerato i famosi scritti jenensi di Hegel dal 1801 al 1806 come precedenti importanti della "Fenomenologia dello Spirito" del 1808 come della "Filosofia del diritto", anzi questi scritti giovanili mostrano spesso una ricchezza tematica più ampia delle successive opere a stampa.

Inoltrarci in questa ricchissima selva filosofica vorrebbe dire perdere di vista la strada teorica che Hegel ha poi codificato come sua filosofia resa pubblica. Tuttavia su un tema molto generale si può trovare una linea di continuità.

Molti anni fa, siamo agli inizi degli anni Cinquanta, Mario Rossi (un amico di grande valore perduto immaturamente), studiando

proprio gli scritti jenensi notava che "la preminenza assoluta di valore della determinazione politica serve a comprendere e a risolvere in sé le determinazioni sociali". Vale a dire che ogni figura sociale, l'agricoltore, l'artigiano, il medico, il professore vanno compresi nel significato spirituale che essi hanno nella struttura ideale, unitaria e organica dello stato.

Hegel, all'inizio dell'Ottocento, conosceva le opere di Ferguson, sociologo e storico, Say, Smith, Ricardo, e classici della economia politica. Questa conoscenza ha portato a ritenere che Hegel, avendo nozione di queste opere, avesse anche una immagine teorica della società "borghese" che stava nascendo su una base capitalistica. Detta così questa proposizione non è vera. E qui è necessaria una considerazione generale intorno a che cosa sia la conoscenza di opere e quale senso esse possano avere in un tessuto interpretativo.



Hegel, per esempio, aveva certamente conosciuto bene i concetti di lavoro, di divisione sociale del lavoro, dello scambio come forma della razionalità economica, ma non aveva compreso che questi concetti erano il riflesso intellettuale di una trasformazione del mondo che, in prospettiva, avrebbe rovesciato completamente il rapporto tra economia e struttura e potere politico. Per Hegel la dimensione economica non aveva affatto questa potenzialità, anzi (come avevo accennato in precedenza) era regolata dalla

struttura politica che riconosceva all'essere umano, alla sua natura, il bisogno, l'alimentazione, la difesa delle numerose possibilità oppressive del mondo, e il godimento sessuale. L'uno e l'altro, tuttavia, compresi in una antropologia che certamente riconosceva la materialità dell'esistenza, ma la sottoponeva alla superiore legislazione dello Spirito che aveva la sua realtà oggettiva nella forma dello stato politico.

Questa è una forma di pensiero in cui la dimensione dello Spirito dà un

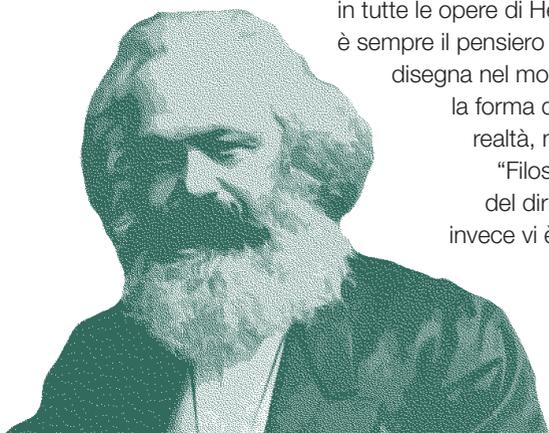


Guarda anche il video dell'incontro Fulvio Papi: Hegel: lo Stato perfetto (e la spina di Marx)



ordine e un senso a tutte le forme ideali che dominano storicamente la vita sociale. Nella "Fenomenologia dello Spirito" si dà il rapporto tra il lavoro, struttura indispensabile della vita, e le forme delle autocoscienze. Tuttavia nella dialettica storica, il lavoro è contemporaneamente necessario, sottinteso e obliato.

Avvicinandoci alla "Filosofia del diritto" sappiamo già quale sia la forma del pensiero che condiziona Hegel nell'analisi della famiglia, del lavoro, del funzionamento politico dello stato. Tuttavia è molto comune l'osservazione secondo cui in tutte le opere di Hegel è sempre il pensiero che disegna nel mondo la forma della realtà, nella "Filosofia del diritto" invece vi è un



rovesciamento di questa prospettiva, per cui si dice comunemente che Hegel ha descritto nella sua opera la forma materiale dello stato prussiano e l'ha trasformata in una realtà dello Spirito che governa il mondo.

E qui si possono fare due osservazioni storiche. Nel 1830 vide chiaramente il senso di quella rivoluzione parigina che portò al trono "Philippe égalité" e che assunse come proprio emblema la proposizione "arricchitevi". Hegel fu costretto in una celebre lettera, alla vigilia della morte, ad accorgersi che era la potenza del denaro, icona fondamentale del costume pubblico, a investire ogni fascia sociale e ogni desiderio umano, così che andava definitivamente perduto l'ordine spirituale del mondo, sottoposto alla organizzazione ideale, politica e burocratica dello stato.

Si può dire che i romanzi di Balzac sono l'interpre-

tazione della vita sociale che oscurava il modello idealistico hegeliano. La seconda osservazione mette in relazione il monumento della "Filosofia del diritto" con quelli che nel 1815 erano stati i risultati, del resto faticosi, della conferenza di Vienna che restaurava l'ordine degli stati monarchici e assolutisti, e doveva cancellare ogni traccia della rivoluzione francese, nel potere politico, nella cultura, nel costume. Hegel, cancellava anche se stesso che da studente aveva piantato l'albero della libertà, e da filosofo maturo aveva definito Napoleone come "lo Spirito del mondo a cavallo": Napoleone nella sua realtà politica e militare rappresentava nel mondo lo svolgimento temporale dello Spirito.

E, considerato che più di una volta ha usato il modello della storia contro-fattuale che è utile per disporre di una possibilità di comprendere i fatti accadenti che nemmeno Dio

potrebbe cambiare, ora non è del tutto futile domandarci se a Waterloo, Napoleone avesse vinto come poteva se non per un errore di strategia militare incredibile per il suo genio, come si sarebbe orientato il pensiero di Hegel?

Questa osservazione ha un suo valore teorico solo in quanto conduce a considerare che ogni opera filosofica va considerata in ordine alla pluralità di contingenze da cui nasce e di cui porta il segno nella forma del pensiero (del comporre l'opera).

Della "Filosofia del diritto" prenderò in esame la terza parte, l'eticità che coinvolge l'antropologia secondo la sua forma ideale. L'inizio del mondo etico è la famiglia che, con il matrimonio, l'educazione dei figli, la dimensione patrimoniale (sono temi decisivi della letteratura inglese del '700), conduce all'oggettività sociale anche la fondamentale struttura del desiderio, potenzialmente



decostruttiva di un ordine oggettivo necessario per un buon equilibrio sociale. Fuori dall'istituzione matrimoniale passione sensibile e innamoramento ideale ma esplicito sono considerati elementi negativi e pericolosi per l'ordine sociale. Del resto un'eco di questa posizione idealista e statalista si aveva, fino a non moltissimo tempo fa, anche nel codice penale italiano, almeno per quanto interessa la figura femminile.

Zizek che è un pensatore contemporaneo di grande cultura e notevole originalità (talora eccessiva) nota che l'oscuramento del sesso e del desiderio mostra uno Hegel nascostamente materialista. Sappiamo che in Hegel questa dissonanza era risolta in una moralità oggettiva. Ma, ovviamente, potremmo dire: "quale moralità oggettiva?" E qui potremmo rivolgere la nostra attenzione alle radici cristiane. Sappiamo che S. Paolo considerava il matrimonio come

soluzione delle pulsioni sessuali, ma senza grande conoscenza poiché, in ogni caso, anche il desiderio codificato portava lontano dalla devozione a Dio. Quanto all'oggettività il tema della religione del popolo era proprio della giovinezza filosofica di Hegel, ed è di grande rilievo nella "Fenomenologia dello Spirito". Il rapporto tra religione e stato è considerato positivamente da Hegel: il ministero pastorale con i valori morali che sostiene collabora a formare il tessuto etico dello stato. Anche se è solo la costituzione dello stato che crea la figura etica del cittadino. Questa posizione avrà il suo seguito negli hegeliani italiani profondamente laici.

La società civile nasce da quello che Hegel chiama "il sistema dei bisogni" che altro non è che la forma sociale in cui si manifesta la condizione naturale dell'uomo. È il lavoro che nell'uomo può appagare la sua naturalità, ed è il lavoro che



produce ricchezza con un effetto positivo per tutta la comunità, dato che la ricchezza di ognuno ha un effetto positivo fondendosi nella ricchezza collettiva.

Questa considerazione rispetto al rapporto tra ricchezza privata e ricchezza collettiva può richiamare la ripetizione del modello di Smith sulla divisione sociale del lavoro come forma immanente di razionalità che provoca un beneficio collettivo. È ovvio rilevare che Hegel non dà nessuna importanza a quelle che a noi paiono non rilevanti differenze sociali che tali appaiono dal momento in cui il ceto sociale disagiato ha potuto prendere la parola rivendicando la sua identità. Per Hegel è come valesse a pieno la tradizionale concezione neoplatonica per cui ciascuno ha il suo posto nel mondo.

L'amministrazione sociale avviene attraverso la "classe generale" che è la burocrazia dello stato, il processo economico ha un suo equi-



librio e ha il suo fondamento nell'agricoltura (la tesi è fisiocratica e appare uguale anche nella Fenomenologia dello Spirito), il suo sviluppo nell'artigianato, nella manifattura e nel commercio.

Per avere un'idea di quale fosse la situazione economico-sociale della Germania del tempo basta leggere il "Wilhelm Meister" di Goethe. La burocrazia ha il compito di organizzare l'insieme "secondo gli interessi dello stato". Il cittadino,



quando lo stato è in pace ha il compito che possiamo leggere: "L'individuo si dà realtà, soltanto in quanto esso viene nell'esistenza in genere, quindi nella particolarità determinata, e quindi, si limita esclusivamente a una delle cerchie particolari del bisogno. I sentimenti etici in questo sistema sono, quindi l'onestà e la dignità di classe, cioè diventare, per propria determinazione, mercé la propria diligenza e attitudine, componente di uno dei momenti della società civile, e conservarsi come tale". L'individuo, nell'attività che esplica al meglio

possibile trova la sua moralità, potremmo anche dire il suo senso, in un comportamento che ne fa un elemento fondamentale dello stato.

Ci sono a questo proposito tre critiche fondamentali. L'uno di tradizione anglosassone, per tutti la posizione di Popper sullo storicismo, che vedono schiacciata dallo stato la libertà personale di intrapresa nel mondo dell'individuo. Sappiamo in questa prospettiva che storicamente l'individualismo ha la sua radice nella dimensione economica. La seconda nasce come critica religiosa in Kierkegaard secondo cui l'identità tragica di ogni individuo è la sua condizione di creatura a fronte dell'irraggiungibile infinità di Dio. Da questa posizione derivano gli elementi fondamentali dell'esistenzialismo laico. La terza critica vede in questa struttura statualistica l'assoluta mancanza di una qualità politica dell'individuo che appartiene ad una comunità che

ha sovranità politica come "popolo". E qui certamente sullo sfondo troviamo il pensiero di Rousseau.

Al contrario per Hegel, la famiglia, per quanto riguarda l'individuo, la corporazione per quanto riguarda il lavoro, sono le forme che, nel "mondo dei bisogni", costituiscono le basi materiali dello stato politico.

Il potere politico appartiene all'assoluta sovranità dello stato fisicamente incarnata nella figura del re. Per certo senso qui ritroviamo, a rovescio, il celebre discorso di Saint Just alla Convenzione: se il simbolo del potere è fisicamente il re, il superamento politico di quel potere è la morte del re.

Quindi l'uso dell'aggettivo "incarnata" non è a caso. Poiché Hegel sostiene che il potere assoluto deve spettare alla figura fisica del re, poiché sarebbe impossibile governare senza una volontà che ha la sua radice in un corpo.

Va detto però che questo era il modo per Hegel per mettere in ombra la giustificazione divina del potere regale. Il popolo non ha alcun diritto politico, ma solo la possibilità, nel suo ordine di partecipare a una comunità statale etica e universale.

Su questi temi vi è un orizzonte critico pressoché contemporaneo, molto diffuso e corretto, che ha il suo centro teoretico nella filosofia di Feuerbach, e la sua diffusione sociale nel "giovani hegeliani". La critica più nota è questa: i giovani hegeliani rivendicavano la sovranità politica per il popolo come realtà obiettiva degli individui sociali. A questo gruppo di prussiani "ribelli" la parola "popolo" veniva nel significato francese e, ovviamente, il tema dei diritti politici dalla grande Rivoluzione. A questa critica si aggiungeva quella del giovane Marx che già dodici anni dopo la morte di Hegel (1843) sosteneva che i diritti politici erano solo un'eguaglianza-



za spirituale, mentre nella società civile rimaneva consolidata la differenza economica. È una critica notissima, e noi prenderemo un'altra strada che ci condurrà alla dissoluzione dello stato hegeliano nella situazione europea da decenni successivi sino al Novecento, dopo gli importanti movimenti che nel 48 condussero alle costituzioni politiche. Si può anche dire che le critiche dei giovani hegeliani degli anni Trenta avevano vinto. Ma è un'osservazione storica contemporanea poiché l'influenza di quei gruppi, quando vi fu, restò per lo più chiusa nella provincia tedesca.

La conclusione della "Filosofia del diritto" apre in direzione della "storia universale": per Hegel l'universalità etica degli stati ne fa delle figure storiche individuali una necessaria competizione tra loro, cosicché la guerra è il momento più elevato dello stato, e gli uomini del "sistema dei bisogni" ora come solda-

ti incarnano con il rischio della morte la profonda eticità dello stato che si incarna nella loro vita. Dal punto di vista filosofico si può notare che il processo più elevato di idealizzazione conduce nella dimensione tragica della morte, la morte dell'individuo e la realizzazione dell'universale storico.

La prospettiva che abbiamo evocato tiene conto certamente delle guerre napoleoniche e tuttavia dal punto di vista della concezione del conflitto tra stati può anche evocare la visione della guerra dell'ultimo Kant, della "Pace perpetua" sugli stati-principe in guerra tra loro per ottenere espansioni territoriali.

La realtà si modificava in modo molto lontano dalle prospettive di Hegel. Quello che per il filosofo era il "sistema dei bisogni", diventava, al contrario, negli stati europei uno sviluppo economico molto potente al punto di divenire un elemento centrale della politi-



ca nazionale degli stati. La conflittualità non consisteva nell'incontro-scontro di individualità etiche, ma nella difesa che la politica di ogni stato metteva in atto per incrementare e difendere il proprio sviluppo economico in competizione con gli altri stati.

Ed è in questa prospettiva, unita allo sviluppo del capitale finanziario, che nel nuovo secolo si manifestava la competitività degli stati dal punto di vista della loro potenzialità economica. Era

il sorgere dell'imperialismo europeo analizzato da Hilferding e da Lenin. Lo stato hegeliano dei trattati viennesi del 1815, della prevalenza del capitale fondiario, non esisteva più. Esisteva invece la guerra come risoluzione delle competitività imperialistiche delle potenze. Della possibilità di una guerra se ne parlava dall'inizio del secolo, nel 1914 si realizzò la prima catastrofe che segnò il suicidio della costruzione civile europea che fino ad allora era stata costruita.

## IL DISAGIO NELLA CIVILTÀ

Il saggio di Freud “Il disagio nella civiltà” (*Das Unbehagen in der Kultur*), del 1929, sebbene presentato dall’Autore tra mille dubbi e insicurezze, costituisce la sintesi più potente del sapere psicoanalitico, la sfida più ardua posta alle sue capacità euristiche e interpretative<sup>1</sup>. Il punto di partenza è l’interrogativo sullo scopo dell’esistenza umana costituito, come per Aristotele, dalla ricerca della felicità, una ricerca destinata tuttavia all’insuccesso.

Tre sono le fonti da cui prende avvio la nostra sofferenza: la forza soverchiante della natura; la fragilità del nostro corpo (“un congegno caduco”); l’ineadeguatezza delle istituzioni che regolano i rapporti tra gli uomini nell’ambito della famiglia, dello Stato, della società.

Il tema affrontato si esplicita<sup>2</sup> chiaramente nelle ultime righe della trattazione freudiana: “A me pare, scrive Freud, che la **questione vitale del genere umano** sia se e in che misura l’evoluzione

della civiltà sarà in grado di dominare i perturbamenti della vita collettiva causati dalle pulsioni aggressive e autodistruttive dell’uomo.

Da questo punto di vista, l’epoca contemporanea merita forse un interesse particolare”.

Freud si riferisce qui all’inizio degli anni 30, ma “la questione vitale del genere umano” resta ancora aperta se, nel 2010, Stefano Mistura, traduttore e commentatore de “Il disagio nella civiltà”, osserva che: “in un’epoca come la nostra, in cui rinascono minacce e alienazioni che si ritenevano superate, in cui la violenza torna a dominare le relazioni tra gli individui e tra le istituzioni, in cui l’aggressività appare incontrollabile, il pensiero freudiano non offre facili consolazioni ma uno strumento per comprendere. Con rigore e coraggio.”

Uno scopo che perseguiamo per tutto la vita, destinato però, secondo il pessimismo freudiano, a restare irrealizzato. Già negli “Studi sull’isteria” (1892-

95), Freud riconosce che fine della terapia non è la guarigione, ma il passaggio dall’infelicità nevrotica all’infelicità comune.

Che cosa ci impedisce dunque di essere felici? Il prezzo pagato alla civilizzazione - *Kultur*.

“L’uomo civilizzato ha barrattato un po’ della sua possibilità di essere felice per un po’ di sicurezza” dichiara Freud<sup>3</sup>, uno scambio che si è rivelato al tempo stesso necessario e nefasto perché, paradossalmente, la ricerca della felicità, che non esiste senza una preliminare sicurezza di base, provoca la nostra stessa infelicità. L’operazione ha infatti un costo tale da sottoporci a una sorta di strozzinaggio. Per aumentare i margini di sicurezza e protezione la società è infatti costretta a incrementare norme, divieti, minacce e sanzioni, che si oppongono alla libera manifestazione delle pulsioni (erotiche e aggressive), una eventualità che ci renderebbe davvero felici. Se un uomo (tutto il saggio è organizzato intorno alla



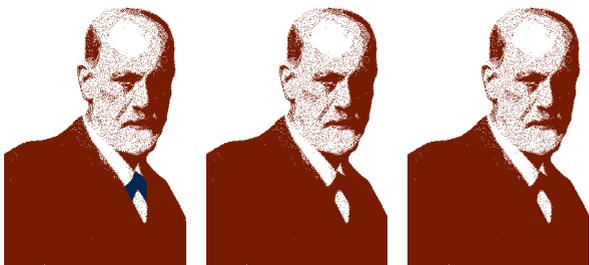
figura del maschio adulto, sano, abiente e colto, di cui la donna costituisce un’eccezione) potesse possedere tutte le donne e uccidere tutti i rivali sarebbe davvero felice?

Non è così perché la Legge del più forte, che governa il mondo animale, renderebbe il contesto instabile e minaccioso e tutti vivrebbero nella paura, non solo i dominati ma anche i dominatori. Non è detto infatti che il più forte oggi, lo sarà anche domani. Il capo



Guarda anche il video dell’incontro  
Silvia Vegetti Finzi:  
Freud e il disagio della civiltà





ormai vecchio e stanco viene inesorabilmente abbandonato dal branco.

Ma che cos'è per Freud la civiltà? È tutto ciò che gli uomini hanno costruito al fine di dominare le forze della natura e di soddisfare i loro bisogni, l'insieme delle istituzioni destinate a regolare i legami sociali.

La civiltà tende ad aggregare i gruppi sociali in insiemi sempre più grandi (siamo ora nell'epoca della globalizzazione, eppure anche la Comunità Europea ci va stretta) cui si oppongono, per contrasto, spinte disgregative e partecolaristiche.

Una contraddizione sempre aperta ma che Freud rinvia all'anno zero del mondo umano, quando ha avuto inizio il procedere, mai concluso, della civiltà. Per comprendere la dinamica della civilizzazione (essendo la civiltà un fine irraggiungibile), dobbiamo retrocedere sino allo stato di natura, quando dominava la Legge del più forte: *Homo Homini lupus* (l'uomo è un lupo per l'altro uomo) di Hobbes. Ma i più forti sono pochi per definizione, mentre sono molti i deboli, destinati a vivere nella paura. Il tema costituirà più tardi l'asse portante del Carteggio con Einstein, pubblicato



con il titolo *Perché la guerra?* (1932).

Prima dell'umanizzazione dell'uomo, argomenta Freud, l'insicurezza era tale da indurre i deboli a coalizzarsi e cercare un limite alla prepotenza naturale nel Diritto, nella Legge. Un passaggio non contemplato dalla storia, che Freud evoca inventando, con un ardito assemblaggio delle conoscenze antropologiche dell'epoca, un mito, un mito del novecento, un "mito borghese".

L'evento, che Freud immagina per rappresentare il passaggio dal gruppo preumano alla società umana, dagli ominidi agli uomini, raccontato in *Totem e tabù* (1912), è rappresentato dal parricidio, il delitto che fa da sfondo al "Disagio nella Civiltà".

Freud osserva che, non a caso, i tre massimi capolavori di tutti i tempi, *l'Edipo Re* di Sofocle, *l'Amleto* di Shakespeare e *i Fratelli Karamazov* di Dostoevskij si imperniano sul tema del parricidio. Per cui potrem-

mo dire: la storia inizia con la morte del padre.

### Prima, era l'orda ...

La Civiltà nasce quindi dall'uccisione del padre da parte dei figli rivali, e dal successivo patto di sangue tra fratelli. Di qui l'inconscio senso di colpa che ci turba. Non è rimorso (pentimento e paura per qualcosa commesso realmente dall'individuo), ma un'imputazione collettiva che si ripropone ogni volta nel desiderio del figlio di uccidere il proprio padre per prenderne il posto. Un desiderio rimosso, di cui permane tuttavia l'ombra della colpa (pensiamo ai racconti di Kafka).

A questo scenario storico-sociale (una sorta di macrocosmo), Freud fa poi corrispondere la realtà psichica individuale (microcosmo) secondo un rispecchiamento, che egli stesso connette al pensiero filosofico medioevale. La corrispondenza tra filogenesi e ontogenesi, tra storia dell'umanità e sviluppo individuale, riporta il conflitto nel cuore dell'uomo.

Ne esita una visione tragica della condizione umana, probabilmente esasperata dal momento storico, culturale e personale che Freud sta vivendo, sintetizzata nel "Il disagio nella civiltà", inteso come insuperabile condizione d'infelicità.

### Situazione storica, culturale e personale

La prima parte del "Il disagio nella civiltà" è stata pubblicata da Freud nel 1929, la seconda nel 1930. Le due parti saranno infine riunite in un volume nel 1931.

Anni tragici quelli che congiungono i due decenni. Mentre si compie l'inesorabile disfacimento della Repubblica di Weimar, l'economia mondiale sta precipitando in una crisi economica senza precedenti. Nell'ottobre del 1929, con il crollo della borsa di New York, ha inizio la Grande Depressione che, un anno dopo, consentirà a Hitler di conquistare la schiacciante maggioranza parlamentare che aprirà la strada all'instaurazione della dittatura nazista.

Dal 1929-1931: siamo a una decina di anni dopo la fine della Prima guerra mondiale, che segna un solco col passato, e a una decina di anni prima che inizi la Seconda guerra mondiale, in cui si spalancheranno gli orrori della Shoah. Anni caratterizzati dall'irruzione delle grandi masse e dal loro controllo attraverso i sistemi totalitari. La tecnica riceve un impulso determinante dalla fabbricazione degli armamenti e dall'espansione di nuovi mezzi di comunicazione. In quel periodo Husserl scrive *Logica formale e Logica trascendentale* (1929) e Heidegger *L'essenza del fondamento* (1929).

Da quella infuocata tempeste nasce un uomo nuovo, molto diverso dal soggetto tradizionale.

Quei cambiamenti improvvisi e radicali suscitano molte polemiche nell'ambito del Movimento (noto il caso di Theodor Reik<sup>4</sup>) che, nello stesso momento, sta attraversando una crisi finanziaria, metodologica e organizzativa senza precedenti.

Infine la malattia, di cui Freud soffre da anni (un tumore alla mascella), si aggrava al punto da richiedere un'ennesima operazione e a indurlo ad assumere un medico personale (Max Schur), con la clausola vincolante di dirgli sempre e comunque la verità.

### Sistema concettuale

Come di consueto, la batteria teorica proposta da Freud è ricavata dalla pratica clinica, messa alla prova della storia.

Freud, nel *Poscritto* all'"Autobiografia"<sup>5</sup>, la sua ultima opera, considera il "Disagio nella Civiltà" il prodotto di una "evoluzione regressiva" (un ossimoro provocatorio), in quanto il tema lo riporta agli interessi della sua gioventù. Nonostante la retrodatazione, colloca tuttavia il saggio tra i due grandi contributi da lui dati alla psicoanalisi: la Seconda Topica (Es, Io e Super-io) e il dualismo degli arcaici Principi di vita e di morte.

Ma la griglia teorica è ancor più complessa perché



proprio la pratica psicoterapeutica insegna che non esiste una distinzione tra pubblico e privato, tra società e individuo. In questo senso tutta la Psicologia è Psicologia sociale.

Un principio inderogabile per la psicoanalisi consiste nell'affermazione che: "nella vita psichica nulla di quanto si è formato possa scomparire, che tutto in qualche modo si conservi e, in appropriate circostanze, ad esempio grazie a una regressione di vasta portata, possa riemergere"<sup>6</sup>. (Esempio: i vari strati archeologici di Roma: periodo repubblicano, imperiale, medioevale, rinascimentale ... e così via).

Lo sfondo evoca la contrapposizione delle grandi potenze cosmiche tratte dai presocratici: l'Amore che unisce e l'Odio che divide.

Forze che regolano tutto il mondo organico, determinato da un'implicita tendenza all'inorganico, per cui tutto ciò che nasce procede inesorabilmente verso la morte.

Vita e morte si psicologizzano poi in due pulsioni tra di loro in costante tensione.

In una prospettiva evolutiva, la prima contrapposizione è però tra Principio del piacere (voglio tutto su-

bito) e Principio di realtà (attendendo di poterlo ottenere).

Antagonismo mai superato una volta per tutte perché l'economia onnipotente che regola l'inconscio non accetta né la rinuncia delle pulsioni (spinte istintuali volte all'appagamento dei desideri, intesi come tensione alla realizzazione di soddisfacimenti già ottenuti nella prima infanzia, che il pensiero tenta di realizzare, per quanto possibile, nell'allucinazione, nella fantasia e nel sogno. Ma il Principio di piacere è destinato a cedere il passo al Principio di realtà, l'unico capace di colmare la mancanza, di saturare la domanda.

Per Lacan<sup>7</sup> il desiderio, suscitato da ciò che non c'è più e non c'è ancora, rimane tuttavia inappagabile e tale deve restare, tanto che, se colmato, permane come desiderio di desiderio, il motore della vita psichica: noi siamo esseri desideranti e come tali vogliamo essere riconosciuti.

La domanda si rivela per-

ciò per quello che è: domanda di riconoscimento (*La Fenomenologia dello spirito* di Hegel, letta attraverso Kojève), domanda d'amore.

In quanto inesauribile, il desiderio ci condanna alla mancanza, a un "non tutto" che contiene in sé una insuperabile condizione di infelicità.

Al desiderio si collega il processo psichico della sublimazione (in chimica passaggio di una sostanza dallo stato solido allo stato gassoso) che ha gran parte nella nostra civilizzazione. Nella sublimazione, le pulsioni sessuali, private dell'appagamento, desessualizzate, vengono messe al servizio della società, alimentando così le energie artistiche e intellettuali del soggetto.

Scorgiamo in atto la sublimazione, applicata su larga scala, nei voti di castità pronunciati dai religiosi.

Previo un preliminare ritiro narcisistico sull'io (narcisismo spesso evidente negli artisti più stravaganti,



come D'Annunzio, Dali, Eleonora Duse), la libido (energia sessuale) viene proiettata verso mete socialmente valorizzate.

Ma anche la sublimazione non realizza mai completamente i suoi aneliti per cui possono permanere residui di sessualità infantili rimossi (es. la coprofilia di Mozart). Siamo esseri incompiuti.

Sempre nella prospettiva che fa corrispondere mondo esterno e mondo interno, sviluppo della società e dell'individuo, il dispositivo interiore è costituito dalla Seconda topica<sup>8</sup> (Es-lo e Super-io) dove il senso di colpa per il parricidio originario si rinnova per i desideri di amore e di odio che ogni bambino riversa sui genitori. Spetta allora al padre, interiorizzato nella forma del Super-io, impersonare la punizione. È il Super-io che, nell'accezione freudiana ordina: "devi!" Una istanza, quella paterna, verso la quale il bambino vive sentimenti ambivalenti: il padre è amato come genitore e odiato come rivale.

Ma ora molte cose sono cambiate e ci si chiede se lo schema edipico sia ancora valido per interpretare le dinamiche dell'animo umano.

Tramontato il patriarcato, "evaporato il padre", spetta al figlio, rimasto senza un antagonista su cui riversare le pulsioni aggressive, affrontare il sentimento di colpa, che permane in forma anonima, senza cadere nella depressione.

La nevrosi, che contraddistingue l'uomo moderno, è il sintomo soggettivo del "Disagio" insorto da quando la morale autodiretta si è sostituita alla morale eterodiretta, da quando siamo divenuti i poliziotti di noi stessi.

Poiché le pulsioni e gli investimenti contro pulsionali sono ormai interiorizzati, risulta più difficile sottrarsi al conflitto.

Il Super-io, non solo controlla e inibisce le pulsioni erotiche e aggressive, ma riversa su di sé le energie che ha loro sottratto, per cui tende a essere a sua

volta aggressivo, punitivo, persecutorio.

Durissima la critica di Melanie Klein e poi di Lacan<sup>9</sup> contro lo strapotere del Super-io, definito da Lacan “bestia immonda”, così come si manifesta nelle depressioni.

A questo punto Freud introduce, confrontando l'attualità al passato, un'osservazione straordinariamente attuale.

Non è solamente l'educazione ricevuta, severa, autoritaria e repressiva, a indurre il padre a riprodurre nel figlio il trattamento subito per cui sarà un bambino represso e tormentato da un penoso senso di colpa. Anche con un'educazione molto mite, eccessivamente indulgente (come quella attuale), il bambino può sviluppare una coscienza

morale molto severa. Sotto l'impressione dell'amore incondizionato che riceve, scrive Alexander, citato in nota da Freud<sup>10</sup>, non resta al figlio che indirizzare l'aggressività verso l'interno e trasmetterla al Super-io, una istanza che, traendo la sua forza dall'inconscio, dall'Es, colpisce l'Io in modo spesso persecutorio e crudele.

In questo senso l'aumento delle depressioni infantili sembra indotto dall'impossibilità di ribellarsi, nella famiglia permissiva, nella “famiglia sì”, al potere dei genitori che, lungi dallo scomparire, permane più forte che mai sotto il guanto di velluto che lo occulta. Mentre si proclama la libertà dei bambini, si rinsaldano i vincoli di dipendenza. Crescono infatti “guardati a vista”, come in un carcere di massima sicurezza,



Nella tarda modernità, come esito della progressiva interiorizzazione del mondo, il senso di colpa viene suscitato non solo dal comportamento ma anche dall'intenzione, non solo dall'intenzione ma anche dalla memoria profonda di un parricidio di cui si è perduto il ricordo. La differenza col passato consiste nel fatto che, nel tradizionale teatro dell'inconscio, corrispondente alla famiglia patriarcale, il conflitto di Edipo consentiva di affrontare la colpa originaria mettendola in situazione, rivivendola, superandola in uno svolgimento catartico delle sue dinamiche. Ora invece la colpa, non riconosciuta né elaborata, vaga nei circuiti della mente e nelle strade della società manifestandosi in due casi estremi: nelle depressioni suicidarie e nei femminicidi, sintomi entrambi del mutismo psichico.

È come se l'interiorizzazione della realtà, più volte rilevata da Freud come processo fondamentale della civilizzazione, fosse implosa all'interno dell'indivi-

duo per eccesso di compressione, per mancanza di rappresentazione, per collasso delle dinamiche interattive. Ne cogliamo il sintomo più attuale quando definiamo i nativi digitali come “sempre connessi e sempre soli”.

Con questo paradosso siamo arrivati alla contemporaneità, a una situazione in cui il bagaglio concettuale di Freud si rivela, al tempo stesso, necessario e insufficiente.

### Svolgimento

Lo spunto da cui nasce la trattazione de “Il disagio nella civiltà” nasce da una cortese polemica con Romain Rolland, che aveva scritto a Freud a proposito di un saggio, l’“Avvenire di una illusione” (1927), in cui Freud dava della religione una valutazione essenzialmente negativa, considerandola “la nevrosi ossessiva universale dell'umanità”.

Per Rolland la religione nasce invece da un “sentimento oceanico”, dalla sensazione universale di



far parte di un tutto sconfinato. Una visione romantica e sentimentale che Freud non condivide e che, forse, neppure comprende.

Per Freud il sentimento religioso sorge piuttosto dall'angoscia e dall'appello infantile al padre.

“Non saprei indicare, scrive, un bisogno dell'infanzia forte quanto quello di avere la protezione del padre”.

Una osservazione confermata, per quanto riguarda l'attualità, dal desiderio dei figli di genitori separati, perennemente in attesa del padre perduto<sup>11</sup>.

Riprendendo il tema delle religioni, esse sono, per Freud, i resti nevrotici della grande rinuncia alla felicità, intesa come soddisfazione delle pulsioni erotiche e aggressive.

“Se la felicità impone sacrifici così cospicui, non solo alla sessualità ma anche all'inclinazione all'aggressività, capiamo meglio perché si faccia tanta fatica a sentirsi felici all'interno di

essa. L'uomo primordiale, fantasticato da Freud, stava meglio di noi perché ignorava qualsiasi inibizione pulsionale.

Tra le utopie del passato, troviamo due esseri primitivi, considerati in modo opposto: il selvaggio freudiano non è buono quanto quello rousseauiano, ma è felice proprio perché si permette di essere cattivo.

Infelici perché troppo buoni, noi moderni viviamo un disagio individuale e collettivo, da cui tentiamo di difenderci in vari modi.

Non esiste in proposito una prescrizione universale, una ricetta valida per tutti.

Spetta all'individuo capire da sé come essere felice (Federico il Grande, già nel 1740, a proposito della Libertà di Religione, affermava: “Qui, ciascuno può cercare di essere beato a modo suo”).

Determinante risulta, in ogni caso, la costituzione psicofisica dell'individuo.



Freud delinea a questo riguardo alcune tipologie: l'Uomo d'azione, l'Erotico, il Narcisista e l'Impulsivo.

A tutti, evocando la Virtù stoica della moderazione, consiglia prudenza: mai effettuare una scelta esclusiva, meglio investire su più poste, giocare su più tavoli, puntare su più numeri. Poiché nessuna meta sarà mai raggiungibile, tanto vale tentarne più d'una e accontentarsi di risultati parziali.

Contraddicendo la varietà delle prospettive e dei percorsi, la religione offre invece una soluzione valida per tutti. Scrive in proposito Freud:

“La sua tecnica - che ha come presupposto la mortificazione dell'intelligenza - consiste nello sminuire il valore della vita e nel deformare in modo delirante l'immagine del mondo reale<sup>12</sup>. Prezzo da pagare: con la fissazione coatta a un infantilismo psichico e la partecipazione a un delirio collettivo, la religione riesce a risparmiare a molta gente la nevrosi individua-

le. Ma niente di più”.

Una osservazione molto attuale in questi anni in cui si assiste, dopo la secolarizzazione della società e il crollo delle grandi ideologie del '900, a un drastico ridimensionamento delle promesse salvifiche laiche e religiose.

La religione non è in grado di mantenere quanto promette, tanto che, anche il credente è infine costretto a sottomettersi a un “imperscrutabile decreto di Dio”.

Se l'ultima possibilità di consolazione e fonte di piacere resta la dipendenza incondizionata a un volere supremo, e se l'individuo è disposto ad accettarla - osserva Freud - avrebbe potuto risparmiarsi il lungo percorso intrapreso!

Di fatto, la prima modalità con cui l'individuo cerca di sottrarsi alla sofferenza esistenziale è il ricorso alle droghe. In una città che, come Milano, vanta il primato mondiale nel consumo degli stupefacenti, questa dichiarazione è particolarmente significativa.



In fondo l'infelicità viene percepita innanzitutto dal corpo ("mi fanno male i pensieri", lamenta un bambino. È un diffuso modo di dire, e "la paura fa drizzare i capelli). Anestetizzando il corpo, si ottiene di ottundere il dolore e di perseguire il piacere (aspetto questo che Freud trascura), anzi un più di piacere (plus de *jouir* secondo Lacan), un godimento illimitato che induce una coazione a ripetere, un *ancora* incolmabile, che esprime il dominio della pulsione di morte<sup>13</sup>.

Tra gli stratagemmi inventati per sottrarsi al "Disagio nella civiltà", Freud cita la tecnica (i primi utensili, l'addomesticamento del fuoco, il perfezionamento strumentale dei propri organi tramite le lenti, il telefono, la radio, i mezzi di trasporto), che lo inducono a dichiarare che, nella nostra epoca, si è realizzato il trionfo del DIO PROTESI!!!.

Tra i molteplici mezzi per sfuggire il dolore e raggiungere la felicità cita: lo Yoga e le Filosofie orientali; l'Amore erotico (sempre rischioso) e quello com-

pletamente sublimato (impossibile); il Godimento dell'arte e della Bellezza (passivo); infine il Ritiro dalla società proprio dell'Eremita, in cui Freud intravede una forma di paranoia.

In ultima analisi, più sintetiche ed esplicative risultano due alternative:

- **Fuggire il dolore**, anche se il ritiro dal mondo, la chiusura in se stessi, osserva Freud, non dà felicità, tutt'al più tranquillità.
- **Ricerca attivamente la felicità**, anche cambiando l'esistente, perseguendo il cambiamento delle condizioni attuali.

Ma abbiamo visto che la seconda alternativa dipende in gran parte dalle contingenze storiche. Negli anni 68-78, i giovani occupano le università, sfilano per le strade con l'Eskimo, megafoni e striscioni chiedendo la fine della guerra, dell'autoritarismo, della burocrazia, rivendicando *L'immaginazione al potere*. Più tardi, dal '76, la richiesta di cambiamento si concentra sui *diritti civili*: il

divorzio, l'interruzione volontaria di gravidanza. Le ragazze ballano nelle piazze con zoccoli e gonnellini, l'Orgoglio gay domanda riconoscimento, si riforma lo statuto della famiglia.

In quelle circostanze è impossibile resistere all'invito di partecipare: nessuno vuole restare in disparte. In altri momenti storici, invece, mancano occasioni di aggregazione e parole di condivisione.

Un risorsa contro l'infelicità, particolarmente valorizzata da Freud, è il lavoro.

Il lavoro entra, da sempre, nel novero delle trasformazioni della realtà esterna, ma conforma, simultaneamente, anche il mondo interno, l'identità di ogni soggetto. Nella società tradizionale la prima domanda posta a uno sconosciuto era "... di chi sei figlio?". Nella società moderna si chiede invece: "cosa fai? ..." ("Dimmi che lavoro fai e ti dirò chi sei").

Alle donne interessano da sempre soprattutto i rapporti affettivi (partner, figli,

nipoti) ma ora, nella tarda modernità, la crisi della famiglia consiglia prudenza per cui l'avvocato Cesare Rimini, attento conoscitore della società, suggerisce di limitarsi a una domanda generica: "A casa tutto bene?"

### Lo scenario della tarda modernità

Come precisa Papa Francesco, non siamo in un'epoca di crisi" ma "nella crisi di un'epoca", dove il lavoro, almeno per i giovani, non svolge più una funzione qualificante. Il posto di lavoro, garantito, qualificato e protetto, è stato preso dai lavoretti, tanti, precari, anonimi, mal pagati, senza prospettive di carriera, senza qualificazione di cui è prototipo il *Call center*.

Poiché il lavoro attuale, se tutto va bene, serve per sopravvivere, ma non conferisce né identità né senso di appartenenza, la definizione di sé viene piuttosto delegata al cosiddetto tempo libero, agli hobby: "io sono quello che suona il clarinetto", "io quella che



canta in coro”, “noi siamo una band”, “voglio vincere un torneo di tennis”, “il mio sogno è partecipare a un Talk Show”.

Una modalità forte e socialmente significativa, per uscire dall'isolamento e dall'irrelevanza, è fornita in questi anni dal volontariato, una formula che però Freud però non conosce.

### **Dal futuro come promessa al futuro come minaccia**

Viviamo nell'epoca nella quale due psichiatri - Miguel Benasayag (argentino) e Gérard Schmit, (francese), che lavorano a Parigi, - definiscono le “Passioni tristi<sup>14</sup>”, un termine coniato da Spinoza in contrapposizione alle “Passioni gioiose”, che sono piuttosto quelle del '68.

La tristezza cui allude Spinoza non è quella del pianto ma dell'impotenza e della disgregazione.

Non c'è più alcuna fiducia messianica, alcuna speranza di salvezza, non

solo nella religione, ma anche nella scienza e nella politica.

Ma, per i due Autori, il pessimismo di oggi è sballato quanto l'ottimismo di ieri. L'incertezza in cui viviamo è anche una garanzia di libertà, di ricerca aperta e incondizionata. Infranti gli stampi della religione, spetta a ciascuno diventare “imprenditore di se stesso” ma la libertà fa paura, “Fuga dalla libertà” è il titolo di un bel libro di Fromm<sup>15</sup>.

Ora, in un'economia di stagnazione, in una società inerte, i giovani non hanno promesse, richieste, attrattive: “il mondo non mi chiede niente”, lamenta una adolescente desiderosa di uscire dalla sfera della famiglia e della scuola.

Chi chiede molto, forse troppo, sono invece i genitori, in senso lato gli educatori, che si trovano a operare in una congiuntura storica caratterizzata dal collasso del futuro per cui procedono a vista. Viviamo in una società pervasa di individualismo, do-

minata dall' lo e dal Mio. Moni Ovadia efficacemente lamenta una “necrosi del sentimento di umana risonanza”.

La soluzione consiste allora nell'impegnare allo spasmo i ragazzi nella competizione sociale, di armarli affinché emergano contro tutto e contro tutti.

I posti di lavoro degni di questo nome sono pochi e saranno sempre meno per cui bisogna correre a perdersi per arrivare primi. Le scelte, quasi sempre di tipo utilitaristico, vengono prese per lo più dai genitori che decidono (naturalmente per il bene dei figli) le scuole, il corso di studi, gli amici, gli sport, il tempo libero, le vacanze, le lingue straniere, persino il partner. Tutto ciò indipendentemente dagli interessi e dai talenti dei ragazzi, mortificati in nome del futuro professionale.

Come in ogni competizione, i concorrenti sono molti, i vincitori pochi.

Con la conseguenza che

l'imperativo del Super-io “Non devi” è stato sostituito, nell'epoca della evaporazione del padre, dal più mesto “non posso”, pronunciato da un individuo stanco e scoraggiato.

Una rinuncia a competere che si trasforma in una rinuncia a vivere.

I ragazzi né né, o generazione “NEET”, giovani che non studiano e non lavorano, che non chiedono niente, che preferiscono sopravvivere piuttosto che vivere pare raggiungano, dalle ultime stime, il 26% dei giovani compresi tra i 14 e i 24 anni.

In questi casi, più che di Disagio, si tratta di Malesere sociale, di uno stato d'animo al limite tra la normalità e la patologia, difficile da curare, difficile da superare senza il coinvolgimento dei ragazzi stessi, che non hanno nessuna intenzione di impegnarsi per uscire dalla bolla in cui si sono chiusi. Una bolla costituita dalla cameretta e dal computer tramite il quale esistere altrove, in una realtà virtua-

le dove tutto è possibile.

Ciò che manca è la capacità della generazione di adulti e di vecchi che detiene il comando, di rinunciare a quote di potere, di passare il testimone ai giovani perché gestiscano il cammino verso un futuro che è il loro, non il nostro.

Tutte le generazioni precedenti hanno trovato in se stesse le risorse per uscire dalla crisi e anche quest'ultima ce la può fare se le concediamo la possibilità di tentare, di sbagliare e di ricominciare senza sostituirla, senza farne le veci.

Un ritiro progressivo dalle leve del potere e del comando è l'unica possibilità di innovare, di cambiare l'esistente, di mutare le regole del gioco. Ma occorre che i giovani lo chiedano e presentino con forza la loro candidatura. L'esistente non è necessario solo per il fatto di esistere.

Ce lo dicono, con la forza della poesia, i versi ormai noti, attribuiti a Pablo Neruda, ma scritti da una



donna, Martha Medeiros:

*Lentamente muore  
chi diventa schiavo dell'abitudine,  
ripetendo ogni giorno  
gli stessi percorsi,  
chi non cambia la marcia,  
chi non rischia e cambia colore dei vestiti,  
chi non parla a chi non conosce.*

*Muore lentamente  
chi evita una passione,  
chi preferisce il nero sul bianco  
e i puntini sulle "i" piuttosto che  
un insieme di emozioni,  
proprio quelle che fanno brillare gli occhi,  
quelle che fanno di uno sbadiglio un sorriso ,  
quelle che fanno battere il cuore davanti all'errore e ai sentimenti.*

*Lentamente muore  
chi non capovolge il tavolo,  
chi è infelice sul lavoro  
chi non rischia la certezza per l'incertezza  
per inseguire un sogno,  
chi non si permette almeno una volta nella vita di fuggire ai consigli  
sensati.*

*Lentamente muore  
chi non viaggia,  
chi non legge,  
chi non ascolta musica,  
chi non trova grazia in se stesso.*

*Muore lentamente  
chi distrugge l'amor proprio  
chi non si lascia aiutare;  
chi passa i giorni a lamentarsi della propria sfortuna  
o della pioggia incessante.*



*Lentamente muore  
chi abbandona un progetto prima di iniziarlo,  
chi non fa domande sugli argomenti che non conosce,  
chi non risponde quando gli chiedono qualcosa che conosce.*

*Evitiamo la morte a piccole dosi  
ricordando sempre che essere vivo  
richiede uno sforzo di gran lunga maggiore del semplice fatto di  
respirare.*

*Soltanto l'ardente pazienza porterà al raggiungimento  
di una splendida felicità.*

<sup>1</sup> S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, seguiamo qui l'edizione a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2010.

<sup>2</sup> Ivi 93.

<sup>3</sup> Ivi 59.

<sup>4</sup> È stato il primo a reagire alla pubblicazione del *Disagio nella civiltà* nel testo di una conferenza tenuta nel (1931) alla Società psicoanalitica di Vienna; ora in Theodor Reik, *From Thirty Years with Freud*, International University Press, New York 1940. (Trad. It. Trent'anni di psicoanalisi con Freud, Newton Compton, Roma 1974. Theodor Reik noto per la causa giudiziaria che lo vide coinvolto per il presunto esercizio abusivo della professione medica, dato che era laureato in filosofia; in sua difesa intervenne lo stesso Freud che, con lo scritto *Il problema dell'analisi condotta*

da non medici - divenuto ormai un classico di coloro che si richiamano alla "psicoanalisi laica" - contribuì a scagionarlo, e a dimostrare la legittimità dell'utilizzo della psicoanalisi anche da parte dei non medici.

<sup>5</sup> Sigmund Freud, "Autobiografia", (1924); Poscritto del 1935, Bollati Boringhieri, Torino, 1978. Vol. X, pag.69.

<sup>6</sup> Ivi pag. 8.

<sup>7</sup> Jacques Lacan, *Il Seminario Libro VII, Il desiderio e la sua interpretazione*, 1958-59. Einaudi, Torino 2016.

<sup>8</sup> Sigmund Freud, *L'io e l'Es*, (1922), in *Opere* vol.9, Boringhieri, Torino, 1977.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996.

<sup>10</sup> Ivi 76.

<sup>11</sup>) Silvia Vegetti Finzi, *Quando i genitori si dividono, le emozioni dei figli*, Oscar Mondadori, Milano 2005.

<sup>12</sup> Ivi pag. 27.

<sup>13</sup> Jacques Lacan. *Il Seminario, Libro XX, Ancora 1972-73*, Giulio Einaudi, Torino 1983. Inoltre, Jacques-Alain Miller, *I paradigmi del godimento*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 2001.

<sup>14</sup> Miguel Benasayag, Gérard Schmit, *Le passioni tristi*, 2003, Feltrinelli Roma 2004.

<sup>15</sup> Eric Fromm, *Fuga dalla libertà*, (1941), Mondadori Editore, Milano 1994.

## E LA FILOSOFIA OGGI?

Carlo Sini ●

Il declino della filosofia nella vita pubblica è sotto gli occhi di tutti. Ci sono, è vero, almeno due fenomeni in controtendenza: lo straordinario successo di pubblico dei numerosi festival di filosofia in giro per l'Italia e le massicce frequentazioni in internet di siti, archivi, riviste e altre pubblicazioni di argomento filosofico. Ma nella scuola, nelle università, nell'editoria, nella politica e nella ricerca scientifica la filosofia registra un generale, sempre più sensibile arretramento. Non è il caso di ripeterne qui le numerose cause e ragioni, del resto ampiamente note. Si tratta peraltro di un fenomeno in cammino da molto tempo. Ricordo per esempio l'opinione di un noto psicologo come Piaget: già molti anni fa egli sosteneva che la filosofia non ha più nulla da dire sul piano della ricerca scientifica; resta solo l'interesse culturale per la sua storia gloriosa. Di parere palesemente analogo è il fisico inglese Hawking: se si vuole sapere com'è fatto

il mondo bisogna chiederlo ai fisici, non certo ai filosofi. E infine il recente giudizio, peraltro molto condivisibile, di Roberto Calasso: la filosofia accademica è oggi un fenomeno sostanzialmente autoreferenziale e culturalmente irrilevante.

Nonostante ciò, sono al contrario convinto che il bisogno della filosofia resti oggi grandissimo, sia come istanza di un sapere unitario che fronteggi con successo il frantumarsi della ricerca scientifica e della formazione culturale in una miriade di specializzazioni, spesso assai efficienti ma anche cieche o ristrette (come diceva Whitehead); sia come domanda di senso relativamente al vivere politico, economico e sociale, oggi in preda a universale disorientamento o a profondissima crisi. Di questo bisogno della filosofia vorrei fornire qui un esempio concreto, sulla base di due temi che sono al centro del mio modo di lavorare in filosofia: il *potere invisibile*, in quanto



espressione della irriducibile complessità del reale; e il *pensiero delle pratiche*, come fondamento di ogni figura del sapere. Non è ovviamente possibile riassumere in un'ora l'orizzonte complesso di una filosofia ed è per questo che tenterò di farmi intendere con un esempio (gli esempi, peraltro, sono sempre molto utili in filosofia).

Mi riferisco al cosiddetto "ciclo dell'azoto", di cui tratto in modi più dettagliati nel mio ultimo libro (*Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 153 e sgg., libro nel quale la domanda sulla filosofia oggi è espressamente affrontata). La vita sul nostro pianeta è strettamente dipendente dal ciclo dell'azoto. La sua presenza caratterizza l'intera catena alimentare in cui e di cui tutti i viventi sono iscritti e partecipi. Infatti l'azoto, inglobato dalle piante, viene mangiato dagli erbivori, che sono a loro volta preda di carnivori di modeste dimensioni e questi di carnivori più

grossi, i quali in particolare rilasciano l'azoto nelle loro sostanze organiche. Queste sostanze, tramite la decomposizione operata da batteri e per altre vie, restituiscono l'azoto alle piante e il ciclo ricomincia. Pertanto ogni vivente, in un punto qualsiasi del ciclo, è come un nodo che compendia in sé l'intera catena, cioè l'intera dinamica che lo costituisce, rendendolo quel tipo di vivente che è e tenendolo in vita. Naturalmente nessuno dei viventi ne sa qualcosa, salvo noi, che ne costruiamo appunto il sapere e (almeno in filosofia) si vorrebbe sapere come facciamo a farlo. Riflettiamo dunque sull'esempio compiendo in particolare tre passi.

Primo passo: *l'ambiente biologico naturale*. Bisogna anzitutto distogliersi da una tendenza piuttosto diffusa, almeno sul piano del senso comune: quella di pensare l'ambiente come una sorta di grande contenitore "naturale" entro il quale starebbero le forme



viventi del nostro pianeta. Ciò che è invece corretto pensare è che *ogni* vivente ha il *suo* ambiente, in una relazione differenziale con l'ambiente di ogni altro vivente. Ecco apparire il fenomeno della complessità irriducibile. Non esiste un ambiente per così dire unico. Non esiste una forma vivente che possa relazionarsi direttamente con questa supposta unicità: ogni vivente vive in una prospettiva particolare, che nel contempo nutre del rapporto con

tutte le altre prospettive, in quanto esse ne consentono l'esistenza. I vermi sono altrettanto necessari all'esistenza del ciclo complessivo quanto i topi o le linci e l'ambiente è la circolazione continua di queste relazioni, non una "cosa" in sé e per sé. L'ambiente del verme non ha più o meno realtà di quella dell'albero o della pantera, ma tutti insieme concorrono alla esistenza del ciclo ed è caso mai il ciclo, nella sua dinamica e nella sua metamorfosi continua, ciò che

merita l'appellativo di "realtà". A questo primo passo si arresta normalmente lo scienziato naturalista, che queste cose ce le ha grandiosamente insegnate e mostrate: gli dobbiamo infinita riconoscenza, ma dobbiamo necessariamente procedere, se desideriamo davvero capire che cosa diciamo e che cosa crediamo di sapere.

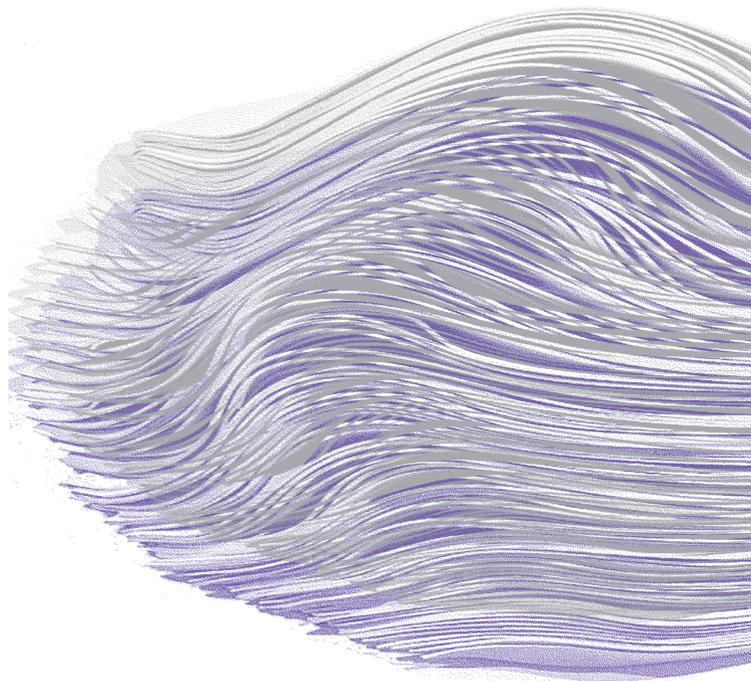
Secondo passo: *l'ambiente sociale*. Siamo palesemente noi umani che parliamo di "ambiente". Diciamo



mo e mostriamo che ogni vivente ha il suo, ma questo dire, a sua volta, che cos'è? In quale ambiente sta? Come concorre o non concorre al ciclo? È dentro o fuori di esso? (Potremmo continuare con i paradossi, che nessuna scienza naturalistica è solita affrontare o anche solo vedere e tematizzare). Come filosofi siamo invece indotti a riflettere sulle *operazioni* (io dico sulle *pratiche*) il cui risultato è il discorso di cui sopra, con i suoi "oggetti" e con le sue pretese "realtà". E qui il discorso si fa indubbiamente assai complesso e di difficile comprensione per il senso comune che è in tutti noi. Per farmi intendere in modo rapido e sintetico provo a dire così: è evidentemente necessaria l'intera storia della evoluzione della vita su questo pianeta e poi l'intera storia dell'evoluzione del vivere sociale degli umani perché l'incontro con il mondo, l'esperienza che sempre ne facciamo, si traduca nel sapere biologico che abbiamo succintamente

richiamato nel primo passo sopra compiuto. Ecco dunque la necessità di *tenere insieme* le due storie: quella della evoluzione naturale, che è oggetto della scienza biologica, e quella della evoluzione sociale dei saperi, che è in particolare oggetto della filosofia. Per esprimerci nel modo più sintetico: abbiamo bisogno dell'intera storia del lavoro umano su questa terra, di cui la conoscenza è parte essenziale e congruente, per poter ravvisare il ciclo dell'azoto e per parlarne in modi scientifici; ma c'è nel contempo bisogno del ciclo dell'azoto perché un vivente particolare, evoluto nel pianeta, ne arrivi appunto a parlare, costruendo in proposito uno specifico sapere.

Come pensare la complessità paradossale della visione che qui, se sono riuscito a farmi intendere, abbiamo delineato? Molto ci sarebbe da dire, ma mi limito a questa osservazione: per cominciare a comprendere è necessario



anzitutto “vedere” che *vita* e *sapere* non sono “cose” che stanno sullo stesso piano. In altri termini: la vita di cui parla il sapere, la vita “detta” e “saputa”, non coincide con la vita, anche se non può mai fare a meno di presupporla: come *vita* appunto, non come *vita saputa*; sicché è evidente che già dire “vita” è in un certo senso dire troppo, o dire in errore, rispetto a quell’essere partecipi di un fenomeno che è in tutti i viventi e, per così dire, li precede e li fonda nel loro saper fare e, nel nostro caso, saper dire e saper scrivere. La vita, insomma, *incombe*. Con questa parola alludiamo (sia pure in errore, perché ogni dire è a suo modo di troppo) alla verticale presenza onnicomprensiva della realtà nel suo continuo accadere metamorfico. Ed è così che apparteniamo a una “vita del sapere”, cioè a una relazione immensa, infinita, incircoscivibile e incalcolabile di cause e di effetti viventi. Una relazione universale che ha le carat-

teristiche del ciclo sopra descritto: relazione che è in tutti e di cui nessuno è, per così dire, proprietario. Arriviamo così al terzo passo.

Terzo passo: *L’ambiente cosmico*. Esso già si annuncia al confine dell’ambiente biologico di cui sopra. L’azoto stesso, infatti, è un oggetto posto al confine dei saperi chimico-fisici e delle loro ambizioni, o pretese, onnicomprensive e fondative, come sostiene per esempio Hawking. Questo sapere parla di energia, di gravitazione, di atomi, di particelle, di materia oscura, ovvero di cellule, di elementi, di geni e così via. Ma qui dobbiamo ragionare come si è fatto sopra: che questi oggetti (atomi, buchi neri ecc.) emergono *come tali* esattamente come emergono oggetti quali “alberi”, “vermi”, “azoto” ecc.; cioè *solo in relazione al lavoro conoscitivo umano e ai suoi strumenti tecnologici, a cominciare dal linguaggio*. Questi oggetti sono figu-

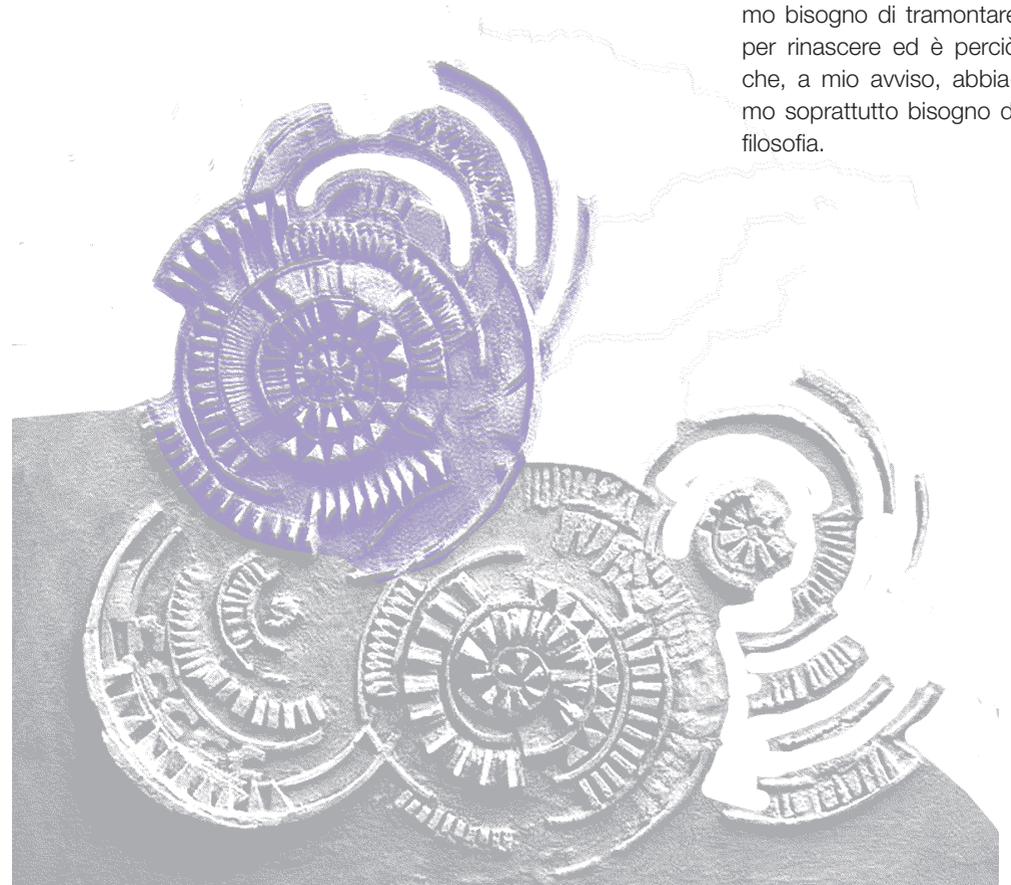
re di verità in divenire che traducono efficacemente l’incontro col mondo da parte di una particolare famiglia di viventi, nata da quella evoluzione sociale che qui non possiamo che limitarci a constatare e ad assumere come un fatto, poiché l’esplicitazione della sua nascita e delle sue condizioni di possibilità esigerebbero un ulteriore e molto complesso discorso, impossibile da fare ora in questa sede.

Imitiamoci invece a sottolineare che è il lavoro filosofico a potersi fare carico di questo intero dell’esperienza e dei nostri saperi specialistici, che altrimenti restano confinati entro ogni sorta di superstizioni e di ideologie “naturalistiche” (come diceva Husserl): tanto per dire, le scienze neurologiche, oggi giustamente oggetto di molto interesse per il loro lavoro sperimentale, ne offrono per altro verso esempi clamorosi. Questo bisogno di pensare l’intero nel suo divenire (come già diceva

Aristotele) resta un campo di lavoro infinito, la cui urgenza è pari alla scarsa consapevolezza che oggi ne abbiamo.

Abbiamo in particolare bisogno di riscrivere la storia delle nostre pratiche di sapere. Abbiamo bisogno di nuovi modelli formativi e di una nuova pedagogia (quella attuale, confinata

della “didattica”, è semplicemente indecente). Abbiamo bisogno di nuove scuole, di nuove discipline e di nuovi insegnanti: i vecchi dualismi tra saperi naturalistici e saperi umanistici non reggono più e non hanno futuro. Abbiamo bisogno di qualcosa di molto altro dalle attuali università del pianeta, chiuse in uno specialismo ottuso, ignorante e pericoloso. Abbiamo bisogno di tramontare per rinascere ed è perciò che, a mio avviso, abbiamo soprattutto bisogno di filosofia.



## LAUDATO SI' LA LETTURA FILOSOFICA

Salvatore Natoli ●

Trascrizione rivista dall'Autore



Guarda anche il video dell'incontro "La lettura filosofica e religiosa" del ciclo "Custodire il pianeta. Laici e credenti leggono l'Enciclica Laudato si'



Riflettiamo su un documento importante e decisivo in questa fase e a questo stadio dell'evoluzione dell'umanità con una breve e preliminare osservazione sulla peculiarità e la natura di *Laudato si'*, un documento che si differenzia dalle encicliche tradizionali della Chiesa, anche se ha qualche antecedente. Per molti versi si può dire che è la continuazione, o meglio la ripresa, della *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII. Fatte salve le diverse fasi storiche, lo sfondo e anche l'insieme delle motivazioni di questo documento sono analoghe a quelle di Giovanni XXIII. La problematica di Giovanni XXIII era: come è possibile generare nel mondo la pace, istituire relazioni che la corroborino? Non bisogna dimenticare che quando Giovanni XXIII scrive l'enciclica siamo in piena guerra fredda. C'era stata la crisi di Cuba, il mondo aveva rasentato la III guerra mondiale. Come si vede, l'istanza e l'urgenza in quel momento era, sì, quella di



salvaguardare la pace ma di porre anche le condizioni per mantenerla. In questi venti di guerra cosa fare per evitarla anche avendo motivazioni e ideologie diverse? Cosa possono e debbono fare i cristiani nel mondo, certamente non da soli? Per la prima volta – questa la novità della *Pacem in terris* – un'enciclica non fu diretta, come da prassi, ai vescovi ma a *tutti gli uomini di buona volontà*. È lo stesso indirizzo dell'enciclica di Francesco nel sottotitolo: *sulla cura della casa comune*. Nella *Pacem in terris* la Chiesa si sente responsabile delle sorti comuni e invita tutti ad esserlo; l'appello di Giovanni XXIII impegna a prendere posizione rispetto alle urgenze drammatiche della storia in un mondo in quel momento ancora diviso in due blocchi antagonisti. Lo sfondo teologico della *Pacem in terris* fu quello della teologia dell'*Esodo*: l'uscita dalla schiavitù. Possiamo definire, infatti, il Novecento come il secolo

dell'avvento delle masse, della fuoriuscita dalle subalternità. C'erano poteri da scalzare, diritti da conquistare e la liberazione degli oppressi fu il terreno d'incontro tra il cattolicesimo sociale e socialismo. Obiettivo comune era il riscatto del lavoro e in generale il riscatto da tutte le servitù. Questo motivo parte del mondo cattolico a transitare a sinistra: nacquero la teologia della liberazione e cristian per il socialismo. Ma dir questo è ancora poco: vi fu un transito più radicale che condusse dal riferimento alla trascendenza all'immanenza. Tutto ciò favorito da un più generale processo di secolarizzazione.

La teologia della *Laudato si'* ha tutt'altro sfondo. Lo spirito di Bergoglio è lo stesso di Giovanni XXIII, ma diverse sono le emergenze d'oggi. Allora la guerra, oggi il rischio di una catastrofe ecologica di cui gli uomini stessi sono responsabili. Di fronte a questo è necessario

richiamare le coscienze. Nei contenuti, l'enciclica non dice nulla che già non si sappia; nello stenderla il Papa ha, infatti, tenuto conto di tutta una letteratura sull'argomento, l'ha studiata e ringrazia esplicitamente i laici per i loro contributi. Scrivendo Bergoglio *apprende* e per un Papa questo è un atteggiamento, quanto meno, inconsueto. Scrive, infatti: "ringrazio credenti, e non credenti e tutti quelli che hanno lavorato perché mi hanno permesso di scrivere queste enciclica. Reso edotto dello stato del mondo io nel luogo in cui sono non posso che richiamare tutti all'attenzione". Il Papa dice: "guardate questo mondo è a rischio" e ritiene suo compito richiamare alla responsabilità. È un fatto di grande rilievo: ci può, infatti, essere un grande scienziato che scrive un grandissimo libro ma che viene letto solo da élite colte, ma quando il *parlante* si colloca - per dirla con Foucault - *in un ordine discorsivo* che gli

consente d'essere ascoltato da tutti - o comunque da molti -, può come guida morale chiamare tutti all'appello, farsi sentire e far sentire tutti corresponsabili dei destini della specie. Può, magari, indurre a mutazioni profonde nella mentalità collettiva. Per parlare - e con autorità - non è necessario dire cose nuove ma basta sottolineare quelle necessarie: *richiamare alla mente* è uno stile di pensiero già tipico dei filosofi stoici e per stare al Papa degli *Esercizi* di Sant'Ignazio. Conoscere una dottrina non basta, bisogna averla costantemente presente alla mente. Basta leggere Marco Aurelio, per vedere come i suoi pensieri sono per lo più una continua ripetizione o "recita a se stesso". Ad una dottrina, infatti, si può più o meno aderire, ma il vero problema è come trasformarla in vita. È questo che interessa ad un Papa il cui pontificato si caratterizza - a mio parere e non solo - per la sua intenzione eminentemen-

te *pastorale*. Il Papa non inventa una dottrina - sarebbe eretico - ma attualizza, ed è suo compito, "il rivelato", lo interpreta alla luce delle esigenze e dei drammi del presente. D'altra parte è questo il compito specifico che Gesù nel Vangelo assegna a Pietro: "ho pregato per te perché non venga meno la tua fede; e tu... *conferma i tuoi fratelli*" (Lc. 22, 32).

Il comando biblico vieta di sentirsi padroni della terra e comanda, invece, di divenirne custodi. In questo e per questo la Chiesa si mette a disposizione per cooperare con tutti coloro che ne hanno a cuore le sorti. Nell'enciclica il Papa si rivolge certo ai cristiani, ma in questo caso richiamare tutti gli uomini ad operare in comune per evitare il disfacimento del mondo. Sotto quest'aspetto, il nucleo dell'enciclica più che dottrinario è pastorale: insiste sui comportamenti, sugli stili di vita che espongono il mondo a un rischio di cui, al di là delle

fedeli o credenze, tutti sono responsabili. Bergoglio si rivolge, dunque, agli uomini d'oggi e, da buon gesuita ne compila quasi l'agenda, indica l'elenco delle cose da fare, di cui prendersi cura.

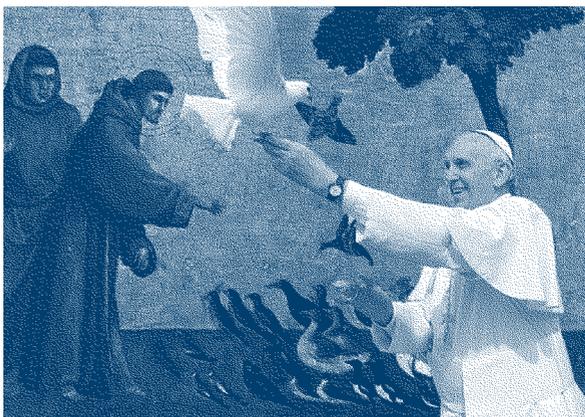
1. I poveri e la fragilità del pianeta. La connessione tra la fragilità del pianeta e i poveri è stretta. Sono, infatti, questi, i primi a pagare il costo dei disastri generati dalle nostre condotte, dallo sfruttamento incondizionato della terra. Che non è un "neutro" processo biochimico, ma qualcosa che ha una ricaduta diretta sulla vita delle persone e soprattutto su quelle meno protette.

2. L'enciclica ricorda che nel mondo tutto è connesso. Un tempo le distanze tenevano lontani i diversi gruppi umani che s'ignoravano tra loro. Ci si sporgeva sull'ignoto, si scoprivano terre. Nel tempo gli scambi e le interazioni, hanno accorciato sempre di più le distanze, ma è stato il capi-

talismo - come ben diceva Marx - che ha unificato il mondo: "tutto ciò che sembra solido si è dissolto nell'aria". Oggi il mondo lo si percorre in un giorno; lo si gira, addirittura, stando fermi: basta considerare il sistema di comunicazione - la rete -, basta un clic e i capitali si trasferiscono istantaneamente da un punto all'altro del pianeta. Anche le decisioni unilaterali lo sono solo in apparenza non fosse altro che per le conseguenze: hanno, prima o poi ritorni e proprio perché unilaterali generano *crisi*. Quella finanziaria recente ne dà conferma. In un'età in cui tutto è connesso, è evidente che quel che accade da una parte influenza il resto e nessuno può tirarsi fuori. Ecco perché l'ecologia non può che essere integrale o non è. Tutti, dunque, siamo corresponsabili nel bene e nel male. Ne segue che nessuno può andare per conto proprio pena la catastrofe.

3. Il Papa critica, inoltre, il nuovo paradigma tecno-

logico: o meglio la detenzione delle tecnologie e quindi i danni che derivano dal loro cattivo impiego. È un'ambiguità presente sin dai tempi della pietra scheggiata: buona per uccidere o per uccidersi a vicenda o per procurarsi cibo, sezionare gli animali e apprendere, così, perfino l'anatomia. La tecnologia non è perversa in sé, ma lo diventa in relazione al potere e all'uso, ai poteri che la detengono. In sé è stata ed è positiva: negarlo sarebbe negare le condizioni di crescente benessere dovuto alla ricerca scientifica e alle applicazioni tecnologiche. Hanno ridotto la fame nel mondo, hanno migliorato le condizioni di vita: igiene, profilassi, salute. Il Papa riconosce tutto questo e non potrebbe altrimenti. Allora dove sta il male? Non nella tecnologia, ma nell'uso arbitrario e interessato che se ne fa e soprattutto nell'"interesse immediato" e di pochi. Il che vuol dire: trascurare le conseguenze di lungo periodo per vantaggi a breve



e non per tutti. Anziché praticare un *buon uso del mondo* – per impiegare il titolo di un mio libro – se ne pratica l'abuso. L'abusante è il potere.

Certo qui si aprono forti dilemmi morali a partire dall'interrogativo: perché quel che si può fare *non si può* ( non si deve ) fare? Penso all'ingegneria genetica, alla messa a rischio della biodiversità, ad una possibile selezione delle specie e altro ancora. Quanto rinunciando a questo l'umanità ci guadagna, quanto davvero rischia non rischiando? E, allora, quanto vale il *principio di*

*precauzione* e soprattutto fin dove estenderlo. E se fermarsi significasse una rinuncia a priori a ciò che potrebbe migliorare le condizioni di vita dell'uomo sulla terra. Come si vede le scoperte scientifiche offrono nuove soluzioni, ma presentano anche dilemmi. Tuttavia molti procedono oltre senza porsi nessuna domanda ma motivati unicamente dai guadagni che l'applicazione su larga scala di nuove tecnologie può loro consentire.

4. In questo quadro, prioritario su ogni cosa è preservare il valore proprio, la cura di ogni ente preso

nella sua singolarità, che è tutt'altra cosa dall'individualismo egoista. Non esistono entità in astratto, ma ogni ente è *singolare* e *irripetibile*: in questo senso unico e deve essere protetto come tale. Tuttavia capita – e più frequentemente di quanto non si pensi - che alcuni individui anziché avere a cuore le sorti comuni e operare per questo si elevino a totalità, asservendo gli altri al loro interesse. Tutto ciò che esiste come diceva Spinoza ha potenza d'esistere, ma questa si trasforma in prepotenza quando anziché creare opportunità per tutti innalza ostacoli, quando invece di valorizzare la capacità degli individui le sfrutta concentrando una ricchezza nelle mani di pochi. In questo quadro bisogna riconsiderare per intero l'economia: necessita una più equa redistribuzione del reddito, un'allocazione diversa delle risorse; è necessaria una finanza propulsiva che crei lavoro e non speculativa che si disloca laddove ha maggiore

convenienza. Può crescere su stessa, ma magari a vuoto – le crisi ne sono indicatori – allargando la platea dei poveri o comunque non riducendola. Gli Stati sono chiamati a contenere queste sperequazioni e a produrre equità. Il Papa invita ad un dibattito sincero e onesto su questi temi, richiama alla responsabilità della politica internazionale.

5. Ultima, ma nella sostanza prima è la critica alla cultura dello scarto: è un tema dominante che percorre l'enciclica per intero. In effetti, la nostra è una società dello spreco e genera scarto. Per un verso produce più del bisogno e non sa neppure come smaltire il sovrappiù; nel contempo tratta come scarti, quelli che lascia al margine e che vengono privati del necessario. Da qui un meccanismo perverso che mentre dissipa risorse genera povertà e rende parte del mondo una grande discarica.

Un commentatore dell'en-

ciclica riprende felicemente la celebre espressione di Brecht: "Che tempi sono questi quando discorrere di alberi è quasi un delitto per tacere di tante stragi". Lo fa per mostrare come l'esigenza d'oggi è perfettamente contraria. Oggi le urgenze del tutto diverse permettono di dire: "che tempi sono questi in cui bisogna discorrere della strage degli alberi per non cadere nel silenzio su altri delitti". Proprio così: se un tempo parlare degli alberi era quasi un evadere dalla durezza della realtà, un modo per nascondere le stragi - e non ce lo si poteva permettere - oggi non parlarne della strage degli alberi equivale a nascondere delitti che compromettono a rischio la vita di tutti ed insieme il destino del pianeta. Nella storia evolutiva, le specie animali hanno sempre modificato e predisposto l'ambiente a loro vantaggio, ma per lo più si sono adattate ad esso; solo l'uomo ha sempre piegato l'ambiente

alle sue esigenze. Oggi le tecnologie lo fanno come non mai nella storia: hanno potenza di modificare l'equilibrio dell'ambiente e non tanto in ragione delle nostre esigenze ma piuttosto delle nostre pretese. Se un tempo gli interventi sull'ambiente, per quanto forti, potevano avere su di esso un impatto relativo, oggi un uso indiscriminato delle tecnologie può dar luogo a conseguenze impreviste. Valgano come indicatori le mutazioni climatiche. Ma, dal momento che per lo più si ragiona a *breve* s'ignorano le conseguenze e si rischiano danni irreparabili. Nel dire queste cose il Papa ci ricorda che noi più che essere eredi dei nostri padri riceviamo la terra in prestito dai nostri figli. Allora è necessario passare da una "apologia del progresso" - che ha ormai fatto il suo tempo - alla *custodia del creato*, ad una "filosofia della cura". Il progresso ci ha portato a non immaginate altezze che, però, possono risolversi in abissali cadute.

L'incremento dei salari ha permesso di soddisfare i bisogni primari, l'accesso generalizzato e crescente ai consumi ha liberato i desideri che già di per sé sono illimitati. Ma tutto ciò ha generato da un lato un *plus*, che si scarta, dall'altro un *minus*: che è quello di coloro che non ci arrivano e sono essi stessi scarti. Ci troviamo innanzi ad una distorta distribuzione della ricchezza. Nell'età della globalizzazione le opposizioni sono finite: non c'è più centro né periferia, vi sono sacche di miseria dove ci sono grandi ricchezze e grandi ricchezze ove c'è miseria. Nella globalizzazione tutti siamo dentro, ma è rimasta un'unica opposizione l'alto e il basso. Ora se l'alto, quando era lontano, non sembrava poi così alto, nella riduzione delle distanze risulta incombente e insopportabile. Di qui un sentimento permanente di ribellione.

Ma, oggi tutto ciò è maggiormente aggravato dal

fatto che quegli stessi che godevano di privilegi - chiamiamoli ceto medio - oggi non ne godono più. Non si può dire stiano male se li si confronta, ad esempio, al dopoguerra europeo; tuttavia si sentono certamente peggio rispetto a ciò che da allora hanno raggiunto. Lì c'era una promessa di sviluppo, ora c'è stagnazione. A fronte di questi squilibri, la teologia della creazione dice che il mondo bisogna curarlo in comune: si tratta non tanto di perseguire il "bene comune" - troppo astratto - ma più concretamente si tratta di preservare i *beni comuni*. Ma cosa sono i "beni comuni"? Il cosiddetto progresso ha reso rari beni un tempo illimitati e disponibili per tutti. L'aria bene comune per eccellenza, è oggi divenuta un bene raro perché inquinata: prima ancora di respirare bisogna, allora disinquinare. L'aria buona bisogna andarsela a cercare e, paradossalmente, viene a costare. Vi è, poi, l'inquinamento delle acque

e per non andare tanto lontano veniamo a noi; non puoi farti tranquillamente un bagno perché la navetta di controllo ti dice: qui no, è inquinato. E così viene regolamentato l'accesso ai mari che un tempo erano puliti e oggi il pulito lo si paga. Nel contempo i deserti avanzano: il centro-Africa si sta inaridendo e alcune migrazioni trovano in questo una delle loro ragioni. Sono cose che da tempo si fanno, ma quanti se ne ricordano? Il Papa le trae fuori dalla dimenticanza, diffonde una sana irrequietezza che è inizio d'emendazione. E cosa può fare di diverso un Papa?

"Proletari di tutto il mondo unitevi" scriveva Marx: era una chiamata agli ultimi perché divenissero avanguardia di un processo - si parlava di *tendenza* - che avrebbe portato il capitalismo al crollo: come l'aprendista stregone avrebbe suscitato le potenze che lo avrebbero sotterrato. In forza di quest'idea il socialismo ha trasformato i

poveri in *classe operaia* e l'emancipazione ottenuta la si è raggiunta attraverso l'azione, la *prassi* politica. Nella *Pacem in Terris* Giovanni XXIII invitava "tutti gli uomini di buona volontà" a operare per un comune riscatto ed è in questa temperie culturale che nascono le teologie della liberazione e i cristiani per il socialismo. Di qui dapprima l'apertura e alla fine il travaso di parte del mondo cattolico a sinistra: l'impegno era quello di rendere i poveri protagonisti della loro liberazione. Ma oggi il paesaggio è cambiato: i poveri più che protagonisti della loro liberazione sono divenuti "scarto" e trattati come tali. Certo, il capitalismo non è crollato e tuttavia mostre delle crepe: le dinamiche di autoaffermazione mettono il mondo a rischio più delle rivoluzioni pare che a rivoltarsi sia la natura stessa. In questo quadro i poveri sono segno di una dissoluzione: non tanto rivoluzioni, ma certamente ribellioni, *disperazioni*. Pensate ai mi-

granti: un flusso che non si può fermare. Che da taluni è percepito come malattia, peggio dell' *epidemia*. Una paura dell'infezione. D'altra parte non è forse questo il linguaggio che si ha nei confronti dell'immigrazione? Tuttavia si stanno sviluppando contro finalità e bisogna andare alla radice: eliminare la povertà altrimenti ne patiremo l'invasione. O è guerra, che, peraltro, è in già in atto e ormai senza frontiere. Caratterizzata per altro da singolari mescolanze: grandi flussi di ricchezza in mano a mentalità tribali. Per di più – e non ci deve meravigliare - in una società laica, disincantata ma ormai estenuata, riemergono religioni di guerra che, per singolare paradosso, mobilitano uomini d'Occidente: non poveri scartati, ma scarti di una società del benessere venuto a nausea.

Per uscire da questo stato di cose, bisogna assumere il punto di vista dei poveri - che è poi quello

dell'enciclica - poiché gli scarti della società lungi dall'essere residui inerti, semplici scorie, sono sintomi di una malattia che sta prendendo il corpo sociale per intero. È necessaria una conversione, ma che – come dice il Papa - sia integrale. Non bisogna perciò leggere Il *Cantico delle Creature* come fosse un idillio. Il testo, al contrario, è espressione di una grande teologia: è testo polemico, scritto avendo come bersaglio l'eresia catarata per la quale il mondo è costruttivamente "male" e per salvarsi l'unico modo è uscirne o distruggerlo. Ritorna qui un'antica idea della gnosi per la quale il modo non è creato affatto da Dio, ma da un demiurgo ed è in sé malvagio. Di qui l'astenersi da ogni contaminazione, una purezza obbligata: in breve un ritirarsi dal mondo in totale asceti. La teologia del *Cantico* insiste, invece, sulla bontà della creazione. Dio viene, infatti, lodato ma non separatamente, bensì insieme alle sue creature;

tra Dio e il creato c'è intimità: *con tutte le tue creature* - dice il testo - e *specialmente messer il frate sole*, perché *de te Altissimo porta significazione*. Certo, il sole più di tutti perché rende manifesta la gloria di Dio: il *Cantico* riprende, qui, variandolo il verso biblico: *coeli enarrant gloriam Dei*. Il testo, quindi, procede col verso: *Laudato si', mi signore, per sora luna e le stelle ...* Qui mi pare opportuno riprendere l'interpretazione che alcuni commentatori danno del *per*: può essere infatti inteso come *perché* - causale e quindi discendente - oppure come *attraverso* / *per mezzo di* ... indicando così il modo con cui le creature elevano a Dio la loro lode. Detto altrimenti, il *per* può significare che Dio è degno di lode per avere creato il mondo, oppure viene lodato dal mondo che ha creato. Prendo per buona e faccio mia la seconda interpretazione. Ritengo, infatti, che il modo migliore che le creature hanno di lodare il creatore sia quel-

lo di realizzare ciò per cui sono state fatte, ossia realizzare se stesse. Se così è, la glorificazione di Dio non la si compie fuggendo dal mondo, ma portando a compimento *nel mondo* l'opera della creazione. Anche il cosiddetto non credente potrebbe condividere una tale lettura. Cosa queste ben presente a Francesco se conclude l'enciclica con due distinte preghiere: 1. *Preghiera per la nostra terra*; 2. *Preghiera cristiana per il creato*. Certo, resta, la non piccola variante che chi non crede fa coincidere il *divino* con la realizzazione del mondo in tutte le sue possibilità. Comune, però, può essere l'intento del prendersi cura "*della vita e della bellezza*" ... e di operare "*per la pace perché viviamo come fratelli e sorelle senza nuocere a nessuno*".

C'è un verso del *Cantico* che loda Dio per nostra madre terra che *sustenta et governa/et produce diverse frutti fiore ed erba*. Nel verso, i frutti sono no-

minati prima dei fiori: i fiori, dunque, sono apprezzati di per sé, non in vista dei frutti che ne verranno e perciò non in ragione d'una finalità loro esterna, ma in ragione di se stessi. E così dicasi dell'erba. Per Francesco d'Assisi nella natura nulla è, in assoluto, *secondo*, ma essa va custodita e amata nella sua interezza e in tutti i suoi momenti. È necessario avere con la natura un rapporto finalistico e non strumentale poiché un tale rapporto rende prima poi legittima ogni violazione, ogni vita può essere offesa. È questo che fa davvero differenza. La natura non sa affatto d'essere natura, ma è nell'uomo che perviene alla consapevolezza d'essere tale. È un salto non da poco e tanto basta perché l'uomo si sia sentito autorizzato a impiegarla e piegarla ai suoi fini. Non può però dimenticare d'essere *egli stesso natura* e che abusandone mentre crede di migliorare lo stato del mondo di fatto lo peggiora. Di questo la natura

non si turba: prosegue oltre di noi come singoli e come specie. Ma dal momento che da *sora nostra morte corporale nessuno homo vivente può scappare* casa possiamo fare? Consegnare a coloro che verranno una terra migliore di quando ci siamo entrati. Responsabili del futuro, è da esso che possiamo trarre la nostra misura.

# LAUDATO SI'

## LA PROSPETTIVA DEL PARTECIPANTE

Salvatore Veca ●



Guarda anche il video dell'incontro "La lettura filosofica e religiosa" del ciclo "Custodire il pianeta. Laici e credenti leggono l'Enciclica Laudato si'



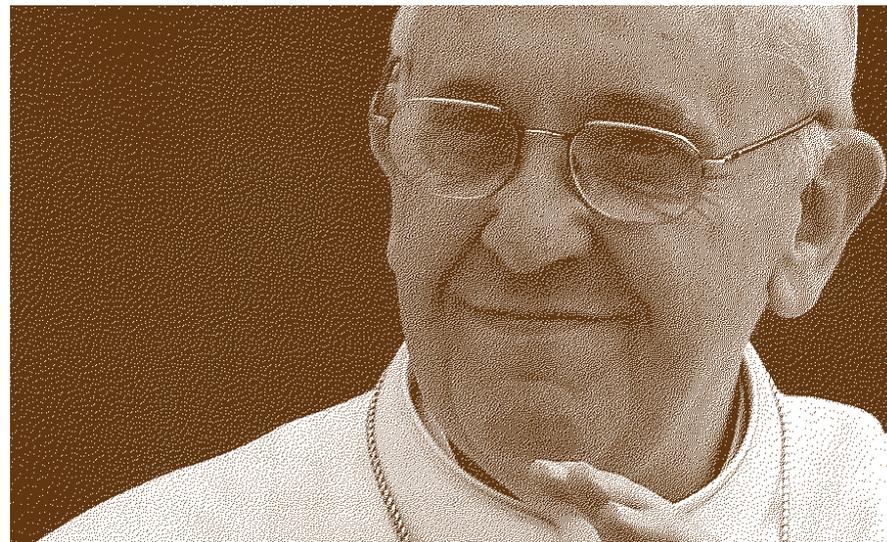
### Un primo commento a caldo e la prospettiva del partecipante

È difficile sfuggire al fascino morale e intellettuale dell'Enciclica *Laudato Si'*. Papa Francesco lancia una sfida a chiunque, credente o non credente, condivida la sorte dei coinquilini del pianeta. Un pianeta esposto al saccheggio, allo scarto e allo spreco, alle manovre e alle culture predatorie di poteri e istituzioni che scippano futuro comune. Un pianeta che non è intrinsecamente *nostro*. Un mondo di natura e cultura che non abbiamo ereditato dai nostri padri, ma abbiamo preso in prestito dai nostri figli, come ci ricorda una massima di saggezza amerindia cui Papa Francesco è molto affezionato (*si parva licet*, lo sono anch'io). In una prospettiva teologica, "la terra ci precede e ci è stata data" (§ 67). Di qui, la nostra responsabilità di custodia e coltivazione del "giardino del mondo". La sfida è radicale e la grammatica

dell'Enciclica ecologica e sociale è quella della "semplicità".

La mia prima osservazione ha a che vedere con la tensione fra le prospettive di breve e di lungo termine. Una tensione che è responsabile della possibilità di successo o dell'inevitabilità dello scacco di una seria e plausibile idea di *sviluppo sostenibile*. Una tensione, infine, che può estendere o contrarre l'ombra del futuro sul nostro presente. La mia seconda osservazione riguarda la questione del rapporto fra mezzi e fini delle scelte, delle condotte e delle azioni. Come ho sostenuto altrove, sembra che a noi accada di convivere con una immensa gamma di mezzi (ineguale e distribuiti) e una scarsità di fini. Entrambe le osservazioni sono debitorie nei confronti di alcuni motivi dominanti nelle pagine di *Laudato Si'*.

L'ossessione del breve termine pervade larga parte dell'economia, certamente



larghissima parte dell'economia finanziaria, della politica e della tecnologia. Se l'interesse percepito per le persone o per le imprese o per le agenzie politiche e sociali è l'interesse "immediato", allora l'idea stessa di sostenibilità collassa. E chi si ammantava, nel discorso pubblico, del riferimento o della dichiarazione di responsabilità nei confronti dello sviluppo sostenibile o mente o si contraddice. Punto e basta. La nozione stessa di

sostenibilità presuppone che l'orizzonte temporale delle nostre scelte *qui ed ora* sia esteso. Che l'ombra del futuro si estenda, quanto più è possibile, sul nostro presente. Ha ragione Papa Francesco quando ci chiede, a livello di *governance* globale, di rispondere all'invito permanente a pensare a lungo termine (§165). E ha ragione quando ci parla del "dramma di una politica focalizzata sui risultati immediati" (§ 178) e quando

denuncia esplicitamente il prevalere dell'interesse economico immediato, della priorità pervasiva del breve termine, del mercato divinizzato e senza regole (§ 183). L'estensione temporale dell'ombra del futuro sul presente va insieme all'estensione spaziale dello sguardo, all'adozione degli occhi del "resto dell'umanità". Contraete, sino allo spasimo, i varchi del futuro e non avrete null'altro da guardare che un "noi" claustrofilico, in guerra virtuale o reale con altri "noi" tribali. Altro che famiglia umana e umanità condivisa! La terra desolata, ridotta a un "immenso deposito di immondizia" (§ 20), assume l'aspetto spettrale di un teatro in cui sulla scena illuminata si aggirano i pochi potenti di mezzi e, nella penombra, scorgiamo a fatica i molti, i moltissimi coinquilini del pianeta che vivono vite di scarto. Uno dei principi base dell'Enciclica mi sembra essere quello della connessione e della relazione fra le cose (§ 16). Ed

è per questo che la conversione a una prospettiva ecologica integrale implica un genuino impegno per la giustizia come equità globale. Solo estendendo l'ombra del futuro sul presente e praticando la virtù della lungimiranza, possiamo pensare alla *governance* del paniere dei beni comuni globali (§174).

Ed ecco la seconda osservazione filosofica. Una cultura dell'interesse immediato consente di mettere a fuoco solo un certo ammontare di mezzi fra loro alternativi. Non lascia spazio alla questione dei fini. I fini sono, per così dire, incorporati nei mezzi. Abbiamo così "troppi mezzi per scarsi e rachitici fini", per citare il vivido linguaggio della semplicità di Papa Francesco. Più precisamente, i fini sono dati e immunizzati rispetto alla riflessione, alla discussione e all'incertezza. Una prospettiva ecologica che si avvale del senso del futuro e del passato prende sul serio la riflessione sui



fini e sul senso. Ed è nei vocabolari d'identità che noi possiamo riconoscere una varietà di fini umani. Riconoscendoli, noi riconosciamo con altri e altre noi stessi quali siamo divenuti. Ecco la connessione stretta fra identità e legami, da un lato, e il ritrovato spazio dei fini e del senso dall'altro. Uno spazio plurale, come plurali sono le ragioni di eleggibilità di una vita e i modi di valutarne la qualità, in giro per il mondo.

Ora, una delle circostanze in cui può accaderci di provare tutto ciò è l'incontro con la bellezza. La bellezza di un tramonto o di un artefatto, di un'immagine o di un motivo musicale. La bellezza di un luogo in cui ci accade di "sentirci a casa". Chiunque siamo, ovunque siamo. Si osservi che nell'Enciclica il termine "bellezza" è impiegato con insistenza (in particolare, § 215). Perché l'esperienza della bellezza sospende l'atteggiamento del possesso e del consumo im-

mediato e genera l'atteggiamento del rispetto, della devozione, dell'ascolto e dell'attenzione verso l'altro. O verso l'Altro, nella varietà delle nostre credenze religiose e non religiose. L'esperienza della bellezza, viene da dire, ci consente di rintracciare un qualcosa che vale di per sé, e non un qualcosa che vale come mezzo per i nostri mutevoli scopi. In tempi difficili e opachi, il senso della bellezza sembra suggerire che un altro mondo è possibile. Un mondo in cui valga la pena di vivere vite che hanno senso, quale che sia, per chi le vive. E *Laudato Si'* ci dice con forza e radicalità che questo mondo possibile non è indipendente dalla nostra concreta assunzione di responsabilità ecologica e sociale.

### **Un secondo commento e la prospettiva dell'osservatore**

Come ho detto, è difficile sottovalutare alcuni tratti di forte innovazione che





l'Enciclica presenta rispetto alla tradizione. Basta riconsiderare alcune caratteristiche distintive del discorso papale. Esso è rivolto a chiunque, quali che siano le credenze religiose o non religiose. Nella descrizione dello stato delle cose, il discorso si avvale in buona parte degli esiti della ricerca scientifica contemporanea. Nei suoi impegni normativi, il discorso si avvale sia di ragioni o credenze proprie della fede cattolica sia di ragioni o credenze che possono essere riconosciute e discusse indipendentemente dall'adesione a una prospettiva religio-

sa. Il discorso esplicita la consapevolezza del pluralismo dei valori che contraddistingue le differenti cerchie del suo uditorio nel mondo contemporaneo. La prospettiva geopolitica prevalente, adottata dal discorso, non è eurocentrica. Sono queste solo alcune fra le caratteristiche che contraddistinguono la discontinuità fra questo testo e quelli dei predecessori.

Dal punto di vista del metodo, dello stile e della logica soggiacente all'Enciclica, si può sostenere che Papa Francesco metta a fuoco il ruolo che una religione può svolgere nello spazio pubblico globale, rivolgendo ad altri che hanno differenti credenze, religiose o non religiose, ragioni per aderire a una prospettiva normativa che sono generate *entro* una dottrina comprensiva, ma possono essere condivise e ottenere adesione anche da chi non condivide *quella* dottrina comprensiva. Tuttavia, se ci si chiede quale sia l'oggetto



del discorso innovativo di *Laudato si'*, non è difficile riconoscere che il suo autore mira a *integrare*, entro la dottrina sociale della Chiesa, gli esiti delle culture e delle etiche ambientali o ecologiche che, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, hanno conosciuto uno sviluppo complesso e diversificato, mettendosi alla prova con un'ampia gamma di problemi e di sfide nell'ambito della politica, dell'economia, della ricerca scientifica e tecnologica. "Ma oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che *un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale*, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare *tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri*" (§ 49). L'integrazione dell'ecologia entro la dottrina sociale della Chiesa non avviene senza intoppi, tensioni e oscillazioni. E questo è un primo punto su cui vorrei soffermarmi, prima di accennare a un secondo tema

che concerne la difficile questione dello sviluppo sostenibile, una questione al centro del discorso normativo di Papa Francesco.

Per illustrare a grandi linee il primo punto, credo sia utile sottolineare che quella dell'etica ambientale o ecologica è una famiglia variegata di prospettive filosofiche, fra loro differenti e confliggenti. Vi è una essenziale pluralità di etiche che, come accennavo, si sono sviluppate grosso modo a partire dagli anni Settanta del secolo scorso e che sono incentrate su differenti intuizioni morali. Basta pensare alla tensione fra un'etica incentrata sui nostri doveri nei confronti della natura e un'etica incentrata sui diritti della natura, alla differenza fra un approccio individualistico e un approccio olistico, alla distinzione fra una prospettiva che permane antropocentrica e una prospettiva in vario senso biocentrica. O alle differenti implicazioni di un'assunzione di responsabilità nei

confronti della natura e, soprattutto, alla varietà dei confini dei clienti dell'etica.

Nel suo saggio del 1974, *Man's Responsibility for Nature*, il filosofo John Passmore metteva a fuoco due interpretazioni alternative della tradizione religiosa giudaico-cristiana quanto ai rapporti fra esseri umani e natura. A un'interpretazione secondo cui Dio conferisce alle sue creature il potere sulla natura, offrendo legittimità a un antropocentrismo incondizionato, si può affiancare secondo Passmore un'interpretazione alternativa, secondo cui Dio affida alle sue creature il ruolo della custodia e della buona amministrazione di un mondo che non è intrinsecamente "loro", ma che è loro affidato. Nella *Laudato si'* la tensione fra le due interpretazioni è messa a fuoco non solo nel riconoscimento critico della fallacia storica dell'interpretazione cristiana dell'essere umano come "dominatore e distruttore" della natura,

ma soprattutto nell'oscillazione fra una concezione dell'essere umano come ente dotato di "una dignità infinita" (§ 65), che ne fa il "pinnacolo della creazione", come sosteneva Pasmore, e una concezione più ampia ed estesa che ascrive valore intrinseco, e non meramente strumentale, al vivente non umano. "Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature" (§ 67). L'antropocentrismo "dispotico" è certamente in contrasto con la visione secondo cui "ogni creatura ha un valore e un significato" (§ 76). Tuttavia, questa affermazione non può indurre ad adottare una prospettiva biocentrica, incentrata sul nostro appartenere alla comunità biotica, perché ciò implicherebbe rinunciare al riconoscimento

dello statuto speciale delle creature umane: "l'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti" (§ 81). In tutto il capitolo secondo dell'Enciclica, *Il vangelo della creazione*, la tensione fra una prospettiva antropocentrica rivisitata e una prospettiva biocentrica, che include nello spazio del valore la natura e il vivente, è costante. E lo è perché il pluralismo delle visioni normative dell'etica ambientale e/o ecologica è in contrasto con il monismo della visione derivante dalle "convinzioni di fede", alla cui illustrazione è appunto dedicato il secondo capitolo.

Il riconoscimento della varietà di prospettive etiche che contraddistinguono e promuovono la "cura della casa comune" assume una particolare rilevanza quando ci si metta alla prova con la diagnosi dei mali ecologici globali (naturali e

sociali) e con le politiche, le condotte o le scelte, individuali e collettive, miranti alla loro riduzione o al loro sradicamento. Papa Francesco sostiene l'urgenza di una connessione fra i saperi scientifici e le tecnologie disponibili, da un lato, e l'etica sociale o la filosofia dall'altro. Nel terzo capitolo, *La radice umana della crisi ecologica*, è sottoposto a critica severa il "paradigma tecnocratico" e si ribadisce che "la specializzazione propria della tecnologia implica una notevole difficoltà ad avere uno sguardo d'insieme. La frammentazione del sapere assolve la propria funzione nel momento di ottenere applicazioni concrete, ma spesso conduce a perdere il senso della totalità, delle relazioni che esistono tra le cose, dell'orizzonte ampio, senso che diventa irrilevante. /.../ Una scienza che pretenda di offrire soluzioni alle grandi questioni, dovrebbe necessariamente tener conto di tutto ciò che la conoscenza ha prodotto nelle altre



aree del sapere, comprese la filosofia e l'etica sociale" (§ 110). Ora, anche assumendo che l'etica sociale possa funzionare da bussola per orientare e conferire senso ai saperi scientifici e all'innovazione tecnologica, si deve riconoscere che non disponiamo di una singola via d'accesso al senso quanto piuttosto di una varietà divergente di prospettive assiologiche e normative. Se non fosse così, perché prendere sul serio il pluralismo dei valori? E perché dovrebbe valere la pena di impegnarsi nella controversia, nel dialogo e nel confronto nello spazio pubblico globale? In fondo, non riconoscere il pluralismo dei valori finirebbe per ridurre la rilevanza stessa dei tratti innovativi del discorso della *Laudato si'*, da cui ha preso le mosse il mio secondo commento.

Ho sostenuto che uno dei tratti innovativi dell'Enciclica coincide con l'abbandono di una prospettiva geopolitica eurocentrica. I

frequenti riferimenti ai documenti che sono esito di Conferenze episcopali non europee sono eloquenti, in proposito. (Si pensi, fra gli altri, ai documenti del Sud Africa, dell'America Latina e dei Caraibi, delle Filippine, degli Stati Uniti, del Canada, del Giappone, della Nuova Zelanda, etc.) Ma nell'esame delle grandi questioni globali, dalla questione dell'acqua a quella della biodiversità, dalla deforestazione all'acidificazione degli oceani, dal cambiamento climatico allo spreco e allo scarto, dalle energie rinnovabili ai processi di urbanizzazione, dalle ineguaglianze crescenti alla povertà estrema, il filo conduttore sembra essere quello familiare a un approccio analitico e a una idea normativa che rinviano agli obiettivi dello sviluppo sostenibile in corso di elaborazione, come riconosce Papa Francesco, durante il periodo di stesura dell'Enciclica, e approvati dall'Onu nell'autunno del 2015.

Come ho detto, uno dei temi dominanti nella pagina dell'Enciclica coincide con la convinzione che "tutto nel mondo è intimamente connesso" (§ 16). Nel capitolo quarto, *Un'ecologia integrale*, e nei primi paragrafi del quinto capitolo, *Alcune linee di orientamento e di azione*, l'analisi delle connessioni si articola in un esame delle differenti dimensioni della sostenibilità e delle loro interazioni. Il riferimento ai documenti sullo sviluppo sostenibile via via discussi e approvati in sede Onu diviene preminente e si ha l'impressione che gli impegni normativi di Papa Francesco siano debitori nei confronti di prospettive elaborate nell'ambito delle ricerche economiche, politiche e sociali al centro della recente discussione internazionale sulla sostenibilità. Si consideri, in proposito, un contributo influente come quello di Jeffrey D. Sachs, *The Age of Sustainable Development*: Sachs sostiene che, in quanto approc-

cio analitico, quello dello sviluppo sostenibile mira a comprendere il senso delle interazioni fra sistemi complessi quali l'economia globale, la società mondiale e l'ambiente naturale. In quanto idea normativa, quella di sviluppo sostenibile raccomanda un insieme di obiettivi cui dovremmo aspirare come coinquilini della "casa comune". In senso etico, "lo sviluppo sostenibile auspica che nel mondo il progresso economico abbia la più ampia diffusione; che la povertà estrema sia eliminata; che la solidarietà sociale sia incoraggiata mediante politiche volte a rafforzare il sentimento comunitario; che l'ambiente venga protetto dal degrado provocato dalle attività umane. Si noti che lo sviluppo sostenibile propone un quadro olistico in cui la società punta a obiettivi economici, sociali e ambientali".

Ora, l'idea di sviluppo sostenibile, che risale almeno al celebre Rapporto della



Commissione Brundtland del 1987 e che è stata approfondita nel tempo con l'introduzione di una pluralità di dimensioni e di indicatori, presuppone che sia soddisfatta una condizione previa ed elementare: che le scelte e le condotte sfuggano alla trappola del breve termine, estendendo l'ombra del futuro sul presente. La stessa questione dei diritti delle generazioni future, cui l'Enciclica si riferisce nei §§ 159-162, non può essere neppure formulata se non è soddisfatta la condizione previa. Ha ragione Papa Francesco quando afferma che "... le questioni ambientali sono state sempre più presenti nell'agenda pubblica e sono diventate un invito a pensare a lungo termine" (§ 165). L'invito chiama in causa i rapporti fra economia, politica e società in un contesto globale in cui poteri sociali si impongono su decrescenti poteri politici e istituzioni efficaci di una *governance* globale dei beni comuni sembrano esigere un ridisegno e un

processo di riforma incisiva delle organizzazioni internazionali, a partire proprio dalle Nazioni Unite, sullo sfondo di incerte transizioni dalla costellazione nazionale alla costellazione postnazionale.

Tuttavia, ancora una volta, pensare a lungo termine non presuppone una singola prospettiva di valore, connessa a una "conversione ecologica". Presuppone una essenziale pluralità di prospettive e un esercizio tenace della difficile arte di individuare punti d'equilibrio instabili e provvisori, *trade off* ragionevolmente accettabili fra interessi e valori divergenti e confliggenti nella "casa comune". E, soprattutto, pensare a lungo termine presuppone la *persistenza* nel tempo di uno *spazio pubblico globale* cui abbia accesso, con eguale dignità, ogni voce. La voce eloquente e influente dell'autore di *Laudato si'* come ogni altra voce, nella pluralità e nella inevitabile dissonanza. Per coeren-

za con il pluralismo delle prospettive di valore e per mantenere lealtà al detto terenziano "nihil humanum a me alienum puto". E per estendere, per quanto è possibile, passo dopo passo, l'area del consenso per intersezione sulle dimensioni plurali della sostenibilità, cui dà il suo apporto e il suo contributo prezioso la *Laudato si'*.

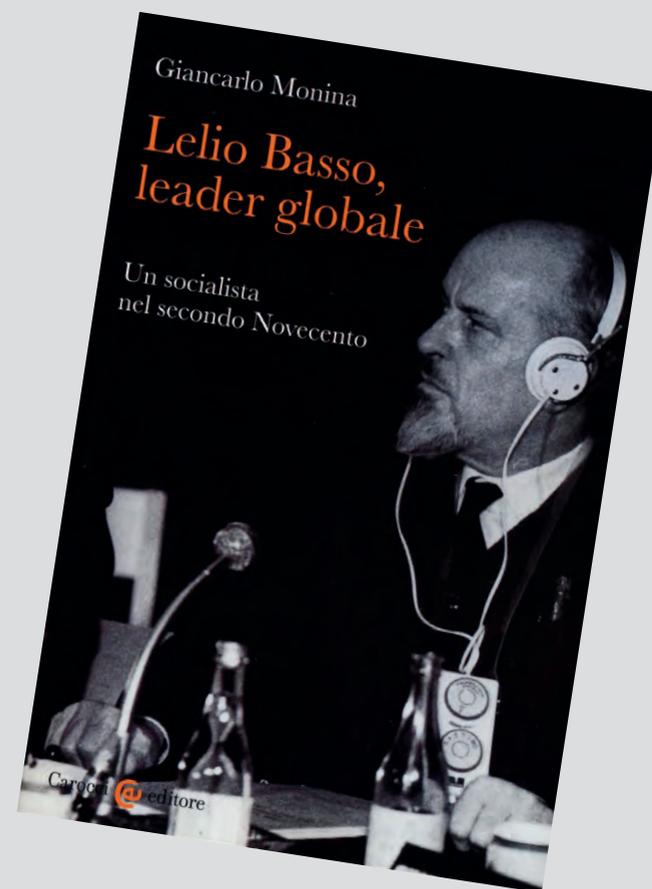
## LELIO BASSO, PASSIONI E CONTRAD- DIZIONI

Non nutro nessun dubbio sulla grandezza della figura di Lelio Basso nella storia del socialismo italiano e nella politica. Mi rallegro, pertanto, della pubblicazione di due importanti libri (Chiara Giorgi, *Un socialista del Novecento. Uguaglianza, libertà e diritti nel percorso di Lelio Basso*, e Giancarlo Monina, *Lelio Basso, leader globale. Un socialista nel secondo Novecento*, entrambi pubblicati da Carocci, rispettivamente, 2015, pp. 276, Euro 30,00 e 2016, pp. 439, Euro 39,00) che ricostruiscono in maniera approfondita e simpatetica tutto il lungo, complicato, fecondo percorso personale, culturale, politico di Basso. Rimando i lettori ai dettagli e alla visione d'insieme che troveranno nei due densi testi. Qui, vorrei svolgere un'opera più ristretta e più focalizzata dedicandomi a enucleare quello che ho imparato da Basso facendo riferimento non soltanto ai suoi successi, ma anche alle sue sconfitte, che neppure lui

avrebbe trascurato e che sono ricche di insegnamenti, fra contraddizioni e discriminazioni. Lo farò, in maniera irriuale, ripercorrendo i miei incontri, una sola volta di persona, con i suoi scritti e le sue molteplici attività, e collegandoli a quanto ho letto e imparato nella biografia dedicatagli.

La prima volta che mi sono imbattuto in Lelio Basso risale all'inizio della mia vita di studente universitario. Fu nel 1962 all'Istituto di Scienze politiche di Torino la cui piccola biblioteca aveva appena acquistato una copia del grosso volume *Le riviste di Piero Gobetti*, a cura di Lelio Basso e Luigi Anderlini, Milano, Feltrinelli 1961. Mi fu concesso in prestito limitato a pochi giorni. Ne divorai l'introduzione che mi incoraggiò anche a leggere *La rivoluzione liberale* di Gobetti, fra l'altro, uno degli autori preferiti da Norberto Bobbio, il cui corso di Scienza politica stavo seguendo. A quelle letture e a quell'insegnamento, certo

rafforzato anche da altri docenti in quello che, allora, era soltanto il Corso di laurea in Scienze Politiche, scaturì gran parte della mia ammirazione per il Partito d'Azione (che ebbe anche Basso). Sono molto d'accordo con quanto scrive Giorgi: "l'attenzione e l'amicizia di Basso nei confronti di Gobetti rappresentano un aspetto molto importante della biografia bassiana, è lo stesso Basso a riprendere e sottolineare in modo diretto molte delle pagine gobettiane, così come a far propri, *ma perché comuni*, alcuni dei precetti, ma anche degli aspetti umani di Gobetti " ...: "un atteggiamento 'eroico' nei confronti della vita, una tensione etica, un'intransigenza morale ... l'impegno per la costruzione di 'una nuova cultura politica'" (Giorgi, p. 33). Tutti questi tratti si ritrovano nella attività culturale e nella vita politica di Lelio Basso e sono messi a durissima prova nelle moltissime difficoltà che Basso incontrò.





La nuova cultura politica alla cui costruzione Basso si dedicò in maniera inflessa non fu, però, innestata unicamente nel solco del pensiero gobettiano, inevitabilmente appena

accennato. Consistette soprattutto nella riflessione sul marxismo, in buona parte riletto con gli occhiali eterodossi di Rosa Luxemburg, certamente la teorica marxista da lui preferita,



con l'obiettivo di trovarvi o di pervenire ad una "scienza della rivoluzione". Il riferimento bibliografico è, ovviamente, alla sua curatela e alla lunga introduzione a *Gli scritti politici di Rosa Luxemburg* (Roma, Editori Riuniti 1967, tradotti in varie lingue). Faccio un salto temporale, proprio per seguire la riflessione concettuale poiché Basso, in uno scambio con Bobbio, "che si ripeterà nel tempo in una rispettosa e amichevole distanza di idee" (Monina, p. 194), avrebbe poi dovuto confrontarsi con l'interrogativo posto nel 1975 dal filosofo torinese, in primis, ai comunisti, ma anche a tutti coloro che si dichiaravano marxisti, sull'esistenza di una teoria marxista dello Stato. Nonostante numerose e, rilette oggi, imbarazzanti capriole dell'intelligentsia comunista italiana che, narcisisticamente, si esibì sul tema, non venne nessuna risposta. Però, neppure il marxismo di Basso, incentrato com'era su trasformazioni sociali, fu in grado di dare

una risposta alla domanda di Bobbio. Anzi, scrivendo che "quel che deve interessare il marxista è perciò lo svolgimento del processo [rivoluzionario] e il fatto che in esso si affermino valori e istituti a connotazione socialista" (corrispondenza privata, maggio-giugno 1978, citata da Monina, p. 415), Basso evadeva alla grande l'interrogativo. Enfaticamente, potrei aggiungere che la risposta l'ha data la storia dei regimi comunisti con il loro tonfo.

Il mio secondo "incontro" con Basso avvenne in occasione del mio debutto quale elettore della Repubblica italiana nel 1963. Telefonai alla Federazione del Partito Socialista Italiano di Torino (Corso Valdocco) per sapere quali erano i candidati "vicini" a Antonio Giolitti e quali i "bassiani" ai quali avrei voluto dare i miei voti di preferenza. Mi fu risposto che non c'erano correnti nel PSI. Ricordo questo avvenimento poiché ripetutamente Monina sottolinea quanto difficile era

la vita politica dei sostenitori di Basso dentro il partito, soprattutto, ovviamente, in vista di quelle elezioni che avrebbero aperto la strada al centro-sinistra "organico" il cui primo governo vide la partecipazione di Antonio Giolitti come ministro del Bilancio.

Il terzo incontro avvenne una decina d'anni dopo. Purtroppo, non ne ricordo appieno i particolari. Dopo i sanguinosi colpi di Stato dei militari in America latina (nell'ordine, Brasile, Uruguay e Cile), Basso aveva dato vita al Tribunale Russell proprio per giudicare, che, in sostanza, significava gettare maggiore luce informativa sulle organizzazioni militari di quei paesi e soprattutto sui crimini commessi e, ovviamente, impuniti dei governi militari. Immediatamente dopo il golpe cileno avevo pubblicato, grazie ai buoni uffici di Giorgio Galli, sulla rivista "Critica Sociale" diretta da Giuseppe Faravelli, due non brevi articoli sul Cile: Militarismo e imperialismo

contro Unidad Popular. Inoltre, insegnavo Storia e istituzioni dell'America latina all'Università di Firenze. Qualcuno deve avere suggerito il mio nome a Basso fatto sta che mi venne chiesto di scrivere un testo sul ruolo politico dei militari brasiliani, quasi un *position paper*, direbbero gli americani, sullo stato delle conoscenze in materia. So che il testo fu pubblicato in qualche forma (mi rammarico di non averne copia) dal Tribunale Russell e che ne fu fatta un'ampia diffusione. In parte lo ripresi per pubblicarlo, con l'autorizzazione del Tribunale, sulla rivista "il Mulino" nel 1974.

Il Tribunale Russell, la cui attività iniziò per giudicare i crimini di guerra degli USA in Vietnam, costituì una delle innumerevoli attività internazionali di Lelio Basso negli anni sessanta e settanta. Monina ne dà un'accurata descrizione dalla quale emergono due elementi degni di nota: primo, l'enorme ampiezza dei contatti di Basso con

dirigenti politici e studiosi di sinistra in Europa e in America latina, ma anche la loro disorganizzazione e disomogeneità; secondo, l'apprezzamento e la stima, testimoniata anche dalla miriade di inviti ricevuti, di cui godeva Basso la cui autorità, direi molto più intellettuale che politica, era unanimemente riconosciuta. Non posso trattenermi dall'aggiungere che nessuna di queste attività e nessuno di questi riconoscimenti avevano ricadute positive nella situazione politica italiana.

Al contrario, è la sua incisiva e appassionata attività all'Assemblea Costituente a rimanere uno dei lasciti più importanti, più apprezzati, più duraturi. Giorgi intitola il capitolo sul tema "La fantasia giuridica del costituente". C'è molto di più, direi "La passione politica del democratico". Basso fu, unitamente a Fanfani, l'autore di quello che è, a parere di molti (e, per quel che conta, anche mio), l'autore dell'articolo

3, spesso sbrigativamente definito l'articolo sull'eguaglianza. In quell'articolo c'è molto di più della statuizione dell'eguaglianza di fronte alla legge e del rifiuto delle discriminazioni di qualsiasi tipo e delle loro "giustificazioni". Vi si trovano limpidamente indicate le culture politiche, liberale, cattolico-democratica, social comunista, ai cui principi e alla cui volontà di collaborazione reciproca siamo debitori della Costituzione e, soprattutto, c'è una innovativa e potente concezione, non dello Stato, ma della convivenza organizzata sotto forma di Repubblica. Sono gli italiani, siamo noi la Repubblica che deve "rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale ... che impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del paese". Basso fu giustamente orgoglioso del suo contributo alla stesura di questo articolo. Intervenendo in Assemblea



Costituente, ebbe modo di argomentare (come opportunamente riportato da Giorgi, p. 176) che "la democrazia si difende [...] non cercando di impedire o di ostacolare l'attività dei poteri dello Stato, ma, al contrario, facendo partecipare tutti i cittadini alla vita dello Stato [...]. Solo se noi otterremo che tutti siano effettivamente messi in condizione di partecipare alla gestione economica e sociale della vita collettiva, noi realizzeremo veramente una democrazia".

L'altro suo importantissimo contributo fu data alla scrittura dell'art. 49, quello noto in maniera un po' riduttiva e persino fuorviante come l'articolo sui

partiti. In verità, l'articolo riguarda il "diritto dei cittadini ad associarsi liberamente in partiti". Per Basso i partiti sono "la più alta espressione della democrazia, perché consentono a milioni di cittadini di diventare ogni giorno partecipi della gestione politica del Paese" (Giorgi, p. 202). Molto giustamente Giorgi nota il nesso tra l'articolo 49, l'articolo 1 e l'articolo 3 e più avanti riporta uno scritto nel quale Basso sostiene che "la classe si dà un'organizzazione politica: questa è il partito". Nello stesso periodo, Palmiro Togliatti affermava "i partiti sono la democrazia che si organizza". Neppure vent'anni dopo Bobbio si interrogava se i partiti fos-

sero ancora un tramite fra cittadini e potere politico oppure non si fossero trasformati in un diaframma. Quanto alla pratica, Basso uomo di partito ebbe enormi traversie. “Fermamente contrario all’ipotesi di scissione” (Monina, p. 199), se ne andò dal PSI nel gennaio 1964; convinto dell’importanza della disciplina di partito, terminò la sua esperienza politica come “indipendente anche nel gruppo [della Sinistra] indipendente” (Monina, p. 325). Fu talmente indipendente da votare il 6 agosto 1976 contro il primo governo Andreotti della solidarietà nazionale, quello sostenuto dall’esterno dai comunisti che lo avevano debitamente riletto nelle

elezioni del 20 giugno. Un anno dopo avrebbe poi anche contraddetto frontalmente la politica di Enrico Berlinguer affermando che “le parole d’ordine del ‘compromesso storico’ e dell’‘austerità’ non sono certo ‘adatte a suscitare entusiasmo e a convincere la gioventù d’oggi’” (Monina, p. 402).

Dal novembre 1983 al 1 febbraio 1985, fui tra i componenti della Commissione Bicamerale per le Riforme Istituzionali presieduta dall’on. Aldo Bozzi (PLI). Mi preparai leggendo una pluralità di testi di interpretazione e di valutazione della Costituzione. Oltre a quelli, fondamentali di Piero Calamandrei e di Costantino Mortati, lessi il

libro di Basso, *Il Principe senza scettro. Democrazia e sovranità popolare nella Costituzione e nella realtà italiana* (Milano, Feltrinelli, 1958). Sono in grado di misurare le distanze fra la visione complessiva di Basso e le riforme, fra le quali quella della legge elettorale proporzionale che Basso aveva strenuamente difeso nel 1953 contro la legge “truffa”, che proposi in quella sede. Proprio per difendere la visione complessiva di una democrazia parlamentare fondata sui partiti ritenni che bisognasse ridefinire i rapporti “elettori-partiti-Parlamento-governo” con l’obiettivo di *Restituire lo scettro al principe* (il titolo del mio libro pubbli-



cato da Laterza nel 1985), con la p minuscola poiché in quegli anni, ma ancora adesso, c’è qualcuno che, contro la lettera e lo spirito della Costituzione italiana, che non evidentemente conosce abbastanza, definisce Principe il capo del governo. Proseguendo le mie riflessioni decisi di approfondire l’attività di Basso Costituente con un articolo pubblicato nel 1987 in “Quaderni Costituzionali”. Nel frattempo, per uno degli strani casi della vita, Giuseppe Branca mi commissionò il commento all’art. 49 per il monumentale Commentario alla Costituzione da lui diretto.

Qui, il mio incrocio con Basso è ancora più tortuoso, ma davvero curioso. Nel 1971, alla scadenza del suo mandato alla Corte Costituzionale, di cui era diventato Presidente, Branca doveva essere sostituito da un giudice di area socialista la cui designazione spettava al PSI. Non sta a me giudicare con quanta convinzione i so-

cialisti designarono Basso. È molto probabile che non si siano accertati del gradimento degli altri partiti, in particolare della DC, nella quale Andreotti esercitò un intollerabile veto che portò, dopo tre votazioni, alla inevitabile rinuncia di Basso. Pochi mesi dopo Basso fu candidato “come indipendente nelle liste unitarie social comuniste [meglio PSIUP-PCI] per il collegio senatoriale di Milano” (Monina, p. 324 congiuntamente dallo PSIUP e dal PCI a Milano. Ebbe il “pieno sostegno della Casa della Cultura” (Monina, p. 325) alle cui attività aveva molto frequentemente collaborato fin dagli inizi nel 1946. Vinse e entrò nel Gruppo della Sinistra Indipendente del Senato dove nel mandato successivo avrebbe trovato Anderlini e nel quale sarei entrato anch’io nel 1983. Curiosamente, ero stato eletto (e verrò riletto) nel collegio di Portomaggiore-Ferrara quello rappresentato per due legislature proprio da Giuseppe Branca. Direi



che almeno questo piccolo cerchio si era così chiuso.

Dieci anni dopo la morte di Basso se ne tenne una commemorazione in Senato. Avevo appena curato la raccolta dei *Discorsi parlamentari* di Lelio Basso (Senato 1988), compito affidatomi da Fanfani e confermato da Spadolini e, naturalmente, andai alla commemorazione. Seduto in prima fila, ma molto decentrato, vicino a me rimaneva un posto libero, presto occupato da un uomo alto, elegante, con una camicia bianca appena indossata. Era Bettino Craxi il quale, come se ci vedessimo tutti i giorni (dubito si ricordasse che ci eravamo incontrati dieci anni prima in occasione dell'elaborazione del programma della Alternativa socialista), mi confidò, da un lato, senza mezze parole di non apprezzare l'oratore del momento, dall'altro, con un leggero sentimento di nostalgia di avere conosciuto Basso nello studio d'avvocato di suo padre

e di essere diventato socialista anche in seguito a quell'incontro.

In conclusione, potrei limitarmi, quasi d'ufficio, a sottolineare la complessità della personalità e della vita politica di Basso, ma credo sia giusto mettere in rilievo anche tre suoi punti deboli: primo, l'atteggiamento nei confronti dell'URSS e della sua involuzione, mai criticata a fondo tanto che dovette persino difendersi dai suoi critici dopo l'invasione della Cecoslovacchia, scrivendo "non ho niente di comune con i nostalgici dello stalinismo" (Monina, p. 290) e non può esserci dubbio che lo stalinismo era quanto di più distante ci fosse dalla sua concezione del comunismo plasmata dal pensiero e dagli scritti di Rosa Luxemburg; secondo, per l'appunto, il contrasto/contraddizione fra il voler essere "fedele allo spirito di Marx" offrendo attraverso la rivista "Problemi del socialismo" "una base ideologica" per aiutare il



comunismo occidentale "a liberarsi dagli schemi ortodossi del marxismo-leninismo" (Monina, p. 406) e i residui di quell'ortodossia dai quali lui stesso fu talvolta influenzato; terzo, il suo meno che limpido atteggiamento nei confronti dello Stato d'Israele che spingono Monina, quasi del tutto alieno dal criticare affermazioni e comportamenti di Basso, a scrivere che, in particolare nel 1974, Basso inasprì i toni della sua denuncia di Israele "adombrando scivolosi paralleli tra la persecuzione subita dagli ebrei e quella da loro inflitta ai palestinesi oppure tra Israele e il regime di apartheid sudafricano" (Monina, p. 372).

L'epigrafe più veritiera e più limpida ad una vita ben vissuta la scrisse lui stesso in una lettera alla moglie nel gennaio 1975: "Ho sbagliato molte cose nella vita, ma credo di poter dire che ho sempre agito secondo le mie convinzioni e che non mi sono mai venduto per ambizione di succes-

so, di potere, di denaro: Mi piacerebbe se di me rimanesse solo questo ricordo" (Monina, p. 389). Rimane, ovviamente, molto di più: una mole di scritti di grande valore, una Fondazione (con la quale ho variamente, ma non intensamente, collaborato), questa bella biografia in due volumi e, soprattutto, l'esemplarità di una vita fatta di battaglie, ma anche di sconfitte dalle quali ricominciare.

## PATERSON. UN FILM A BASSA VOCE, PER IMPARARE AD ASCOLTARE

136 Emanuela Mancino ●

### **Poesia d'amore**

*Abbiamo molti fiammiferi in casa nostra.  
Li teniamo a portata di mano, sempre  
Attualmente la nostra marca preferita  
è Ohio Blue Tip  
Anche se una volta preferivamo la marca Diamond  
Questo era prima che scopriremmo  
I fiammiferi Ohio Blue Tip  
Sono confezionati benissimo  
Piccole scatole resistenti  
Con lettere blu scuro e blu chiaro bordate di bianco  
Con le parole scritte  
A forma di megafono  
Come per dire ancora più forte al mondo  
"Ecco il più bel fiammifero del mondo  
Il suo stelo di tre centimetri e mezzo in legno di pino  
Sormontato da una testa granulosa viola scuro  
Così sobrio e furioso e caparbiamente pronto  
A esplodere in fiamme  
Per accendere, magari, la sigaretta della donna  
che  
ami  
Per la prima volta  
E che dopo non sarà mai più davvero lo stesso  
Tutto questo noi vi daremo  
Questo è ciò che tu hai dato a me  
Io divento la sigaretta e tu il fiammifero,  
O io il fiammifero e tu la sigaretta,  
Risplendente di baci che si stemperano  
nel cielo*

*Poesia di R. Padgett, scritta per  
Paterson, J. Jarmush, Usa, 2016.*



È raro e inattuale l'ultimo film di Jarmush, *Paterson*.

Raro perché si dichiara da subito lontano dal dire, dal mostrare, dall'apparire. Un film che ha per protagonista un uomo che si chiama come la stessa città in cui vive e lavora non porterà lo spettatore molto lontano. Non accadranno molte cose.

Siamo abituati all'azione, allo spostamento, alla velocità, a ciò che accade e scompiglia situazioni di partenza, sicurezze, trame.

Qui si parte da Paterson e si rimane a Paterson. Sia come città, sia come protagonista.

Ma il film è inattuale anche perché sussurrato, discreto e silenzioso. Ripone il proprio nucleo in ciò che vi è di più distante dall'ideale vitale e vincente dell'utile e della potenza.

La sua direzione estetica non ripone il nucleo della vita di cui parla o a cui al-

lude in un aldilà di senso o in un ideale assoluto: con una inconsueta sensibilità che educa a percepire e a stare nelle cose, l'universo di Paterson porta lo spettatore a cogliere e valorizzare caratteristiche che, come la sobrietà, la gentilezza, la mitezza non hanno bisogno di grandi dichiarazioni o di lirismi cinematografici o poetici per dirsi, ma si contrappongono con ancor più intensità a ciò che è alienante, omologante, volgare, pericoloso, banale, indifferenze e violento.

È la semplicità a proporre il baluardo più delicato ed emancipativo come forma di resistenza a ciò che rimane banale perché privo di senso.

Paterson ce lo mostra senza la pretesa di insegnare nulla, ma con tutto il garbo gentile di chi ci ospita per un po' nel proprio mondo, nella città che porta il proprio nome, nella vita che si assomiglia, nella routine che non ha bisogno di scardinare il quotidiano per

rivelarne la meraviglia.

Paterson è un conducente di autobus. Ogni mattina al risveglio compie gesti amorvoli verso la moglie, per non svegliarla del tutto, ma per non lasciare che alcuno dei loro giorni abbia inizio senza un saluto condiviso. Ogni mattina prende i propri vestiti, riposti pronti e ordinati la sera prima accanto al letto, si prepara, prende la valigetta del pranzo, in cui la moglie ogni giorno apparcchia una carezza fatta di cibo, di un messaggio, di una fotografia, e va al lavoro. Esce di casa, da una casa che ci è subito accogliente e familiare, allestita dalla giovane signora Paterson e percorsa dagli ironici itinerari di un cane volitivo e metodico.

Il percorso fino alla stazione degli autobus è cadenzato dalla tranquillità di ciò che non varia. Presto anche quel tragitto sembra assomigliare a qualcosa che conosciamo. Lo percorriamo con lui all'andata, così come al ritorno.

I rituali quotidiani ci fanno incontrare un collega che si sfoga, che racconta guai e preoccupazioni. Fino a lasciare il deposito per entrare in città.

Dimentichiamo che un contesto urbano è un assordante tutt'uno di voci ed entriamo piano nell'ascolto di Paterson, moltiplicato in frammenti, prismi di un tempo che solo se impara ad essere sempre uguale può accogliere lucentezze minute.

Paterson non deve voltarsi, non ha bisogno di girarsi. Eppure quel sorriso appena accennato, quella leggera incurvatura delle labbra concede la più amorevole attenzione ad ogni forma di universo intorno, riverberandosi nei dialoghi che divengono, quando si presta loro interesse, da quotidiani, poetici o ironici, dolcissimi o comici.

Lo sguardo di Paterson si comporta con semplicità. E così lui scrive e descrive quel che vede e sente.

Senza metrica, attraverso angoli estetici che trovano la poesia dell'essere dell'immagine, non del suo stare sullo schermo o sulla pagina. Il suo taccuino sempre accanto, il suo gesto umile di trascrizione del suo mondo, fatto di piccoli mondi, racchiude attimi. Preziosi attimi.

Non ci sono rime nelle sue poesie: nelle parole scritte appaiono oggetti, gesti, parole che si svegliano come in un letto che sembra quasi troppo piccolo per due, ma che ci restituisce con ancora più intensità una completezza che si fa presente, che è misura di mattino, di risveglio, di un'unione a cui non serve nulla di più.

Così tra le parole. Non serve nulla di più.

Così tra le immagini. Non serve nulla di più.

C'è già la vita ad offrire ricorsività e concordanze: non serve il baciarsi delle rime. Ci sono gemelli che

fanno da punteggiatura alle pagine dei giorni, conversazioni resilienti, momenti dettagliati, il nome stesso di un poeta considerato maestro, padre, patria: William Carlos William. Il chiasmo speculare di un nome, la coincidenza tra il topos geografico e l'anagrafica di un uomo mite sono il ritmo di un jazz che si richiama nel bar della birra della sera, in quel luogo che fa da seconda dimora, da dimora di ombra, per un conducente di autobus che vive con una donna colma di luce, di albe di nuovi interessi e avventure.

Ogni sorgere di Laura è un poema che Paterson asseconda e favorisce: la moglie, che ha lo stesso nome della donna amata da Petrarca, altro maestro per Paterson, vuole imparare a suonare la chitarra, una chitarra bianca e nera, come tutto ciò di cui la ragazza si e li circonda. Lui la aiuterà, la appoggerà come in ogni sua impresa, sorriderà con un sostegno



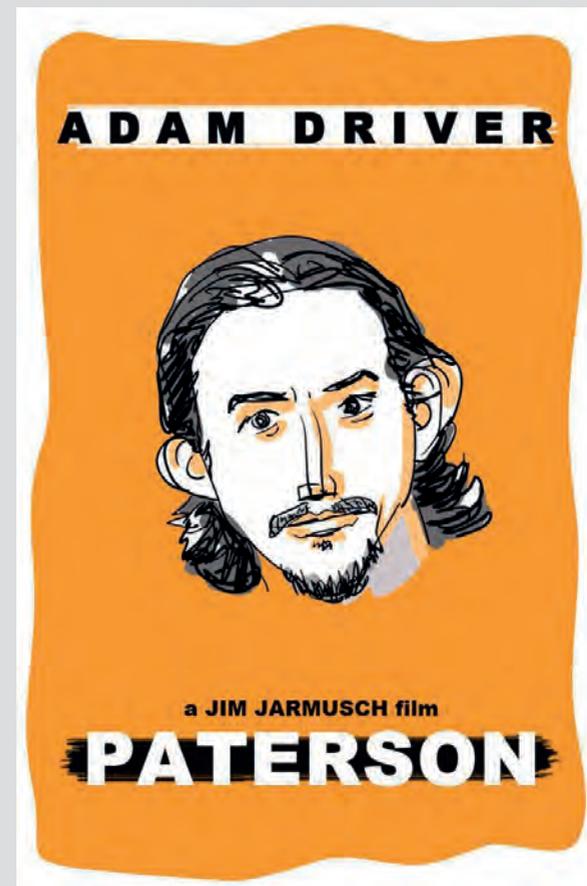
prezioso, inattuale sempre, che reca tutta l'amorevolezza in quel suo agire silente che ne fa un uomo mite e mansueto.

Mitezza e mansuetudine sono le note più rare, sorprendenti e normali di un uomo che non sa trattenere, che non salva i propri scritti, che non si adira con quel cane che sempre più e con veemenza noi impariamo a disprezzare mentre lui, lui gli comunica solo la propria antipatia.

Eppure quel cane ha dilaniato il prodotto dei suoi sguardi sui giorni, ha divorato la carta che aveva accolto il quotidiano rendendolo prezioso nelle parole.

Paterson continua ad essere fedele alla struttura narrativa del film: nessuno stravolgimento, ma una trama che si appoggia sulla ripetizione e sulla variazione che solo si origina dall'uguale.

Da dove nasce questa mitezza, come è possibile tale mansuetudine?





Il film ci offre il ripetersi di una atmosfera intimistica, quasi eterea quanto è normale, libera, spontanea e lo fa mettendo a fuoco, attraverso il tratto della generalità, dell'ordinario, l'unicità intrinseca dell'essere umano con le sue manie, le sue speranze, le credenze, i progetti, i limiti, il silenzio, le mono o le bicromie.

In tale atmosfera si muove e vive Paterson che non chiede un ruolo di preminenza, che rinuncia ad essere il personaggio principale, per dare spazio al protagonista di ogni dimora, ovvero quell'amore puro, colloquiale, quotidiano che lega ciascuno a chi o a ciò che si ama.

La dimora che si crea è uno spazio di intimità. E l'intimità è intimità con qualcuno. Si tratta di un raccoglimento che ha il doppio volto della solitudine e dell'accoglienza. Quella casa non è solo uno spazio familiare. È il luogo in cui due individualità passano ogni giorno e in

modo sempre uguale ma variato, rinnovato, da un per-sé di separazione ad un incontro di donazione. Ogni giorno marito e moglie si aprono la porta a vicenda. Entrambi si incontrano a partire dall'assenza dell'altro.

E quella casa non sembra mai fondare un possesso.

Paterson sembra quasi ospite, quando si avvicina a casa o quando ne esce. Lo vediamo anche attraverso la manomissione del suo essere padrone di casa operata dal cane, che lo boicotta proprio in quei gesti sempre uguali tesi al mantenimento di un mondo semplice.

Ma dentro casa noi vediamo accadere quello che Laura e Paterson producono e che non è dicibile, se non con un silenzioso poema di immagini. Neanche le parole saprebbero. Ma un film può.

Paterson non esce ogni giorno di casa. Paterson

non torna ogni giorno a casa.

Paterson non ha una casa.

Paterson ogni giorno fa casa.

E Laura, ogni giorno, la ricama di rime.

Rime in bianco e nero che arredano il tempo.

Rime che fanno di ogni ripetersi di motivi un evento che accoglie, che dice che tutto il loro tempo può ripetersi. Proprio per il suo carattere o la sua caratteristica di incontro di colori, proprio per quella struttura che dà ordine al tempo e, come una rima, fa aspettare la grazia. Fa di ogni ripetersi uno spazio che ospita.

Laura lo arreda e lo appa-recchia ogni giorno e fa del loro tempo insieme una promessa.

Ed entrambi scrivono ogni giorno il loro incontrarsi e stare insieme.

Laura è quel retromondo che prolunga il mondo interrompendo l'identico mediante il suo ossessivo ma divertente bianco e nero.

Paterson è un uomo la cui virilità si è confrontata con la sua fine, con il suo bordo di silenzio, attraverso la parola, maestra di una forma di alterità per eccellenza, di un mistero che sfugge ad ogni tentativo di presa di coscienza intenzionale.

Paterson attraversa il giorno portando il proprio sguardo in giro su un autobus urbano, ma avrebbe potuto essere un impiegato, un informatico, un bancario. L'itineranza a servizio dell'incontro, dello spostamento e dell'ascolto sono il mezzo cinematografico più efficace per una scrittura che ci regala un film coerente ad ogni proprio atto, ma la forza di Paterson è proprio nel suo compiere ogni giorno uno scacco, ancora più inattuale, di tutti i gesti comunemente virili, quali l'afferrare, il possedere, il conoscere.



Paterson si sveglia ogni mattina abbracciato a quella “trascendenza temporale di un presente verso il mistero dell’avvenire” che è Laura. Levinas ci direbbe che Laura accade come evento femminile del mistero, come irruzione – per Jarmush visivamente in bianco-nero – dell’avvenire nella continuità poetica del presente.

Ma perché, tornando alla domanda che ci sta spingendo, e come nasce questa mitezza, questa mansuetudine? E perché e come nasce in noi la piacevolezza, tutta contemplativa e poetica, di partecipare ad uno svolgersi tanto intimo e rasserenante di una trama in cui sembra non accadere molto?

È difficile comprendere la mitezza di Paterson se non si entra nel suo mondo di scrittura.

La sua scrittura è dentro la casa e possiede una qualità fondamentale, che è quella di consegnarsi, di

divenire immediatamente (anche senza il medium di un taccuino) ospitalità. Scrivere poesie, per lui, è dono detto a voce, è consegna, consegna di sé, abbandono di ciò che non è mai stato, in fondo, una proprietà, ma è nato come tracciatura.

Scrivere, per Paterson, è fare spazio, fare dimora, ritirarsi (lui scrive in un angolo, nel sottoscala), essere quasi scomparsa fino a sparire su pagine divorate da un cane (che sin dall’inizio avevamo capito essere uno dei personaggi principali, quasi un caso, un fato apparentemente cieco, apparentemente non intenzionale).

Non si tratta di una rinuncia.

Si tratta di un’esperienza temprata dal deserto della pagina e dell’ascolto di sé e dell’altro: e nel “*deserto si diventa altro: si diventa colui che conosce il peso del cielo e la sete della terra, che ha imparato a fare*

*i conti con la propria solitudine. Lunghi dall’escluderci, il deserto ci avvolge. Diventiamo immensità di sabbia, così come scrivendo siamo il libro*”

Se i miti riceveranno il regno dei cieli non è per arrendevolezza o passività.

Paterson, mite, ha imparato una delle forme più profonde di sovversione. Una delle più difficili, in un apprendistato duale, fatto dal legame che si crea tra il saper non prendere e non trattenere e saper aprire le mani. È con questo gesto che le mani possono sempre ricevere.

Questo lo si impara con la scrittura e con l’amore.

*“A scrivere si fa così: si dorme un pochino si resta in attesa con mani perfette vuote”*

ci insegna Mariangela Gualtieri.

E la sovversione di un tempo sempre uguale, di un



destino che può essere avverso, la ribellione verso la paura di ciò che finisce e del dolore dell’altro e proprio, è movimento che Paterson impara scrivendo, abitando nel suo quaderno quella vera forma della scrittura che è muoversi sulla pagina cercando i punti dove tracciare le fondamenta di casa.

L’inattualità di un uomo mite, di un film mite, ci conduce verso la visione e l’esperienza di una virtù laica quanto religiosa, che riporta la mansuetudine ad un valore tutto terreno.

Non si tratta di una docilità remissiva, né di una pazienza appesantita da una manifesta bontà.

Educarsi ad avvicinarsi alla mano dell’altro è il primario significato di questa parola desueta.

La mansuetudine è la caratteristica che si associa più sovente a chi ha spirito benigno, a chi è umile, a chi sa ricevere anche

ingiurie senza reagire aggressivamente. È un aggettivo usato spesso per gli animali quando risultano inoffensivi.

Ma cosa educa ad avvicinarsi alla mano dell’altro? Cosa insegna a non reagire con violenza anche di fronte ad offese o aggressioni? La mansuetudine è capacità di osservazione e di sguardo, ma ancora prima e più profondamente, più radicalmente originata in un corpo senziente, la mansuetudine è capacità di ascolto.

Le pecore sono mansuete quando, ascoltando la voce del pastore la scelgono, la sanno distinguere dalle altre e la seguono.

Paterson ci mostra da dove nasce la piacevolezza del nostro sguardo mite e mansueto nel film, lo fa incarnando la capacità di ascoltare la voce, anche la più semplice, dell’altro, imparandone il linguaggio.

E la piacevolezza diventa

amore quando, imparata la lingua dell’altro, la si sa continuare.

Lo facciamo noi quando la lingua di Paterson porta il quotidiano su uno schermo dove ci permettiamo di sognare.

Lo fa chi ama quando prende i sogni dell’altro e ne fa un possibile avvenire.

A volte basta un cenno, quasi un vocalizzo in una lingua lontana, un “Ah ah” detto da chi sembra solo straniero, ma sa arrivare a farsi sentire perché lascia tra le mani perfette e vuote il dono più bello per chi cerchi nelle lettere le proprie più semplici promesse di tempo.

Basta un quaderno.

E tutto un film che era iniziato descrivendo cerini sembra accendersi ancora di più.

Ma con calma.

E con un sorriso irresistibile.

## MOBILITÀ SOSTENIBILE

144

Gennaro Aprea ●

La **circolazione veicolare terrestre è una delle più importanti sorgenti di inquinamento ambientale**. Essa pesa dal 25 al 60% delle emissioni di gas e particolati<sup>(1)</sup>. Queste variazioni dipendono dal fatto che ciascuna delle sostanze emesse in contemporanea dai veicoli ha un peso minore o maggiore di altre sul totale dell'inquinamento a seconda delle situazioni: esso è particolarmente alto nei centri abitati.

L'origine di questi inquinanti deriva dalla combustione dei carburanti nei motori dei veicoli di ogni genere che circolano nel mondo intero. Tutti noi sappiamo che si tratta principalmente della benzina, del gasolio, gas metano e GPL, cioè i distillati del petrolio grezzo e del gas naturale.

**Gli inquinanti delle emissioni veicolari si dividono**

**in due gruppi principali**, quelli che creano l'effetto serra, cioè il riscaldamento dell'atmosfera e quindi delle variazioni del clima, e quelli che producono particelle solide che respiriamo con importanti impatti negativi sulla nostra salute.

**I principali produttori di gas serra** della circolazione dei veicoli sono il *CO2* (l'anidride carbonica), gli *NO* (il monossido e biossido di azoto) e lo stesso *metano* (CH<sub>4</sub>).

**I principali produttori di inquinanti dannosi per la salute** (umana, della flora e fauna) sono i *particolati*, il *CO* (monossido di carbonio) e gli *ossidi di zolfo*.

E' utile sottolineare che i motori diesel a parità di potenza del motore producono una minore quantità di *CO2* ed una notevole quantità di particolati es-

sendo il gasolio un carburante più "pesante" della benzina, metano e GPL. Recentemente sono stati resi obbligatori speciali filtri che risolvono in parte questo problema. Comunque è pressoché impossibile annullare completamente i particolati.

I motori che utilizzano benzina, GPL e metano hanno al contrario emissioni più alte di *CO2* ma meno particolati, fra i quali il GPL ed il metano hanno nell'ordine le minori percentuali rispetto alla benzina.

### La soluzione

Nonostante alcune prese di posizione di pochi studiosi dei problemi derivanti dalla prima rivoluzione industriale (soprattutto riguardo al carbone), solo a partire dalla fine degli anni 60 del secolo scorso (Club di Roma), con l'impressionante aumento

della popolazione mondiale, numerosi scienziati, movimenti ambientalisti e alcuni paesi particolarmente attenti al problema, si sono resi conto dei pericoli per il pianeta derivanti da queste emissioni e hanno deciso - troppo lentamente - a partire dagli anni 90, di rallentare questo continuo e crescente deterioramento della salute del pianeta con azioni utili per limitare e diminuire questo andamento, fino ad azzerare ogni emissione nociva nel medio-lungo termine. (es. recenti accordi di Parigi dic. 2015 e di Marrakech nov. 2016).

Per quanto riguarda il **traffico veicolare è stato finora accertato che le sue emissioni potranno essere completamente annullate se i motori saranno elettrici**.

La *CO2*, come tutti i cittadini dei paesi più sviluppati ben sanno, può essere

assorbita e trasformata in ossigeno grazie alla "funzione clorofilliana" della flora. Boschi e foreste distrutti dall'aumento dell'edificazione a causa del grande incremento della popolazione, delle produzioni industriali ed agricole estensive e la progressiva acidificazione degli oceani (che ha diminuito la loro capacità di assorbimento della *CO2*), ecc., hanno così partecipato pesantemente all'aumento dei gas serra, quindi a quello delle temperature terrestri.

### Lo sviluppo dei veicoli con motori elettrici

Solo da pochi anni a questa parte abbiamo assistito all'apparizione di veicoli di questo tipo sulle strade di tutto il mondo; tuttavia le percentuali attuali dei parchi veicolari dei vari paesi sono ancora lontane da provocare signi-



ficativi miglioramenti nelle emissioni di gas serra e velenosi, e di particolati. A questo punto è utile mettere in luce quali sono i tipi di veicoli di cui stiamo parlando e le ragioni che favoriscono o impediscono il loro sviluppo. Essi possono essere classificati come segue:

- **automobili** e piccoli veicoli commerciali
- **autobus** principalmente per il trasporto pubblico urbano
- **grandi veicoli commerciali** e **autobus turistici** per lunghe distanze
- **bici a pedalata assistita** (con piccolo motore elettrico) principalmente per la città, brevi tragitti periferici o medie distanze
- **scooter e moto** elettrici per brevi o lunghe distanze

#### Le automobili

Mentre la maggior parte dei primi 3 tipi di veicoli più gli scooter e le moto mossi da motori diesel, benzina,

GPL e metano hanno a disposizione una rete consolidata di installazioni pubbliche o private cittadine ed extraurbane per il rifornimento dei carburanti, queste strutture sono invece tuttora carenti per tutti i veicoli elettrici. Questa situazione provoca una interconnessione che non favorisce lo sviluppo delle vendite dei veicoli, soprattutto le automobili private; viceversa se manca una rete adeguata di punti di ricarica, i potenziali acquirenti non sono spinti all'acquisto. Inoltre il costo iniziale del veicolo è più alto rispetto alle auto con motori tradizionali. Ciò è dovuto soprattutto all'alto prezzo delle batterie e alla loro breve durata, con lenti tempi di ricarica e limitata autonomia; comunque i prezzi delle batterie sono in via di rapida diminuzione mentre gli altri inconvenienti in via di completa soluzione grazie al veloce sviluppo delle tecnologie.



E' per queste ragioni che gli incrementi iniziali delle vendite di automobili con motore elettrico è stato quello delle cosiddette ibride.

Tuttavia la tendenza al full electric mostra un rapido aumento rispetto alle prime

#### Qualche cifra<sup>2</sup>:

- **Mondo:** 3 trimestri 2016 **vendita** di automobili elettriche (BEV + PHEV)<sup>3</sup>: 518.000 unità; stima intero anno: **800.000** unità (+ 40% rispetto al 2015)
- maggior mercato mondiale, **Cina:** vendite 3 trimestri 2016: **225.000** (+ 118.000 verso 3 trimestri 2015)
- **USA** 3 trimestri **109.000** (+ 33% verso 2015)
- **Europa** 3 trimestri **51.000** (+ 24% verso 2015), di cui 25% Olanda, 19% Norvegia, Regno Unito 14%, Francia e Germania 12% ciascuno
- **Italia:** solo 1% del mercato europeo, cioè 1 decimo degli altri grandi

mercati europei

- **Modelli:** a livello mondiale **50** di **15** produttori automobilistici. Maggior modello venduto: **Nissan Leaf** (BEV); numerose nuove marche cinesi fra le quali la **BYD**; in **Europa 20 modelli** venduti da **12 produttori**; **Segmenti di livelli** più numerosi: **classe media C** (25.000/30.000 €) e **classe alta** (60.000 € e più). Pochi i modelli delle piccole cilindrata. La maggioranza delle immatricolazioni europee sono state finora le BEV rispetto alle PHEV con una media del 65% per il primo tipo, con un andamento previsto in ulteriore aumento rispetto alle ibride PHEV
- **Parco automobilistico attuale europeo di auto elettriche** (immatricolazioni da inizio ad oggi): **Norvegia 23%**,

**Olanda 9,7%, altri paesi del Nord ciascuno: 2,4%; Italia 0,1%**

Il risultato di questa situazione è condizionato in buona parte dagli incentivi; in secondo luogo dalla situazione delle infrastrutture di ricarica.

#### Le infrastrutture di ricarica

- a fine **2016 nel mondo: 1,45 milioni** con una forte crescita (+ 81%) rispetto alle **800.000** del 2015
- esse sono caratterizzate dalla divisione fra **private** e **pubbliche** (quelle in spazi aperti) che rappresentano finora solo il **13% nel mondo**. Tuttavia il trend è in favore del deciso aumento delle pubbliche
- In **Europa** la percentuale delle pubbliche si è già attestata finora al **37%**
- I **mercati** più attrezzati sono quello **cinese ed il giapponese**

Recenti studi hanno accertato che il **rapporto ideale**

**fra veicoli e punti di ricarica** si dovrebbe attestare intorno ad 1 veicolo per punto di ricarica.

Considerazione finale: un maggiore sviluppo del mercato delle auto elettriche è incentivato dalle **flotte aziendali** e dal **“car sharing”** che hanno propri punti di ricarica e minori percorrenze chilometriche. Anche le prime hanno minori percorrenze durante le giornate lavorative (ma con permessi per gli utenti all'uso privato nei giorni festivi e ricarica privata, come già avviene oggi con le auto tradizionali).

#### **Autobus per trasporto pubblico e affini**

In Italia i parchi di autobus elettrici per il trasporto pubblico con punti di ricarica nei depositi e nei capolinea, potrebbe divenire una realtà nel breve/medio termine quando le batterie (come già detto in continua evoluzione tecnologica e diminuzione dei prezzi) potranno caricare i motori

elettrici in un tempi minimi. In Svizzera esiste già un autobus che fa la spola fra il centro città e l'aeroporto con fermate intermedie, perché ad ogni capolinea e fermate la struttura di ricarica è posta sul tetto del veicolo sul quale si abbassa una piastra che cede l'energia per il motore in pochi secondi alle fermate e in pochi minuti ai capolinea.

Questa soluzione potrebbe in pochi anni (2017-2022) eliminare l'altissimo inquinamento delle città e metropoli a causa delle emissioni di tutti gli autobus attuali (così come quelle dei camion che raccolgono i rifiuti urbani e gli autobus turistici cittadini). Infatti attualmente la quasi totalità è motorizzata da motori gasolio (salvo pochi a gas) che è il carburante con più alto grado inquinamento.

Inoltre le emissioni degli autobus cittadini sono enormemente più elevate rispetto a quelle delle automobili per:

- la potenza dei motori

che hanno una cilindrata da 10.000 a 16.000 cc (media delle auto 1350 cc) che significa alto consumo chilometrico

- le frequenti fermate e gli spunti di ripartenza da esse con elevate accelerazioni che incrementano ulteriormente i consumi.
- i lunghi chilometraggi dei tragitti giornalieri.

A Milano la media di ogni tragitto è di circa 16 km A/R che moltiplicata per il numero medio dei 10 tragitti giornalieri risulta in 160 km/giorno, i cui consumi a loro volta devono essere moltiplicati per 10 (motori autobus 10 volte più potenti di quelli di un'auto) cioè 1600.

In conclusione le emissioni di un autobus sono più di 200 volte quelle di un'automobile che in media compie all'interno della città 7 km/giorno. Gli autobus utilizzati a Milano sono 1378 quindi le emissioni totali di tutti gli autobus valgono quelle di 275.600 auto circolanti all'interno della città.

#### **Bicicletta a pedalata assistita**

Tutti sappiamo che nelle medie e grandi città italiane ancora molti cittadini preferiscono usare l'automobile in tutte le occasioni possibili, anche quando si potrebbe usare la bicicletta. Comunque la tendenza di molte amministrazioni comunali è quella di chiudere i centri storici con sempre maggiori e costose limitazioni per scoraggiare questa tendenza.

La cosa si aggrava se si tratta di cittadini che devono raggiungere il posto di lavoro lontano da casa (4-10 chilometri nelle metropoli, specialmente in città come Roma, Napoli, Genova ed altre, tutte con strade con numerosi saliscendi).

Le soluzioni è l'utilizzo di biciclette a pedalata assistita, cioè biciclette con un piccolo e ormai leggero motore elettrico che risolve molti di questi problemi. Anche i prezzi di questi veicoli sono diventati alla portata di un maggior numero

di persone. E' comunque importante, anzi indispensabile, che nelle città siano disponibili percorsi riservati alle biciclette, cioè le cosiddette **piste ciclabili**. La più importante ragione è la sicurezza dei ciclisti a patto che queste **piste siano tutte a norma**, come purtroppo non è ancora una realtà oggi

Al Nord in molte città queste sono a disposizione dei ciclisti mentre in altre dove non sarebbe difficile costruirle siamo ancora lontani dalla loro realizzazione (non certo nei vicoli dei “Quartieri” di Napoli, per chi li conosce, e a Roma dove invece impazzano gli scooter e le moto non elettriche).

Anche in questo caso sarebbe utile lo sviluppo di questo mezzo di trasporto con le **flotte aziendali** dove sarebbero ovviamente disponibili parcheggi e strutture per la ricarica del motore elettrico.

Ho recentemente seguito un convegno promosso da



Legambiente nell'ambito della mostra **"Fai la cosa giusta"** dove si è trattato a fondo questo argomento nella sua interezza, compreso il finanziamento da parte dai costruttori a privati ed aziende.

Vi sono altre soluzioni molto sostenibili esistenti in Giappone. A Tokio (popolazione 36.000.000 circa), dove milioni di abitanti delle province confinanti si riversano col treno in città ogni giorno, hanno da anni installato fuori delle molte stazioni ferroviarie l'"Electric powered bike sharing" cioè

tettoie fotovoltaiche atte alla ricarica delle biciclette. I lavoratori raggiungono il posto di lavoro nell'enorme quartiere centrale dove le lasciano in numerosi analoghi posteggi.

Un'ultima considerazione riguarda la mancanza di piste ciclabili fuori città collegate a quelle cittadine. Oggi decine di migliaia di persone usano l'automobile, moto e autobus extra-urbani per raggiungere i loro posti di lavoro all'interno della città. Le persone distanti fino a 20-25 km dai centro città potrebbero

usare queste bici invece dei mezzi motorizzati (molti con motori diesel) se vi fossero questi collegamenti. Si potrebbe dire: **Fai fare** (alle Province) **la cosa giusta"** La Germania ha una rete di 40.000 km di piste ciclabili (urbane, extraurbane e naturali) contro i circa 5.000 dell'Italia (che potrebbero aumentare rapidamente). Fra queste i tedeschi hanno costruito una **"ciclostrada"**; la prima, inaugurata alla fine del 2012, collega, a fianco dell'autostrada (sempre molto trafficata) la città di Duisburg a Dortmund, nel pieno della Ruhr. Si chiama "Radschnellweg Ruhr", larga 5 m, a due corsie. La ragione di questa iniziativa è dovuta al fatto che fra le due città (60 km di distanza) vivono circa 2 milioni di abitanti che raggiungono le sedi di lavoro in città ogni giorno nei 2 sensi. Altre ciclostrade sono in costruzione o in programma.

Tutti sono al corrente dei problemi di inquinamento delle numerose grandi me-

tropoli e città in Cina. Ebbero le previsioni di sviluppo delle vendite di biciclette a pedalata assistita nel mondo al 2020 è di 35 milioni di unità dei quali 32 milioni nella sola Cina. Evidentemente questo Stato ha deciso più di altri di purificare drasticamente l'aria degli agglomerati urbani diminuendo al minimo possibile l'uso dei veicoli con motori diesel e a benzina; un deciso passo avanti verso la decarbonizzazione.

Un'ultima considerazione riguarda la disponibilità di energia elettrica per le ricariche. Allo stato attuale non si prevedono difficoltà di approvvigionamento, non solo per la produzione ottenuta dalle esistenti centrali elettriche (possibilmente non a carbone che comunque sono in chiusura o in trasformazione a metano sia in Cina che in USA, India e in tutta Europa), ma anche all'aumento costante della disponibilità di energia elettrica da fonti rinnovabili.

1) particelle microscopiche derivanti dalla combustione di combustibili solidi o liquidi (i famosi PM10 e PM 2,5, cioè di dimensione 1 millesimo di millimetro). L'inquinamento è calcolato in numero di PM per metro cubo cioè parti per milione

2) fonte:gennaio 2017: Politecnico di Milano - Energy Group - 2016 Mobility report

3) BEV = Battery Electric Vehicles; PHEV = Plug-in Hybrid Electric Vehicles





Mariateresa Fumagalli  
Beonio Brocchieri

È professore ordinario all'Università degli Studi di Milano dal 1977 al 2009, è autrice fra l'altro di *Eloisa e Abelardo*, nuova edizione, Laterza 2014; *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, con G. Guidorizzi, Laterza 2012; *Pico della Mirandola*, Laterza 2011; *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyła*, Laterza 2006; *Federico II: Ragione e fortuna*, Laterza 2004; *L'estetica medievale*, il Mulino 2002; *Profilo del pensiero medievale*, Laterza 2002; *Il pensiero politico medievale*, Laterza 2000; *Tre storie gotiche*, il Mulino 2000; *In una aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Mondadori 1992; *Storia della filosofia medievale*, Laterza 1989; *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Laterza 1987; *Le enciclopedie dell'Occidente medievale*, Loescher 1981; *Introduzione a Abelardo*, Laterza 1974.



Elio Franzini

Insegna Estetica all'Università degli Studi di Milano. Allievo di G. Piana e D. Formaggio, seguendo la tradizione della scuola milanese, studia la fenomenologia e l'estetica fenomenologica, con particolare riferimento ai temi dell'arte, del simbolo e dell'immagine dal Settecento a oggi. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Milano, Il Saggiatore, 2008; *Elogio dell'Illuminismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2009; *La rappresentazione dello spazio*, Milano, Mimesis, 2011; *Introduzione all'estetica*, Bologna, Il Mulino, 2012; *Filosofia della crisi*, Milano, Guerini, 2015.



Alessandro Ghisalberti

Già professore ordinario di Filosofia teorica e di Storia della filosofia medievale all'Università Cattolica di Milano, Direttore della "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" (dal 2000 al 2011). Socio della Società filosofica italiana, della Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, è membro del Consiglio direttivo dell'Istituto internazionale di Studi Picensi, dell'Istituto di Studi umanistici F.Petrarca, del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. È membro dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Gli studi pubblicati hanno approfondito le grandi figure del pensiero medioevale: la filosofia dell'alto medioevo; la teologia legata alla mistica affettiva e alla letteratura profetico-visionaria; il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri; le novità dei maestri della grande Scolastica.



Emanuela Mancino

Insegna filosofia dell'educazione all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È direttrice scientifica del Corso di perfezionamento in Scienze, metodi e poetiche della narrazione, che si svolge presso il Centro di Alta Formazione dell'Università di Milano-Bicocca e del Laboratorio di Filosofia e Pedagogia del Cinema, realizzato in collaborazione e presso il MIC, Museo Interattivo del Cinema di Milano. È ideatrice e responsabile del Circolo di scrittura e poesia nell'ambito del progetto Bbtween-Unimib. È membro del collegio docenti della Libera Università dell'Autobiografia di Anghiari e direttrice della Scuola di Pedagogia del Silenzio di Accademia del silenzio, di cui è tra i fondatori. È membro del consiglio culturale della Casa della Cultura di Milano ed è tra i curatori del Corso di Filosofie del cinema (Casa della cultura-Università Vita-Salute, San Raffaele).



Fabio Minazzi

Ordinario di Filosofia della scienza dell'Università degli Studi dell'Insubria è direttore scientifico del Centro Internazionale Insubrico, socio effettivo dell'Accadémie Internationale de Philosophie des Sciences de Bruxelles, direttore della rivista «*Il Protagora*», già Presidente del Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione dell'ateneo insubrico. Oltre ad aver insegnato all'Accademia di architettura di Mendrisio (Svizzera), all'università di Cordoba (Argentina) e a quella di Lecce, è autore di 31 monografie, curatore di 71 di volumi, mentre ha pubblicato più di quattrocento saggi ed articoli in molteplici sedi scientifiche. Molti suoi scritti sono tradotti in diverse lingue. Specialista e divulgatore della tradizione del razionalismo critico europeo (con volumi su Galileo, Kant, Cattaneo, Popper, Preti, Geymonat, etc.) ha dedicato molti studi all'epistemologia quale ermeneutica della conoscenza.



Salvatore Natoli

Si è laureato in Filosofia presso l'Università Cattolica di Milano, dove ha trascorso gli anni nel Collegio Augustinianum. Ha insegnato Logica alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia e Filosofia della Politica alla facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Milano. Attualmente è professore ordinario di filosofia teorica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Milano Bicocca. Tra le opere: *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale* (1986); *Vita buona vita felice: scritti di etica e politica* (1990); *La felicità: saggio di teoria degli affetti* (1994); *La felicità di questa vita* (2000); *Stare al mondo* (2002); *La verità in gioco. Scritti su Foucault* (2005); *Guida alla formazione del carattere* (2006); *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia* (2009); *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore* (2010); *Eros e Philia* (2011); *Sperare oggi* (2012); *Perseveranza* (2014); *Il rischio di fidarsi* (2016).

Fulvio Papi



Filosofo, politico, scrittore e giornalista italiano. È stato direttore del quotidiano del Partito socialista italiano "Avanti!". Studia a Milano, a Stresa sul Lago Maggiore negli anni della seconda guerra mondiale, poi di nuovo all'Università di Milano fino alla laurea nel 1953. Politicamente attivo nella corrente lombardiana del PSI, segue un percorso che lo vedrà varcare le porte del Parlamento ed assumere la vice-direzione dell'*Avanti!*. Nel 1963, sospettando un aumento del tenore affaristico nella politica - così come lui stesso dichiara in un'intervista del 1989 - abbandona bruscamente tutto e si dedica all'insegnamento universitario che lascerà solo nel 2000. È insignito nello stesso anno del titolo di Professore Emerito dall'Università di Pavia e dell'Ambrogino d'oro. Nello stesso anno 2000 fonda inoltre la rivista di filosofia *Oltrecorrente*, che tuttora dirige.

● ALTRI  
ARTICOLI DELLO  
STESSO AUTORE  
VIABORGOGNA3



Gianfranco Pasquino



GIANFRANCO PASQUINO (1942) torinese, laureatosi con Norberto Bobbio in Scienza politica e specializzatosi con Giovanni Sartori in Politica comparata, è Professore Emerito di Scienza Politica nell'Università di Bologna. Tre volte Senatore per la Sinistra Indipendente e per i Progressisti, ha fatto parte della Commissione Bozzi ed è stato fra i promotori dei referendum del 1991 e del 1993. È particolarmente orgoglioso di avere condiviso con Bobbio e Nicola Matteucci la direzione del *Dizionario di Politica* (De Agostini, 2016, 4a ed.). Autore di numerosi volumi i più recenti dei quali sono *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate* (Egea 2015); *La Costituzione in trenta lezioni* (UTET 2015); e *L'Europa in trenta lezioni* (UTET 2017). Dal 2011 fa parte del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana. Dal luglio 2005 è Socio dell'Accademia dei Lincei.

● ALTRI  
ARTICOLI DELLO  
STESSO AUTORE  
VIABORGOGNA3



Carlo Sini



Ha insegnato per oltre trent'anni Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Milano. Accademico dei Lincei, socio dell'Istituto Lombardo di Scienze e lettere e di altre istituzioni internazionali, ha tenuto seminari, corsi di lezioni e conferenze negli Stati Uniti, in Canada e Argentina e in vari paesi europei. È autore di oltre quaranta libri, alcuni dei quali tradotti in varie lingue. L'Editoriale Jaca Book di Milano ha in corso di pubblicazione le sue *Opere* a cura di Florinda Cambria. Sono sinora apparsi *Transito Verità* (2012), *Spinoza e l'archivio del sapere. Il foglio-mondo* (2013), *Il pensiero delle pratiche* (2014).

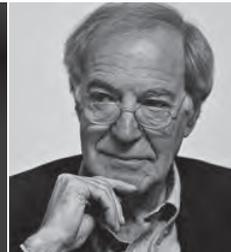
● ALTRI  
ARTICOLI DELLO  
STESSO AUTORE  
VIABORGOGNA3



VAI AL BLOG  
OBLÓ



Salvatore Veca



Si è laureato in Filosofia all'Università degli Studi di Milano con una tesi in filosofia teoretica condotta sotto la guida di Enzo Paci e Ludovico Geymonat. Già professore ordinario di Filosofia politica, è stato Prorettore Vicario all'Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia dal 2005 al 2013. È stato Presidente della Fondazione Feltrinelli di Milano dal 1984 al 2001 e Preside della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pavia dal 1999 al 2005. È Presidente del Comitato generale premi della Fondazione Eugenio Balzan e della Fondazione Campus di Lucca. Fa parte del Comitato di direzione della "Rivista di filosofia" e dello "European Journal of Philosophy".

● ALTRI  
ARTICOLI DELLO  
STESSO AUTORE  
VIABORGOGNA3



Mario Vegetti



È nato a Milano nel 1937. È professore emerito di Storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia. È membro effettivo dell'Istituto Lombardo-Accademia di scienze e lettere. Ha tradotto e commentato opere di Ippocrate e Galeno, e gli scritti biologici di Aristotele. Tra le sue opere più importanti vanno ricordate *Il coltello e lo stilo* (Il Saggiatore, Milano, 19962) *L'etica degli antichi* (Laterza, Roma, 19962), *Quindici lezioni su Platone* (Einaudi, Torino 2003), *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento* (Carocci, Roma 2009). Ha curato la traduzione e il commento della *Repubblica* di Platone in sette volumi (Bibliopolis, Napoli 1998-2007), e della stessa opera presso la BUR (Milano 2007).

● ALTRI  
ARTICOLI DELLO  
STESSO AUTORE  
VIABORGOGNA3

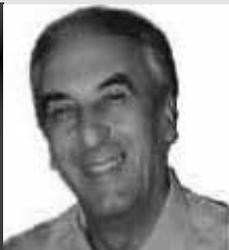


Silvia Vegetti Finzi



Laureata in pedagogia e specializzata in psicologia clinica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, è psicoterapeuta per i problemi dell'infanzia, della famiglia e della scuola. Dal 1975 insegnante di Psicologia Dinamica presso l'Università di Pavia, fa parte del Comitato Nazionale di Bioetica e dell'Osservatorio Permanente sull'infanzia e l'adolescenza. È membro della "Società Italiana di Psicologia"; della "Société internationale d'histoire de la psychoanalyse". Nel 1998 ha ricevuto, per le sue opere sulla psicoanalisi, il premio nazionale "Cesare Musatti" e per quelle di bioetica il premio nazionale "Giuseppina Teodori". È autrice di numerosi libri tra cui *L'ospite più atteso*, Einaudi 2017

Gennaro Aprea



Economista, ha lavorato per 21 anni in 8 aziende nazionali ed internazionali in Italia e in 6 paesi esteri come quadro, dirigente e AD. Per ulteriori 28 anni è stato attivo come Consulente di Direzione certificato ICMCI e ha fondato due imprese e un GEIE in Italia e Gran Bretagna con principali specializzazioni in Organizzazione, Strategia di Marketing e Internazionalizzazione, lavorando per grandi e PMI. Dal 1970 ha iniziato ad occuparsi di problemi ambientali legati all'utilizzazione delle fonti di energia fossili e continua attivamente nello studio di questi problemi con lo scopo di renderli noti al grande pubblico. Ha scritto 3 saggi su strategia di marketing, internazionalizzazione e problemi ambientali.



edizioni  
casa della  
cultura

ISSN 2499-5339

ISBN 9788899004323 Titolo FILOSOFIA E SPAZIO PUBBLICO

Con felice intuizione Fulvio Papi ha dedicato nell'autunno 2016 un seminario al tema "filosofia e vita pubblica". Qui pubblichiamo larga parte delle lezioni tenute in quell'occasione perché, ripercorrendole, si può cogliere limpidamente il ruolo e l'efficacia che il pensiero filosofico ha svolto in passaggi storici decisivi, dall'Atene del V secolo a.C. fino a tante vicende europee del XX secolo: le idee suggerite dai filosofi a più riprese - evidenziano gli scritti qui raccolti - hanno animato e orientato il dibattito pubblico.

Oggi si può dire altrettanto? Difficile rispondere affermativamente. Non mancano segnali confortanti di un vivo interesse per la filosofia. I saperi filosofici sono andati articolandosi e diversificandosi: le voci e gli ambiti di ricerca si sono moltiplicati. Ne è derivata pluralità e abbondanza dell'offerta filosofica, ma anche un "effetto dispersivo". Irrompe allora nello "spazio pubblico" con effetto spiazzante l'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco che interpretando "il rivelato" alla luce delle esigenze e dei drammi del presente ci interpella tutti, credenti e non.



Tutti i numeri  
della rivista sono  
reperibili sul sito  
[www.casadellacultura.it](http://www.casadellacultura.it)