

Nuovi Argomenti **SPI**

Mensile del Sindacato Pensionati Italiani CGIL
della **Lombardia** numero 6-8 giugno-agosto 2006 2 € abbonamento annuale 10,32 €



***La ricerca
filosofica
di fronte
ai nodi
del presente***

***La ricerca filosofica
di fronte
ai nodi del presente***

**Nuovi Argomenti
Spi Lombardia**

numero 6-8

giugno-agosto 2006

pubblicazione mensile

del **Sindacato**

Pensionati Italiani

Cgil Lombardia

direttore responsabile:

Erica Ardeni

editore: **Mimosa srl**

uninomiale

presidente:

Carlo Poggi

progetto grafico: **Artel sas**

di **Silvio Dessi & C.**

telefono 0399240231

stampa:

Tipografica sociale

viale Europa 12 Monza

Registrazione Tribunale

di Milano n°477

in data 20/07/1996

abbonamento annuale 10,32 €

singolo numero 2 €

Indice

Premessa	5
Occidente e oriente, la verità e la saggezza di François Jullien	7
Europa e mondo di Biagio De Giovanni	13
Il futuro delle democrazie di Carlo Sini	19
La scienza come pratica di libertà di Giulio Giorello	27
L'idea di comunità di Roberto Esposito	31
Razionalità, valori, credenze di Salvatore Natoli	37
Globalizzazione e giustizia di Salvatore Veca	45
Profili e bibliografia minima	51

Sette incontri per capire i problemi delle nostre società

Sette incontri per approfondire i grandi temi del dibattito politico e culturale, per seguire la riflessione filosofica condotta in questi anni attorno ai problemi del nostro tempo.

Lo Spi Lombardia, in particolare l'allora segretario generale Riccardo Terzi, insieme alla Casa della Cultura e alla Società Umanitaria, che ha ospitato ogni incontro, hanno così voluto avviare nella primavera del 2006 un ciclo di appuntamenti aperti al pubblico, un pubblico che sempre partecipato non solo numeroso ma anche con vivacità, dando vita a un vero dibattito coi vari filosofi che si sono alternati.

Molti gli aspetti scandagliati a partire dal rapporto tra Occidente e Oriente, in specifico col pensiero cinese, un pensiero così diametralmente opposto al nostro

tanto da essere stato scelto da François Jullien come punto di partenza per ripensare e andare oltre il pensiero prodotto fino ad oggi dalla filosofia greca da cui si è sviluppato poi tutto il pensiero occidentale. Una via necessaria da percorrere, secondo il sinologo francese, che ha sottolineato come la filosofia abbia scelto la verità "cadendo" così nella storia e staccandosi dalla saggezza che non ha storia.

Il confronto tra le culture, l'indagare sempre più a fondo cos'è la cultura europea, di cosa si è nutrita, come si è evoluta sono stati un po' i fili conduttori di tutti gli interventi che, man mano, hanno messo in luce diversi aspetti di questo dibattito che, in modo o nel-

l'altro, riempie sia con i fatti che con i commenti il nostro vivere quotidiano. Di questo si è occupato

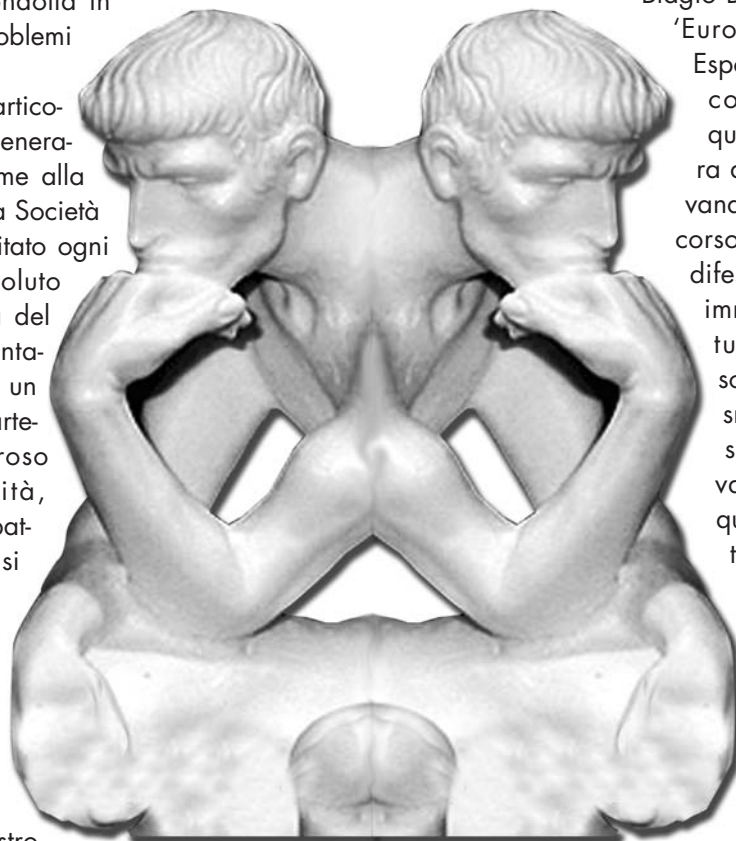
Biagio De Giovanni parlando di 'Europa e mondo', Roberto Esposito, che ha indagato il concetto di comunità e quindi di chiusura/apertura delle singole società arrivando a definire le guerre in corso 'guerre da eccesso di difesa, segnali di una crisi immunitaria che si svolge tutta all'intero delle società legate al monoteismo (cristianesimo, ebraismo e islamismo)'. E sui valori, sulle credenze di queste società è intervenuto Salvatore Natoli, è intervenuto Carlo Sini ponendo il problema del futuro della democrazia tema ripreso da Salvatore Veca e allargato alla giustizia nel nostro mondo globalizzato. Mentre Giulio

Giorello ha offerto un importante contributo per riflettere sulla scienza come pratica di libertà.

Il volume che vi proponiamo raccoglie le relazioni dei filosofi intervenuti.

La forma con cui si presentano è, per lo più, informale, dialogica proprio perché non si tratta di saggi preparati appositamente per una pubblicazione, ma della sbobinatura corretta e ripulita a cui gli autori per scelta non hanno messo successivamente mano, autorizzandone comunque la pubblicazione.

Per quanto riguarda gli interventi di Biagio De Giovanni, Giulio Giorello e Salvatore Veca si tratta di testi fatti pervenire alla redazione.



Occidente e Oriente: la verità e la saggezza

di François Jullien

Inizierei a parlare partendo da questa questione: saggezza e verità. Questa sera cercheremo un po' di vedere la differenza tra quello che è il pensiero europeo, quello greco, e il pensiero cinese. Perché mettere il pensiero cinese in confronto a quello greco? Sicuramente perché questo è il pensiero più esterno a quello greco, non dico diverso, dico esteriore, estraneo. Se vogliamo uscire dal pensiero europeo, da questa grande lingua indo-europea, e in questo modo superare l'estremità dei nostri orizzonti, dobbiamo di conseguenza uscire anche dai vari rapporti della storia, i quali ci legano al mondo arabo e al mondo ebreo e ci mettono in comunicazione anche con il sanscrito, dando luogo ad una comune cultura indo-europea.

Rispetto a questo pensiero europeo, che è molto testualizzato, molto commentato, c'è solo la Cina che rappresenta un'antitesi. Questo però mi ricorda anche una formula di Pascal, il grande filosofo e matematico francese del XVII secolo. Pascal infatti diceva, in riferimento alla Cina: qual'è la cosa più credibile, Mosè oppure la Cina? Vedete com'è interessante la formula di questa alternativa: da una parte abbiamo Mosè che vive questa grande avventura religiosa in Europa, quindi il monoteismo, mentre dall'altra non abbiamo un saggio cinese, secondo Pascal, abbiamo la Cina, e questo è uno spazio di pensiero, del quale però non sappiamo quasi nulla. Nella frase di Pascal si coglie una radicale alternativa tra pensiero europeo e pensiero cinese.

Parlerò quindi di verità e di saggezza, e mi soffermerò sul fatto che la saggezza è rimasta nell'infanzia della filosofia, la filosofia invece ha fatto un'altra scelta, quella della verità, quindi è caduta dentro una storia, praticamente la storia della filosofia, cioè la ricerca rinnovata della verità, si è quindi staccata dalla saggezza, saggezza che non è diventata storia e non ha storia. C'è solo il fatto che ogni saggio ha la sua propria storia individuale grazie alla quale perviene alla saggezza. Vi parlo dunque di una sorta di biforcazione che si presenta fin dall'inizio: è la saggezza che troviamo un po' dappertutto nel mondo delle origini, una sorta di alba della civiltà, mentre il pensiero greco si è staccato da questa origine e si è fissato sulla verità. Faccio riferimento a questo verbo "fissare", fissarsi sulla verità, nel senso psico-analitico di questo termine, ovvero avere una fissazione, fermarsi, bloccarsi. Vorrei evocare questo stesso argomento in due

modi diversi; perché la saggezza cinese non ha avuto accesso alla ricerca della verità? E perché la filosofia si è staccata dalla saggezza fissandosi su questo obiettivo che è la verità? Avrei bisogno dunque di un insieme di esperti per costruire quest'opposizione tra verità e saggezza. Il riferimento è il confronto tra il pensiero dei vecchi tempi in Cina e l'altrettanto vecchio pensiero che c'era in Grecia. Tengo subito a dire che ciò che si legge in Cina è tanto coerente e intelligibile quanto ciò che si legge in Grecia. Devo quindi rifiutare quella sorta di descrizione secondo la quale in Grecia si parlerebbe di ragione, e invece si parlerebbe di intuizione in Cina. Non devo dunque convertirmi passando dalla Grecia alla Cina e non mi devo neanche allontanare o cinesizzare, devo semplicemente essere un po' paziente. Sappiamo che la filosofia greca è molto variegata, e anche il pensiero cinese si è sviluppato molto nella sua storia ed è altrettanto variegato. Quindi possiamo andare a leggere i testi cinesi, ma dobbiamo leggerli come li hanno letti i cinesi, ovvero con i commenti fatti da loro e non proiettando su questi testi i nostri fantasmi.

Vi sono dunque due pericoli, quello di una percezione euro-centrica, che proietta se stessa sul resto del mondo, e dall'altra parte quello dell'esotismo. Qui abbiamo il fascino della distanza, della differenza: l'altro è lontano, quindi è bello. Da una parte c'è quello che io definisco universalismo facile, in quanto mi sembra di poter disporre fin dall'inizio di categorie universali, invece l'interesse del pensiero cinese è nel fatto che esso rimette in discussione le nostre categorie. Il fatto è che noi facciamo riferimento a qualche categoria universale, ma senza aver fatto la verifica di questa universalità. L'altro discorso invece è l'esatto contrario, è il relativismo puro: questo vuol dire che io bloccherei l'altro nel suo ruolo di altro senza però cercare di far dialogare i due diversi pensieri. Il pensiero cinese per molto tempo si è sviluppato lontano dal pensiero europeo. La domanda allora è: cosa succede al pensiero quando questo si stacca e rompe con la storia della filosofia europea, e anche con la stessa lingua indo-europea che ha generato questa filosofia?

Innanzitutto abbiamo la questione dell'essere. La Cina non ha pensato all'essere, mentre l'essere è la grande scelta centrale della filosofia greca. Mentre in cinese non possiamo nemmeno esprimere il concetto della piccola frase "Pietro è", possiamo dire "Pietro è grande" o "Pietro c'è", ma non "Pietro è". Non possiamo neanche dire "Cos'è". La questione dell'essenza non è articolabile nel cinese classico. Dio è l'essere, l'en-

La ricerca filosofica

tità attorno alla quale abbiamo sviluppato la nostra filosofia europea. La Cina, in epoca arcaica, ha conosciuto un'idea di Dio, in un senso del tutto naturalistico. Dio è la sensazione di qualcosa che dall'alto copre tutto, qualcosa o qualcuno che controlla il mondo di noi essere umani. Circa 3000 anni fa, quindi molto presto nella storia, è prevalsa un'altra nozione in Cina, quella del Cielo. L'alternanza giorno-notte piuttosto che l'alternanza delle stagioni, progressivamente questa nozione ha prevalso sulla nozione di Dio. La Cina non ha lavorato sul concetto di Dio, così come invece il pensiero greco ha lavorato o pro o contro lo stesso concetto. Il terzo punto che non ha sviluppato il pensiero cinese è la libertà. Questo è il grande triangolo su cui si è costituita la filosofia europea, lo zoccolo duro, la base centrale, ovvero: essere, Dio e libertà.

Verità è il quarto termine di cui vi parlo questa sera. Perché il pensiero greco si è fissato su quest'idea di verità, diversamente dal pensiero cinese? La verità era l'asse di sviluppo della filosofia, perché dunque il pensiero cinese non ha sviluppato quest'idea di verità? Sulla base di un principio che chiameremo saggezza, ha fatto a meno della verità. Se ci mettiamo dal lato greco, vediamo che c'è questa storia, che è propria del nostro modo di pensare, dalle prime narrazioni, dal mythos, all'avvenimento della filosofia. La narrazione mitica ha questa caratteristica essenziale, che era ben nota nell'antica Grecia, di essere segnata dall'ambiguità. Il mondo mitico in effetti è molto ambivalente, perché in questo caso le potenze sono doppie, sono sia vere che false, e c'è quindi una sorta di illusione e di liberazione in questo doppio pensiero. In questo mondo del mythos, quello della Grecia arcaica, tutto si sovrappone e si mescola continuamente uno con l'altro, tutto quanto si raddoppia e si associa al proprio contrario. La risposta della filosofia è il principio di non contraddizione, una vera e propria reazione all'ambiguità della narrazione mitologica.

Alla base della ragione, secondo i principi di Aristotele, c'è la distinzione tra questo e quello, tra una cosa e il suo contrario. In effetti non posso dire che la stessa cosa sia questo e non questo, faccio questa divisione tra vero e falso.

La verità riesce a tagliare, a dividere questo concetto. All'interno di quella che è l'ambiguità del mondo, la verità riesce a tagliare, a separare. C'è anche nel pensiero greco, ad esempio in Eraclito, una posizione che si oppone a questo principio di non contraddizione. Eraclito non ci dice dell'uno e dell'altro, ma di come uno è inseparabile dall'altro. Dio è giorno e notte, guerra e pace, sazietà e fame. Dio rappresenta questa inseparabilità. C'è però comunque qualcosa che Eraclito separa, ovvero il discorso, il logos. In questo caso il logos è un discorso di verità, anche per Eraclito, per il quale il mondo è qualcosa di mutevole,

di instabile, in continuo divenire, ma è possibile separare dal mondo un elemento che è il discorso, il discorso che viene definito grazie all'esigenza, al bisogno della verità. Questa grande narrazione, questo mythos greco, non è stato sviluppato dalla Cina, la Cina non ha conosciuto questa sorta di ambiguità della narrazione mitica e il passaggio successivo alla verità del logos. Il pensiero cinese si basa su questo: l'uno non è separato o separabile dall'altro, quindi gli opposti sono sempre complementari, è il discorso dello yin e dello yang, una cosa abbastanza comune che conoscete sicuramente tutti.

Questo vuol dire che conoscendo ciò riusciamo a passare da un termine all'altro, da un senso all'altro, dall'opposto di un termine fino al suo complementare. C'è una figura, diciamo, di opposizione tra pensiero e filosofia cinese da una parte e greca dall'altra.

Per quanto riguarda la questione della verità, il pensiero greco ha sviluppato un'idea di esclusione, il vero esclude il falso. C'era quest'ambiguità del mythos originale, un'ambivalenza di vero e falso, ma il fatto di veder emergere questo principio di non contraddizione nell'antica Grecia costituisce una linea di forza della filosofia, che ci ha portato a pensare a un'idea di verità che esclude, ovvero, ripeto, il vero esclude il falso, o l'uno o l'altro. In Cina invece, si pensava dal punto di vista del processo, nel quale non c'è un'opposizione tra essere e divenire o diventare, è un pensiero che pensa l'uno nell'altro. L'uno nell'altro si distingue dal concetto esclusivo della verità. Saggezza potrebbe anche voler dire pensare l'uno dentro l'altro, e non o l'uno o l'altro.

La parola è il secondo punto di divario, di differenza tra una filosofia e l'altra. C'è differenza, passaggio tra mythos e logos. Mythos è narrazione, logos è pensiero. Si va cioè dalla figura del saggio, molto spesso del re nella Grecia arcaica, all'avvento del filosofo. In questo passaggio noi abbiamo molto spesso una rottura, si passa cioè dall'ambiguità delle prime narrazioni, fino alla verità esclusiva che è quella della filosofia. C'è una cosa però che rimane, che resta, che perdura tra mythos da una parte e logos dall'altra, e cioè il fatto che continuiamo a parlare. C'è questa idea già nei testi in cui si parla e si descrive il mythos in Grecia, cioè che la dea riesce a parlare con gli uomini, ovvero l'idea che ci voglia una bocca che descriva la verità. Nel pensiero greco c'è il concetto del "c'è qualcosa da dire", e questo si è molto sviluppato. Questo è il sistema per misurare la verità nella Grecia arcaica. Si tratti di un profeta o di un filosofo, l'evidenza è: vale la pena dire.

Su versante cinese, in opposizione a quanto ho appena detto, Confucio un giorno dice: "Vorrei non parlare". Giustamente gli è stato chiesto: ma se non parla, come farà a raccontare, a insegnare? E Confucio continua e dice: "il cielo forse parla? Le stagioni seguono

La ricerca filosofica

comunque il loro corso. Tutto ciò che esiste prospera, e quindi che necessità c'è per il cielo allora di parlare?" Questo vuol dire che le esistenze vanno avanti a vivere secondo il loro corso naturale e che questo grande processo del cielo è sufficiente. Questa è una logica di regolazione, la quale è per se stessa sufficiente e non ha bisogno di rivelazione. Intendo la regolazione nel senso dell'alternanza, di giorno e notte, di caldo e di freddo, mentre la rivelazione vuol dire che a questa regolazione si aggiunge un elemento esterno. Nella logica della regolazione, non c'è nessuno bisogno di questo supplemento esterno che appunto è la rivelazione, e questo né da parte del cielo, né da parte del saggio. Quindi non c'è nessuna lezione, nessun messaggio, c'è solo l'ordine naturale. Credo che l'idea di questa saggezza tipicamente cinese consiste nell'immaginare che lo stesso intervento della parola possa essere un ostacolo a questa regolazione naturale, un'ostruzione a questa immanenza. In silenzio io lascio apparire la realtà all'interno della sua evidenza. È per questo che Confucio aspira a non parlare più. Questo non vuol dire che non si fidi della parola, oppure che giudichi il reale come ineffabile, ma semplicemente che per lui la parola è qualcosa di troppo, praticamente che non aggiunge nulla, o meglio ancora che aggiunge qualcosa nel momento in cui non c'è nulla da aggiungere. Ecco perché negli altri testi Confucio non fa mai dei discorsi, non fa che indicare, non fa che cominciare a dire qualcosa. Questo non si trasforma mai in un enunciato né in una lezione, quindi è una sorta di poesia, in quanto non dice, ma allude. Il saggio in questo caso evita di parlare e quindi parla il meno possibile. Questo silenzio però non è ascetico, per potersi concentrare meglio, e non è neanche un silenzio mistico, è piuttosto qualcos'altro, ovvero qualcosa di simile al nostro "no comment". Mentre, all'inverso, il filosofo europeo discende dalla figura del profeta, ovvero, il filosofo parla, e chi non parla non è filosofo. Quindi c'è filosofia e parola, questa è un'articolazione che è impossibile sciogliere, staccare.

Sempre per approfondire un po' questo studio del divario che c'è tra filosofia europea-occidentale e cinese dall'altra parte, un valore della filosofia è la verità che esclude, il principio di non contraddizione. Mentre il pensiero cinese ha sempre pensato a ciò che dicevo prima, cioè l'uno dentro l'altro. Poi c'è un secondo punto di opposizione, il filosofo si attacca molto alla parola, non può essere filosofo senza parlare, mentre il saggio preferisce non parlare e quando raggiunge la sua saggezza non ha più bisogno di parlare.

Cerchiamo ancora di approfondire questa differenza. Cerchiamo di capire come questa esigenza di verità è entrata nella filosofia greca. Verità e opinione, è la prima opposizione che vediamo nella filosofia e nel pensiero greco, e che invece non vediamo in Cina.

Verità contro opinione, ecco cosa succede nella filosofia greca. Già in Parmenide, ci sono due voci, una è la voce della verità, l'altra voce è l'opinione. Queste due voci non hanno rapporti, si separano inizialmente. Il filosofo è la persona che taglia con le opinioni in modo tale da poter giustificare e parlare della verità. C'è un grande divario in Grecia tra il pensiero dei sofisti da una parte, quelli che rielaborano l'opinione e magari la sfruttano anche, e quella tradizione che da Parmenide passa fino a Platone, ovvero concepire la verità contro l'opinione. C'è ancora una grande differenza tra questo pensiero greco e quello cinese, dove non vediamo nessuna distinzione o differenza tra quello che sarebbe il dominio dell'opinione e quello della verità. Mentre questa opposizione tra verità e opinione, è essenziale in Grecia. In Parmenide l'opposizione di opinione e verità sta a significare l'opposizione del non essere all'essere. Tra essere e verità, per quanto riguarda la Grecia e l'Europa, c'è una sorta di riannodamento, c'è una stretta articolazione, che invece non viene fatta nel pensiero cinese, perché appunto non c'è idea, non c'è pensiero di essere, non si parla né di essenza, né di identità. Cosa vuol dire, quindi, dal lato europeo, pensare alla verità? L'enunciato più comune del pensiero della verità è, come in Aristotele e nella scolastica, l'adeguamento: adeguare la cosa e lo spirito, l'oggetto e il soggetto. Anche i cinesi hanno indubbiamente pensato a questa nozione di adeguamento, ma visto che non c'è l'idea di identità della cosa, hanno pensato di adeguare il nome alla cosa, questo però come adeguamento dura quanto dura la cosa stessa. Questo fa sì che il pensiero di adeguamento non si è mai sollevato al livello della verità.

C'è un punto fondamentale che riguarda questa differenza e ci sto un po' girando attorno questa sera, qui davanti a voi. La Cina non ha pensato al reale in termini di sostanza o di essenza o di essere. La prima espressione che si impara a dire in cinese, nella Cina di oggi, quella moderna, per dire "cosa" è est-ovest. Invece appunto di dire "cosa", il cinese esprime una relazione, ovvero una polarità, come quando appunto dico yin e yang. È una tensione mobile delle cose e non una stabilità delle cose. Quando Kant descrive le categorie dello spirito umano, una delle categorie dello spirito e quindi universale e a priori è quella della sostanza. Sapete che sostanza o substantia, è ciò che sta sotto, è la base, l'identità che crea poi la consistenza della cosa. La Cina ha evitato quest'idea di sostanza, ha pensato diversamente. Pensa al reale in termini di tensione, interazione, polarità. Per dire "paesaggio" in cinese, e di nuovo nella Cina moderna, di oggi, devo dire per forza montagne e acqua, così come dico appunto il mobile e l'immobile, ciò che ha forma e ciò che non ha forma, quello che è in alto e quello che è in basso.

Abbiamo un'altra opposizione che ha caratterizzato

La ricerca filosofica

l'evoluzione della filosofia greca, quella tra apparenza e verità. È noto l'esempio, descritto dallo stesso Platone, del bastone che è conficcato nell'acqua e quindi sembra rotto, spezzato, ma invece non lo è. Qual è in questo caso il punto di vista della filosofia? Bisogna interrogarsi sui sensi e abbandonare per un attimo il piano del sensibile, perché tutti i sensi ci ingannano e, come diceva Platone, bisogna farsi aiutare da un'altra facoltà che è quella della riflessione. Quindi, non c'è fiducia nei confronti del sensibile, per cui ci si allontana da esso. C'è cioè l'idea che i sensi siano limitati e che quindi lo spirito può dare il cambio a questa attività limitata dei sensi, c'è questo dubbio nei confronti del sensibile. A partire da questo, il pensiero greco ha fatto opposizione tra apparenza e verità.

I due presupposti fondamentali dell'esigenza della verità nel pensiero greco sono da una parte l'idea o pensiero di giustizia, e dall'altra il rapporto con la matematica. Nella Grecia arcaica giustizia e verità vanno avanti di pari passo. Il maestro della verità è la persona che pronuncia la giustizia. Tutto questo può sembrarci abbastanza banale se ci mettiamo all'interno di un contenitore di cultura europea attuale, però è proprio questa articolazione di giustizia e verità che non è stata sviluppata in Cina, appunto perché la Cina non ha elaborato un ideale di giustizia. Forse la Cina non ha neanche sviluppato un vero e proprio pensiero o idea di legge, ha sviluppato piuttosto un'idea di punizioni e di ricompense, quindi qualcosa di codificato, senza la scena del processo, cioè la valutazione del pro e del contro, e senza neanche che l'idea di prova potesse sostenere l'ideale di giustizia. Prova che è così importante nella costruzione dell'esigenza della verità in Grecia.

Accanto all'importanza della legge, del diritto, c'è anche quella delle matematiche. Ci sono anche matematici cinesi, ovviamente, che non hanno però sviluppato l'idea e il pensiero di dimostrazione e che non hanno comunque influenzato lo sviluppo del pensiero cinese. In Grecia c'è continua tensione tra filosofia e matematica a partire dalla scuola dei numeri di Pitagora, e questo rapporto si sviluppa fino a Cartesio, che fissa un modello di verità dimostrativa, indiscutibile. Nessun pensatore o saggio cinese si è invece preoccupato delle matematiche. C'è una matematica cinese, che comunque ha un utilizzo limitato, senza diventare ideale del pensiero.

Vado poi ad approfondire questa descrizione dell'esigenza di verità, facendo riferimento alla città greca e al ruolo che vi hanno avuto i due utilizzi diversi del discorso, da una parte l'antilogia, ovvero discorso contro discorso, dall'altra la dialogia, e penso che il pensiero di verità in Grecia abbia a che fare con il punto d'unione tra queste due. È un'idea per noi abbastanza comune, che ha a che fare con lo spazio

pubblico dell'agorà. Se vogliamo fare un discorso per sottolineare i valori di una certa idea, ci vorrà un discorso opposto per provarne e dimostrarne la verità, è un'idea fondamentale per l'Europa. Fin che non sento un discorso e un contro-discorso non so dove sta il vero. È solo di fronte a questa prova che posso cominciare a dimostrare il valore della verità, fino a tal punto che se parlo io per primo, oppure se parlo anche da solo, penserò a quali obiezioni potranno essere fatte, oppure come potrei controbattere, come, in altre parole, potrei difendere la mia posizione. Penso che la nostra democrazia si fonda proprio su questo. È un'opposizione che vediamo anche inscenata nei dibattiti televisivi. Il nostro mondo sia politico che democratico è stato basato su una opposizione di discorsi. A tal punto che una democrazia funziona bene solo quando abbiamo due discorsi opposti e quando non ci sono più discorsi opposti tra loro, questa comincia a funzionare un po' meno bene, perché appunto non abbiamo più delle basi grazie alle quali e sulle quali dimostrare la verità. Non so come sia la situazione italiana, ma questo è uno dei problemi francesi di oggi, ovvero la difficoltà di riuscire a pensare con l'opposizione, tramite l'opposizione, e faccio riferimento al campo della politica.

C'è un altro aspetto che ha fondato il senso della parola verità, nel mondo greco, è la dialogia. Posso dire che questo è vero solo se l'altro è d'accordo, ci vuole quindi l'idea, il sentimento dell'altro, le parole dell'altro per andare avanti nel discorso, non sono sicuro e convinto di ciò che ho detto fino a quando l'altra persona con cui sto parlando non lo conferma. È una delle idee principali di Platone. La stessa cosa vale per le dimostrazioni matematiche, così come nel dialogo filosofico. Arrivo alla verità solo se mi associo all'altro che risponde. Il pensiero cinese, al contrario, evita di prendere posizione contro qualcosa: se io prendo una posizione, quindi mi schiero da una parte, perdo l'altra parte e quindi sono nella parzialità. Invece il saggio sarebbe colui che non prende posizione da nessuna parte, in modo tale che non si dovrà rinchiudere e bloccare dentro nessun punto di vista e quindi non perderà nessun aspetto della realtà così facendo. È un'idea abbastanza semplice da spiegare: se sono da una parte non posso contemporaneamente essere anche dall'altra, e quindi per non privarmi di nessuna di queste due parti, la saggezza non si mette da nessuna delle due. Quest'idea è veramente molto radicata e forte in Cina. Chi decide di schierarsi da una parte, perde l'altra e quindi schierandosi non si vedrebbe l'altro lato delle cose, ci si troverebbe bloccati all'interno di un punto di vista, in uno dei due lati, e si perderebbe la cosiddetta globalità della propria voce. Quindi per dire una cosa, come nell'esempio di prima, dico sia est che ovest. Mentre l'Europa ha elaborato la differenza tra il vero e il falso, per la sag-

La ricerca filosofica

gezza cinese questa non è una discriminazione che ci illumina, ma una perdita ed è su questa base che si sviluppa una storia senza filosofia, perché la filosofia in qualche modo è sempre schierata da una parte. Apprendo una parentesi, sulla base di quello che ho detto, pensate a quanto la Cina sia lontana dall'idea di democrazia, perché ci insegna a pensare alla posizione senza posizione, che nel suo essere ingloba e comprende tutte le posizioni possibili. Questo ci porta a un tema comune ad ogni saggezza, che è il giusto compromesso, la via di mezzo. Secondo me la Cina ci offre questa idea interessante della saggezza come giusta via di mezzo. Come pensare però in modo più rigoroso a questa via di mezzo? Forse questa giusta via di mezzo vuol dire mettersi al centro, in una posizione equidistante dai due lati esterni? Ciò che è interessante nella posizione cinese è che la via di mezzo non vuol dire evitare gli eccessi e non sbilanciarsi troppo, ma consiste nel potere sia l'uno che l'altro, potersi associare sia con una posizione che con l'altra. Il saggio è la persona che riesce a fare una cosa e anche l'altra, e quindi vive di più e sa più cose perché si associa a entrambe le posizioni. Ciò vuol dire non solamente posizionarsi al centro delle cose, ma riuscire a trarre vantaggio e a capire sia un estremo che l'altro. Quindi è la pienezza del reale, da un polo all'altro, è questo il concetto di via di mezzo cinese. Secondo Confucio tre anni di lutto per la morte di uno dei genitori non sono troppi, e bere del vino a un banchetto senza contare i bicchieri, anche questo non è troppo. Restare veramente nel centro, vuol dire essere aperti da una parte e dall'altra, da un estremo verso l'altro, questa è la saggezza, questa è la via del saggio. L'immagine essenziale in Confucio è ovviamente, detto questo, la bilancia. La bilancia riesce a pendere da una parte o dall'altra. Questa posizione senza posizione ha costituito la base delle argomentazioni dei saggi cinesi. Un pensatore cinese, Mencio, fa riferimento alle due posizioni dell'egoismo da un lato, e dell'altruismo dall'altro. E poi c'è il saggio che sta nel mezzo fra i due, che non si attacca a nessuna posizione perché attaccarsi vuol dire fermarsi, immobilizzarsi. Quando abbiamo studiato i saggi in Cina, si sono posti da un lato coloro che sono intransigenti, i puri, e dall'altro il contrario, quelli più accomodanti, ovvero quelli che sono pronti a sporcarsi le mani per il bene del mondo. Confucio è intransigente o accomodante? Da che lato è? La risposta è che non si schiera da nessuna parte, è sia accomodante o molto accomodante quando è necessario, che intransigente e anche molto intransigente quando è necessario esserlo. Tutto dipende dal momento. È l'opposto dell'imperativo di Kant. Ecco perché non c'è pensiero della verità, perché non c'è nessun enunciato che trascende le situazioni, non ci sono delle lezioni applicabili e valide per tutte le occasioni. Si diceva di Confucio che quando doveva

assumere una funzione la assumeva, quando doveva dimetterla, se ne allontanava. Altra immagine che ha caratterizzato la posizione senza posizione del saggio è l'immagine del perno e della porta. Il perno riesce a girare, non prende delle posizioni fisse e praticamente riesce a seguire il movimento della porta a seconda delle necessità. Quindi, il contrario della saggezza non è il falso, ma il parziale. Vi cito un pensatore dell'antichità che diceva che gli uomini possono avere lo spirito accecato da un aspetto particolare, e così lasciano in ombra la logica dell'insieme, questo vuol dire che vedono appunto un lato, un aspetto, e se lo riescono a vedere vuol dire che hanno ragione, però lasciano nell'ombra, al buio, gli altri lati, gli altri aspetti. Se ci concentriamo su un punto non abbiamo una dimensione globale della realtà. Naturalmente conta anche questo punto, però se ci si lascia dominare da lui si resta nella parzialità. Il saggio non è la persona che pensa diversamente rispetto agli altri. A differenza della filosofia europea, il saggio cinese non cerca di pensare diversamente, cerca di pensare come gli altri. Il suo pensiero, cioè, comprende tutti i punti di vista, di modo che i diversi aspetti delle cose non si nascondano gli uni contro gli altri. E sempre con riferimento agli scritti di Confucio, il saggio non si schiera né per né contro, è una sorta di bilancia della via. E terminerò quindi su questo punto, la via.

È un'immagine comune del pensiero, e dappertutto quando si parla di filosofia, quando si parla dei nostri temi essenziali, c'è sempre questa tematizzazione della via, che indica il senso, il cammino del pensiero. Ma anche questo discorso del cammino e della via è diverso tra il pensiero greco e quello cinese. Il cammino, nella filosofia e nel pensiero europeo, lo abbiamo pensato come il cammino che ci porta a qualcosa, ovvero il cammino che ci porta alla verità. Così anche nel cristianesimo la via conduce alla verità e alla vita, conduce ad una realizzazione finale. Il pensiero cinese ha sviluppato anch'esso quest'idea di via, ma non più la via o il cammino che porta a Dio o alla verità, ma la via della saggezza che non porta a niente, in quanto non c'è verità o rivelazione che sia il suo fine, la sua realizzazione finale. Cosa fa quindi la via, il cammino, agli occhi della saggezza?

Non ci porta verso un obiettivo, ma possiamo passare tramite lei, non smettiamo di poterci passare, di modo che possiamo sempre andare avanti, invece di incagliarci, bloccarci, lasciare che un'ostruzione blocchi il nostro cammino. È questa la via del cielo, che non smette mai di rinnovarsi, come nell'alternanza del giorno e della notte, del caldo e del freddo. Non è la via che porta alla rivelazione, ma è la via della e verso la regolazione. È come nella respirazione, di cui si occupano le diverse arti cinesi, che è importante perché è un'alternanza, è la capacità di passare da uno stato all'altro. C'è dunque la via del cielo, ma c'è

anche quella dell'uomo. L'uomo non smette di poter passare, segue la regola del giusto mezzo, senza mai cadere, bloccarsi o incagliarsi nella parzialità. Non è la via verso dove o verso qualcosa, ma è la via, il cammino, grazie al quale si mantiene l'equilibrio, la via che non si blocca, non s'incaglia, ma scorre in avanti. La via verso la saggezza non si immobilizza da nessuna parte e quindi mantiene intere tutte quante le possibilità, le tiene su uno stesso piede di uguaglianza. Proprio come dicevo prima, il saggio è capace sia di ubriacarsi per i troppi bicchieri di vino a un banchetto, sia anche di fare tre anni di lutto.

Un'ultima parola per quanto riguarda il pensiero cinese, non tanto per concludere, ma come commento. In alternativa all'esigenza greca della verità, ovvero quella della filosofia, che costruisce tesi e antitesi, il pensiero cinese ci insegna una sorta di posizione senza posizione: manteniamo l'equilibrio perché siamo in grado di variare sia da un lato che dall'altro e quindi non ci blocciamo e fermiamo da nessuna delle due parti. Sul piano politico, come possiamo costruire un mondo politico senza parzialità, senza posizione e contro-posizione? Il saggio cinese, proprio per questo, è sempre stato alle spalle, all'ombra del principe, si è sottomesso da sé, e senza contestazione possibile, all'arbitrarietà dei rapporti di forza.

Questo è ciò che ci fa vedere la Cina: la non parzialità del saggio, la sua totale disponibilità a tutte le posizioni possibili, ha impedito di costruire una posizione di indipendenza e di critica nei confronti del potere dominante

Europa e mondo

di Biagio De Giovanni

La filosofia non è mai stata un impaccio per l'Europa, e tanto meno un lusso. E' piuttosto ciò che sempre le ha dato identità, nel senso che Federico Chabod intuì quando scrisse, nella sua "Storia dell'idea di Europa" (ebbi la fortuna di ascoltare quella sua lezione), che essere europei, appartenere all'Europa, ha implicato sempre un atto di "coscienza", un processo di riconoscimento riflessivo, si potrebbe dire, che si sviluppava intorno a una idea centrale, interamente erede della grecità, che opponeva al dispotismo asiatico la libertà europea. Antico tema, antica forma di coscienza e di autorappresentazione, risalente a Erodoto e alle fonti della storiografia greca e che si è prolungata nel tempo, mutando naturalmente secondo i tempi, ma conservando quel costante riferimento alla libertà e quel costante riconoscersi per opposizione, per contrasto, che ha restituito il senso di una identità mobile, diveniente, produttiva di sé. Attraverso la filosofia, si può dire, l'Europa ha prodotto se stessa, la propria coscienza, al punto che i suoi confini geografici sono stati sempre mobili, anch'essi in divenire, come se il problema dell'identità europea non fosse consegnato alle frontiere, quanto alla capacità di pensare il proprio spazio intorno al principio della libertà, uno spazio dunque in sé mobile e aperto. Qui è dunque il nodo originario dell'identità europea, ciò che le ha permesso di prendere il via, di costruire la propria autonomia dalla ferrea staticità asiatica che, gigantesca, incombeva su di essa, pronta ad affermare la propria egemonia. Nello scontro fra la polis greca e l'impero persiano c'è, come intorno a un nodo essenziale, il senso di quella opposizione calata drammaticamente nella lotta e nel contrasto. Quel piccolo promontorio dell'Asia che si chiamò "Europa" è da lì che conquistò se stesso, la propria autonomia, e anche la propria violenta volontà di affermazione. Da lì, si potrebbe dire, il suo logos, sempre frammisto alla sua potenza. Ma in quel logos, definito nei grandi testi della filosofia greca, ciò che emergeva era il senso del "divenire", di una verità per niente statica, ma come esposta al fare e alla creazione di un mondo. Il divenire è diventato il senso di Europa, quello che ha raccolto problematicamente la tensione della sua libertà. E' su questo tema, con riferimento alla coscienza dell'Europa moderna, e a Hegel in particolare, che voglio svolgere alcune riflessioni.

Hegel è il punto più alto di una visione eurocentrica della storia. Dopo di lui, le cose incominciarono a

cambiare, come vedremo più avanti e tutto l'asse della rappresentazione europea incominciò a spostarsi in altra direzione. In Hegel maturò al massimo grado quel rapporto intrinseco fra l'Europa e la filosofia che oggi torna di particolare attualità in una congiuntura che è tutta da pensare. E la cosa particolarmente interessante, per la nostra breve ricostruzione, sta nel fatto che la sua veduta si formò nella contrapposizione oriente-occidente, in una idea spaziale della filosofia della storia del mondo ispirata certamente alle rappresentazioni di Karl Ritter, come Hegel stesso riconosce in più punti. Da Oriente a Occidente, si muoveva il corso della storia, secondo un moto che ha nella libertà il principio che ne rappresenta la natura. Nell'Oriente, tutto è statico; in Occidente, quell'Uno immobile in se stesso si rompe nel molteplice, e si fa vita e divenire. Straordinari testi della "Filosofia della storia" indicano questo movimento. "La magnificenza dell'intuizione orientale ci è innanzi agli occhi: l'intuizione di quest'Uno, di questa sostanza cui tutto appartiene, da cui nulla ancora si è separato". E la cosa che voglio qui particolarmente valorizzare è che questa visione orientale dell'Uno si riflette immediatamente nell'organizzazione del potere. Hegel infatti aggiunge: "L'idea fondamentale è quella del potere saldamente e organicamente costituito, padrone di tutte le ricchezze della fantasia e della natura. La libertà soggettiva non vi è ancora giunta a veder soddisfatta la sua esigenza". E l'ulteriore conseguenza suona come un improvviso calarsi del suo discorso in una rappresentazione della storia concreta e di quello che poteva essere il suo destino. "Perciò accanto agli edifici della sostanzialità orientale si trovano anche le orde selvagge, che dall'orlo dell'altipiano calano sugli edifici della quiete, li devastano e distruggono, così da rendere brullo il suolo". "Sostanzialità" e "orda" si accavallano l'una sull'altra, quasi a mostrare la rappresentazione del mondo prima della Mediazione, che si può incominciare a immaginare quando il mondo accoglie in sé la molteplicità, e la Sostanzialità scende dal suo trono per misurarsi con l'irrompere della libertà soggettiva. Qui, in questo punto preciso, si delinea lo strappo dell'Occidente, di Europa. Lo strappo: giacché solo questa espressione, che ha una sua fasciosa violenza, può lasciar intendere il senso aurorale di una idea nascente la cui forza sta proprio nel suo riconoscersi per opposizione, e nel suo costruirsi esponendosi alla molteplicità e al divenire, e insomma nel suo strapparsi dalla magnificenza dell'Uno, che da questo punto di vista appare destinato all'entropia.

La ricerca filosofica

Anche qui, secondo l'antica rappresentazione greca, l'Europa si forma per contrasto, per opposizione, distaccandosi da quella immobilità asiatica che voleva fagocitarla, e riconoscendosi in un altro logos, in un'altra forma del ragionamento e del linguaggio che è data dall'Uno che diventa uno-molteplice. Ricordate la Sostanzialità orientale, citata un momento fa come l'immobile Uno che tutto vuol ricomprendere nella propria staticità? Lo strappo dell'Europa prende l'avvio non dalla semplice distruzione di quell'Uno, ma dal suo moltiplicarsi, dal suo diventare uno-molteplice, uno che si rompe in sé stesso nella propria differenza. Insomma, il passaggio non è dall'Uno al molteplice, ma dall'Uno all'uno-molteplice, dove il primo termine non è se non nella differenza, e l'identità non si chiude nella sua splendida magnificenza, ma si misura con la costruzione del mondo. Uno-molteplice, dunque: è comparsa la Mediazione, ciò che deve tenere insieme gli opposti, quella Mediazione che non poteva comparire e rappresentarsi finché l'Uno si teneva stretto in se stesso, riparato e corazzato in sé. Ma l'ulteriore conseguenza, che Hegel sviluppa lungo tutta la sua opera, vera presa di coscienza che l'Europa sviluppa di se stessa, sta nel dire: se l'uno nasce come molteplice (è sempre molteplice), ciò indica che il momento dell'identità si può cogliere soltanto nel divenire, che l'identità non "è" semplicemente, ma è non-essendo, è "divenendo", è identità che è, insieme, non-identità. Anche qui Hegel trae immediate conseguenze sulla natura e struttura del potere politico. In fondo, in una identità così concepita, essenziale diventa il tema del "riconoscimento", nel senso che l'identità astratta (la magnificenza dell'Uno) basta a se stessa e tutto riduce sotto di sé, mentre l'identità in sé differente ha bisogno dell'alterità, e il suo compito sta nelle forme del riconoscimento di questa alterità che l'identità comprende dentro di sé, non deve ricercarla fuori, all'esterno. Dicevo, conseguenze sulla natura e la struttura del potere politico. Non più "Sostanzialità" e "orda", secondo l'icastica sintesi hegeliana, ma polis, luogo e spazio della mediazione. La polis è il luogo dove si realizza la continua mediazione fra l'uno e il molteplice, il luogo di nascita della libertà europea. Essa è la costruzione morale e politica che permette di battere la potenza distruttiva del tempo. "Così i greci parlano del dominio di Kronos, il tempo, che divora i suoi figli, cioè i fatti che esso stesso ha generati. Solo Zeus, il dio politico...ha vinto il tempo in quanto ha creato una consapevole opera morale, producendo lo stato": è ancora la "Filosofia della storia" di Hegel a compiere questo passo decisivo, a ergere la polis (l'opera morale e statuale) contro la minaccia del nulla. La polis, dunque, all'origine di Europa, che dona all'Europa un tratto inconfondibile della sua identità. Ma perché Hegel avverte quella necessità, e svolge quel passaggio? Non era possibile immaginare che

fosse proprio la sostanzialità orientale a vincere la potenza distruttiva del tempo? Che fosse quell'Uno privo di differenza a segnare i confini fra l'eterno e il finito? No, perché quell'Uno segnava un falso confine fra il finito e l'eterno, immobilizzava questo e disperdeva l'altro (sostanzialità e orda) esponendolo alla inanità e al niente, mentre all'origine stessa della mediazione fra l'uno e il molteplice e della solida costruzione greca della polis, alla quale è consegnata la luminosità dell'origine, si disegna l'orizzonte che dà a questa "origine" il senso di una libertà che forma storia e riconoscimento, e ferma nella finitezza, nella diversità, il significato profondo di una identità.

E tuttavia quella proposizione di Hegel è rivelatrice di un problema decisivo. La polis vince la minaccia del nulla, ma da dove proviene questa minaccia che dunque grava sull'Europa? Perché Hegel sente il bisogno di porre il problema con intensità lungo pagine decisive non solo della "Filosofia della storia"? La ragione è tutta inscritta nelle movenze concettuali con le quali Hegel ha posto il problema del "cominciamento" e ha criticato ogni rappresentazione statica e meramente identitaria della stessa origine. La ragione è inscritta, dunque, proprio nella instabilità del fondamento che dà vita a tutto, nel fatto che esso è un fondamento che non fonda, o, per meglio dire, non è separato da ciò che fonda. L'identità (che dà vita alla filosofia e dà vita a Europa), ricordiamolo, è non-identica con sé, ma si rompe lei stessa in diversità. Dunque, la scissione è in agguato. La crisi è possibile. All'origine, non c'è una garanzia statica, che peraltro, per le ragioni indicate, non sarebbe affatto una risposta persuasiva ma solo una falsa e immediata negazione della differenza. L'identità è fin dall'origine non-identità, perciò nasce con la potenzialità della crisi. E la cosa è tanto poco ipotetica e solo legata alla "natura" dell'identità, che avviene proprio che lo stesso tempo di Hegel sia tempo di scissione e di crisi. Ricordiamo tutti i passaggi iniziali della "Differenza fra i sistemi di Fichte e di Schelling", ma non è qui il caso di insistere sul tema. Dato essenziale è rilevare che la minaccia del nulla sta tutta dentro quella logica del "divenire" che appartiene all'origine di Europa e dà la fisionomia alla sua storia. E' come se Hegel presagisse ciò che Nietzsche avrebbe detto, spezzando il nesso fra identico e non-identico, e rigettando nella pura forza l'origine di Europa e attraverso di essa fissando l'origine del nihilismo. Ma su questo, più avanti. Per ora resta da fermarsi con maggior precisione sulla domanda: come risponde Hegel a quella minaccia che sembra indebolire "l'origine", e dunque mettere in discussione la forma stessa della libertà europea? Il suo sforzo sta anzitutto nel ribadire che, abolendo la staticità del fondamento "orientale", non scompare la forza dell'essenza, e tutto non si riduce a un divenire privo di senso. Hegel scrive: "L'essenza è passata nell'esisten-

La ricerca filosofica

za, in quanto l'essenza come fondamento non si distingue più da sé come dal fondato, ossia in quanto quel fondamento si è tolto". Il fondamento si è tolto, ma sta divenendo; l'identità è da sempre molteplice, ed essa si mette a rischio esponendosi al molteplice, ma cercando di non perdere il proprio rapporto con il logos e l'essenza. Qui è il senso dello strappo europeo dal principio orientale, e il traumatico cominciamento del rapporto tra sapere, filosofia e mondo, cominciamento della filosofia e cominciamento di Europa. Perché traumatico? Ancora una volta, per la dimensione determinante del nulla. La realtà spunta da un abisso: perciò, nel cominciamento della logica, l'essere richiama il nulla, l'indeterminazione necessaria a una identità che non ha il fondamento dietro di sé. Ma val qui la pena di osservare che questa situazione segnala, insieme, la nascita della filosofia e la nascita dell'Europa come coscienza di sé. L'Europa è, come dicevo all'inizio, la propria filosofia, si produce come pensiero dell'identità di identità e non-identità (di unione di unione e non-unione, come Hegel scrisse nel "Frammento di Francoforte"), e da qui proviene il tratto creativo della sua storia, il fatto che essa non è ma si fa, produce spazi aperti, senza confini, si fa, si incarna, è insieme potenza e libertà proprio come incontro-contraddizione dell'uno e del molteplice. E qui si scopre anche la dimensione tragica e niente affatto conciliatoria della filosofia hegeliana che si muove (e fa muovere l'Europa identica alla propria filosofia, prodotta da essa) fra il logos che trattiene e "costituzionalizza" la potenza e la potenza che si libera dalle maglie del logos, in una visione insieme appropriativa del mondo e capace di riconoscimento universale.

Dove si definisce tutto questo scenario? Possiamo dire: nella dialettica del riconoscimento, e anzi meglio nella lotta per il riconoscimento a cui sono dedicate pagine famose della "Fenomenologia dello spirito". Anche qui, strappo dal principio "orientale", che non implicava questa dimensione, essendo l'Uno corazzato nella propria identità, non bisognoso di riconoscimento, ma autofondato nella sua "magnificenza". L'Uno che, invece, è intrinsecamente molteplice germina riconoscendo la propria molteplicità, l'interna diversità che lo fa essere. E' questa diversità che dà i colori del mondo. Ma essa non è un dato, e per la sua stessa natura implica la diversità di ciascuno, il collocarsi della diversità nell'identità di ciascuno. Ciascuna diversità è di fronte all'altra, e il tema del riconoscimento si fa strada da sé, come intrinsecamente legato a quell'uno-molteplice da cui tutto comincia e che è la sostanza dello strappo europeo contro l'immobilità asiatica. Il riconoscimento diventa lotta per il riconoscimento perché le diversità non sono neutralmente attraversate dalla vita, ma ciascuna vuol diventare coscienza di sé e si presenta di fronte all'altro come coscienza di sé, autocoscienza. Ecco lo splendido

commento di Hyppolite: "Perché la certezza dell'autocoscienza non resti soggettiva, è necessario che l'altro si presenti come questa pura certezza di sé. Questi due "me" concreti che si affrontano devono riconoscersi reciprocamente come tali che non sono solo "cose viventi", e questo riconoscimento non deve essere un riconoscimento solo formale". Dunque, la lotta per il riconoscimento si sviluppa secondo una logica intrinseca che è la seguente: la vita deve diventare autocoscienza, coscienza di sé d'ognuno, ma, nell'atto in cui ogni vita diventa coscienza di sé, la libertà di ciascuno diventa la condizione della libertà di tutti. E' naturale che ci si riferisca qui alla dialettica servo-padrone dove si disegna l'orizzonte dell'Europa moderna. Il risultato di questa dialettica, di questa lotta estrema, per la vita e per la morte, è appunto il reciproco riconoscimento, il cui germe è in quella origine che dice: mai l'identità è semplice identità con se stessa, mai l'uno è semplice opposizione al molteplice. Il risultato è, dunque, che solo chi riconosce sé riconosce l'altro, solo chi riconosce l'altro riconosce sé. La libertà diventa mondo, ecco l'esito della "Filosofia della storia" e della lettura hegeliana della rivoluzione francese. La libertà interna al riconoscimento reciproco si fa polis e Stato, quella polis che vince la potenza distruttiva del tempo. L'Europa moderna è uscita dal suo bozzolo, combattendo l'ultima sua battaglia contro la libertà assoluta e il terrore giacobino produttivi di morte, singolarmente da Hegel attribuiti a una sorta di ingresso del principio maomettano e orientale nella storia d'Europa. Dunque, fine della storia? Non è questo l'esito hegeliano ed è assai importante ribadirlo nel momento in cui la filosofia ricomincia a occuparsi di Europa, e cerca di riprendere fra le sue mani il filo di una storia che vuol tornare (forse) a misurarsi con il mondo. La libertà che si fa mondo apre una storia nuova. Hegel non è il filosofo della conciliazione della storia con se stessa, ed egli è ben esperto della tragicità implicita nella realizzazione della libertà (la libertà che si fa mondo, che chiede di farsi mondo). L'abisso del nulla e il "novum" da creare sono ambedue interni alla dialettica della libertà. La mediazione e la scissione sono compresenti, e nessun armonioso finale è previsto.

L'orizzonte di Hegel, così disegnato, è esposto alle filosofie della decostruzione. E' esposto alla crisi, precisamente come esposta alla crisi è Europa che coincide con filosofia, e che è implicata nelle sorti di questa. Perché? E' quell'originario crinale su cui germina e si sviluppa la coscienza europea che lo spiega. Quella identità non identica a se stessa che espone il logos europeo alla potenza e alla violenza. E' la mediazione a essere in discussione. La sua capacità di tenere insieme i suoi due poli, quelli che, tenuti insieme, danno vita alla polis, unità di logos e potenza, di libertà e forma (l'origine luminosa della grecità) e che

tendono a scomporsi, a rompere la loro relazione. Da Nietzsche, il processo va in questa direzione. La Grecia, da luminosa origine, tende a trasformarsi in abisso di potenza, e l'origine di Europa tende a collocarsi in questo abisso. È la non-identità a irrompere come pura potenza, pura apertura al divenire senza senso e senza direzione. La mediazione diventa impossibile e non c'è che da riconoscere la sua bancarotta. Non c'è più un'alba da riaccendere (l'alba della grecità) per rispondere alla scissione del tempo, ma c'è solo da riconoscere proprio questa scissione come costitutiva dell'umano. L'Europa è il nichilismo, la pura potenza che sviluppa se stessa, sospesa fra quella che Nietzsche chiama la sua "virilizzazione" e la sua decadenza per la perdita di centralità che ne affligge la storia. Quella sovranità, che Hegel aveva visto come sinolo di logos e potenza, austera mediazione che dà forma alla vita, si trasforma in mera forma della violenza, e, presa in questa logica, annuncia la propria palinodia. Si sgretola come forma dello Stato, si fa "eccezione", guerra, o si annulla nella vita, cercando le forme disperse del suo disciplinamento, arcigno e privo di luce. Si può fare qualche nome, nel Novecento, che si costituisce nell'atmosfera di Nietzsche anche quando sembra rifiutarlo. Bataille, che opera la decostruzione di Hegel attraverso il suo hegelismo "letterale", assumendo il comunismo come l'ultima apparizione della sovranità, ormai esposta alla propria dissoluzione. Foucault, che fonda un corto circuito fra potere e vita tale da rompere l'idea di comunità politica e il suo logos. Schmitt, consapevole più di ogni altro della fine dell'eurocentrismo, e dunque di Hegel, e dunque di Europa, che immagina uno spazio del mondo senza forma, esposto a ogni rischio, privato di quel nomos che solo l'Europa aveva saputo dargli. Ma che cosa rappresentano, oggi, le assai percorse vie della biopolitica se non un processo dissolutivo della forma politica? Esse dichiarano di voler mettere in discussione l'intero paradigma storico-concettuale della filosofia politica moderna attraverso la sua radicale riduzione teorica. Ma non è anche, questo, il ritorno della *finis Europae*? Una riprova, si potrebbe aggiungere, di quella implicazione profonda dell'Europa nella sua filosofia che ne segna origine e destino.

Ora, la tesi che qui voglio brevemente esporre, è che andiamo forse verso l'esaurimento delle filosofie della decostruzione. Che sta per iniziare una fase nuova nella riflessione dell'Europa su se stessa, e che la filosofia ne è, in parte, protagonista necessaria se è vero che attraverso la filosofia l'Europa ha prodotto la propria idea e si è dato un modo di pensare se stessa e il mondo. Se le filosofie della decostruzione tendono a coincidere con le filosofie della *finis Europae*, sono proprio queste filosofie, oggi, in sia pur problematica discussione. Quelle che ho chiamato, con qualche

approssimazione, filosofie della decostruzione, commettono un errore di "storicismo", vero paradosso per filosofie che dichiarano il proprio intento "topologico" e per filosofie che germinano dalla critica al sistema hegeliano che si considera storicistico per eccellenza. Vediamo meglio. L'esigenza topologica richiama, riflettendo sul rapporto passato-presente, inclusione, compresenza, tempo del concetto, non tempo lineare come accumulazione di verità. Implica ripensamento dello spazio, compresenza nello spazio e nel tempo. Lo si voglia o no, il tempo dello storicismo è tempo lineare, che vede un "prima" e un "dopo" scanditi nettamente da superamenti e inveramenti. È invece proprio la necessità del metodo topico che qui intendo rivendicare, e muovere da questa rivendicazione per meglio comprendere i limiti delle filosofie della decostruzione. Assumendo questo atteggiamento, si vede che gli elementi della mediazione "sparsi e slogati", per usare aggettivi vichiani, mantengono la loro permanenza entro lo scenario della crisi. Bisogna cercarli, inseguirli, auscultarli, nella consapevolezza che proprio la scissione profonda del nostro tempo ne richiede la necessità non come necessario elemento salvifico, ma come risposta alle tensioni catastrofiche del mondo. Non è necessario, insomma, che la mediazione si riappropri della storia, ma si deve sapere che la sua verticale caduta accentua le potenzialità catastrofiche insite nello scenario globale. Quello che le filosofie della decostruzione hanno lasciato dissolvere è il nesso potere-libertà, o affermando una libertà che coincide con i confini della vita, o sottoponendo la vita a un disciplinamento frammentato ed esteriore che spezza ogni riconoscimento possibile. Non si tratta di tornare alla vecchia mediazione, o, per dirla in breve, di tornare a Hegel, ma di auscultare il suo pressante richiamo e riconoscere le sue possibili forme attuali. Lavorare, sapendo che nessuna filosofia della storia garantisce questo lavoro, e che però la responsabilità verso il mondo lo impone.

Come si disegna oggi la scena globale? Non certo nella chiave di una omologazione universale, come si pensò un decennio fa all'incirca, quando questa forma di omologazione immaginata fu all'origine dell'idea che la storia fosse giunta alla fine. Certo, gli spazi sono diventati senza centro, "acosmici" come qualcuno dice. Ma il globalismo non mostra affatto una fisionomia omologante, e va piuttosto sviluppando una contropancia "identitaria", un ritorno fortissimo e diffuso di identità rivendicate, un nuovo fondamentalismo delle identità insomma, quasi che questo fenomeno sia la contropancia dell'altro, e tendenze identitarie e tendenze omologanti si stringano in un nesso contrastato e gravido di rischi. Ma se le cose stanno così (e chi vuole approfondire il tema oggi può leggere il bel libro di Giacomo Marramao "Passaggio a occidente"), è proprio l'irrompere del ricordato radicalismo

La ricerca filosofica

identitario, con tutto ciò che si trascina dietro di ritorni etnico-religiosi, di neo-nazionalismi a sfondo dispotico, e di fenomenologie le più diverse legate a questi atteggiamenti, a ridar corpo alla verità di Europa, e all'autoriflessione dell'Occidente su se stesso. E' curiosa la cosa, e il nodo è difficile da districare: l'occidente è certamente all'origine del globalismo nato dalla dispersione del vecchio nomos della terra che soprattutto l'Europa diffuse, ma quell'occidente, che è alle origini del globalismo, è indotto, da questo stesso globalismo e dai suoi effetti, a ritornare su se stesso, e a riflettere su se stesso. Un terribile incastro, che si presenta come scenario storico: ma la storia fa questo e altro! Ora, che cosa si vuole intendere con questo? Che l'Europa (questa articolazione dell'occidente) non può non tornare a pensare sulla propria identità, pena la propria emarginazione. Ma, per l'Europa, pensare la propria identità implica uno sforzo di autoriflessione in grado di riportare all'attualità quella che è stata la sua verità, il suo logos. Per far ciò, forse essa deve disattendere le sirene delle filosofie decostruttive, i richiami suggestivi del loro lessico che sembra più adeguato di altri a stare nel presente, ma in un presente costruito nella neutralizzazione della politica, in uno spazio dove riconoscere l'altro è disconoscere sé, annullarsi in una scena sacrificale, o riconoscere sé è disconoscere l'altro, far violenza all'altro secondo il ritmo imposto alle cose dalla pura potenza. Essa si deve collocare in quello spazio dove torni contemporanea la lotta per il riconoscimento (reciproco) che muove dall'idea che riconoscere l'altro è anzitutto riconoscere se stesso e reciprocamente, e che nessun riconoscimento è possibile di là dal farsi di ogni vita coscienza di sé, autocoscienza, dove è la contemporaneità di Hegel e la possibilità della ripresa di un discorso sull'Europa e l'influenza che un'Europa non eurocentrica può avere sulla storia del mondo.

Come? In quali forme? La filosofia sta riprendendo questa ricerca, soprattutto nell'ultimo quindicennio, da quando cioè sono diventate insostenibili sia la retorica sul processo di costruzione dell'Europa sia il rigetto pregiudiziale di un suo ruolo mondiale. La filosofia, appunto, per le ragioni svolte nel testo. Che cosa può significare riconoscersi e riconoscere? Mettere al centro, insieme, il tema della libertà e quello della costituzionalizzazione dell'individuo vitale. L'uno-molteplice riprende la lotta contro l'astratta unicità, fonte di morte, in condizioni nelle quali l'identità delle diversità può portare a luce l'umanità dell'uomo e la costruzione della sua libertà. La ricchezza del pluriverso "costituzionalizzato" può rappresentare una risorsa decisiva per l'umanità del nostro tempo. Una risorsa in un certo senso eversiva, giacché intende dare una svolta verso una lettura del globalismo che esalta la libera autocoscienza di tutti in un mondo interdependente. Non sto affatto descrivendo una visione ecumenica del

mondo. La lotta fa parte intrinsecamente del tema del riconoscimento; esso, nel mondo moderno, non avviene nel chiuso degli studi accademici, ma nel concreto di società e spazi oggi in grandioso disordine, carico di identità che non intendono collocarsi sul terreno di una riconosciuta universalità, di un compiuto logos delle differenze. La situazione del mondo è insieme ambigua e tragica. Vanno scomparendo gli spazi della neutralizzazione. Lo spazio torna a diventar politico e perciò ha bisogno della mediazione, non intesa come banale indifferenza né come mera registrazione delle "molte culture" che dovrebbero coesistere nella reciproca indifferenza. Ha ragione Cacciari: il riconoscimento è dell'identità nella sua radicalità, non si chiedono addolcimenti retorici, ma identità che vogliono esser se stesse non possono che essere in relazione nella universale interdipendenza. Ma dove l'identità si pone come irrisolubile unicità? Che cosa significa lottare per l'universalizzazione della libertà? Non ho risposte pretenziose, ma la questione è centrale, come riconosce anche Amartya Sen. E' in questo quadro che la filosofia europea ha ancora molto da dire. E' qui che torna la contemporaneità di Hegel, filosofo dell'Europa e della mediazione fra logos e potenza. Ma che significa attualità della filosofia in una Europa non più eurocentrica? Ragioniamo sull'Europa, non sulla sua finis. Il tema è aperto. E anche le grandi domande che si annodano intorno a esso.

La ricerca filosofica

Il futuro della democrazia

di Carlo Sini

Il futuro della democrazia: tema complicato, ampio, per cui ho dovuto fare delle scelte, ho predisposto un cammino, un piccolo cammino, che ho articolato in due momenti, in due domande. La prima si potrebbe formulare così: qual è il futuro desiderabile per la democrazia? Il che significa già presupporre che molte cose non vanno nella direzione della democrazia.

E la seconda questione è: quali sono le condizioni di possibilità perché questo futuro, augurabile e desiderabile, trovi appunto realizzazione?

Credo, anzitutto, che dobbiamo avere chiaro perché parliamo di un futuro della democrazia dando, in qualche misura, per scontato che questo sia il problema politico attuale e dell'immediato futuro, e non soltanto immediato. Voglio dire, siamo tutti convinti che non abbiamo altro futuro che non la democrazia? Ecco, io convinto di sì. Ma mi rendo conto che non è possibile una tale affermazione senza una giustificazione, in un campo così opinabile e controverso. E allora se è vero che il futuro politico dei popoli della terra è quello di una democrazia planetaria, di una democrazia universale - ambigua espressione che, come tutte le espressioni, può essere giocata talvolta con malizia, o come scudo di interessi che non coincidono con quello che si vorrebbe comunicare con queste espressioni - questa democrazia che si auspica con forza diventi appannaggio di tutti i popoli, di tutte le culture, di tutte le etnie, di tutte le tradizioni nelle diverse antichità religiose che ancora sono presenti, che democrazia è? Cosa intendiamo quando immaginiamo una democrazia universale?

Questo già sarebbe un tema sul quale confrontarsi a lungo. Io ho individuato quattro elementi. Spero di essere stato felice in questa individuazione. Quattro elementi che, a mio avviso, rendono la democrazia un tipo di governo irrinunciabile per quello che concerne il nostro futuro. Quattro condizioni, diciamo così, che se realizzate non eliminano la discussione sulla democrazia. Questo è il governo dei popoli che vorremmo tutti, e che si identifica in un ideale democratico, attraverso quattro - ma potrebbero essere di più - elementi a mio avviso condivisibili, e condivisi, largamente condivisi nella attualità della vita sul pianeta.

Primo elemento: democrazia significa libertà dell'individuo nelle sue scelte. Mai come in un regime democratico moderno la vita individuale è stata esaltata, rispettata, sollecitata, anche per certi versi corteggiata.

L'individuo deve essere libero di scegliere, deve essere colui che è padrone del proprio destino, e che deve avere le condizioni di possibilità per la realizzazione dei suoi ideali, dei suoi desideri, di una vita felice e dignitosa. Questo, direi, non accade in altri regimi, non è accaduto in passato in regimi che hanno avuto magari altri meriti, altre virtù, che possiamo anche invidiare. Mancava però questa dignità e libertà dell'individuo nelle sue scelte di vita, la libertà di un individuo che non è sottomesso a quello che gli economisti chiamano "la società del dono", che ha tante virtù, ripeto, ma che ha però gli aspetti negativi di vincolare gli individui ad un patto di restituzione infinita. Io sono infinitamente in debito nei confronti del padre, della madre, del nonno, della bisnonna, del re, del sovrano... sono sempre in debito. Per tutta la vita io devo restituire con la mia vita la vita che mi è stata data? Ecco, questa cosa con la democrazia moderna, con l'età moderna, è finita. L'individuo ha certamente dei debiti, ma ha anche il diritto alla propria vita personale, alla propria libertà di scelta personale. Ed è una cosa così importante che credo che nessuno di noi - se tornasse indietro di cent'anni, centocinquanta anni - ce la farebbe a vivere in quell'altro mondo pur con tutta la nostalgia che talvolta i mondi del passato suscitano per tante ragioni etiche, estetiche, morali, religiose. Tutto quello che si vuole, però non ce la faremmo, non riusciremmo più a vivere in quella costrizione dove l'individuo non è padrone del suo destino. Questo disse Kant, meravigliosamente, quando parlava dell'Illuminismo e della rivoluzione illuministica: *"Finalmente l'individuo diventa libero di decidere per la sua vita"*. Ecco, questo è un punto ineliminabile, mi pare, di un ideale democratico.

Un secondo punto sono quelle che si chiamano le "garanzie giuridiche". La democrazia è costituita, è costruita su una serie di garanzie giuridiche e di garanzie economiche: diritto al lavoro, ma anche garanzia di non poter essere arrestato, inquisito senza processo, senza giusta causa, ecc., ecc.. Tutta una serie di garanzie formali che sono appannaggio tipico della battaglia moderna per la democrazia, e che di nuovo, io credo, costituiscono un punto ineliminabile nel senso che se queste non sono realizzate, non siamo di fronte a una reale vita democratica.

Terzo punto, che mi sembra, almeno a parole, condiviso in tutte le culture dell'Occidente e ampiamente, come dire, in espansione anche in altre culture, magari con difficoltà di espressione, con difficoltà di affermazione, ma nei cuori ben saldamente iscritto, soprat-

tutto nei cuori dell'*altra metà del cielo*: la pari dignità delle donne. Ecco, questa è un'altra cosa fondamentale della democrazia. Senza la quale non si può immaginare vita democratica.

E l'ultima cosa – come è ovvio – la partecipazione politica; il diritto di una partecipazione, il diritto/dovere di una partecipazione politica attiva, di una capacità di autodecisione politica, e non soltanto privata, della vita privata.

Mi fermerei a questi quattro elementi, se ne possono aggiungere altri, come è ovvio, e questi stessi si possono articolare in tanti modi. Ma questi quattro sono quelli che, se realizzati, renderebbero il governo democratico della vita umana assolutamente preferibile, assolutamente idealmente augurabile, quello che nessuna tradizione, nessun popolo oggi potrebbe rifiutare o non desiderare. Perché? Starei, innanzitutto, attento a dare un fondamento strettamente morale a questi punti. Noi li viviamo come doveri morali, diritti morali, pretese morali, cioè come valori – come si ama anche dire – ai quali non si può rinunciare e rispetto ai quali si deve guardare ad un progresso possibile. Credo che senza esagerare, senza dare troppa enfasi a questi pur importantissimi punti, possiamo dire più concretamente: sono conformi al nostro stile di vita. Probabilmente erano inimmaginabili, irrealizzabili e anche astratti, non concreti, in altri tempi. Non facciamo una morale universale della storia, che molto spesso ci grava di pregiudizi. Diciamo che la vita attuale, la produzione materiale e spirituale della vita - la produzione materiale delle cose con le quali e delle quali viviamo, e la produzione delle conoscenze che sono parte integrante della nostra vita spirituale, oltre che della nostra vita materiale - esigono questi quattro punti. Esigono la libertà dell'individuo nelle sue scelte, guai se l'individuo non fosse libero, sarebbe anche una catastrofe economica nella nostra società. Esigono certi diritti, certi doveri delle istituzioni, esigono la parità tra i sessi, perché la vita è diventata paritaria. Perché non ci sono più funzioni così determinanti o individuanti tali per cui debbano esserci anche valori etici condivisi sì, ma profondamente differenziati. Ci sarà sempre una differenza, suppongo, tra i due sessi, ma questa non comporta nessuna sottomissione e nessuna negligenza nel riconoscere la pari dignità della donna (che d'altronde già Platone invocava) nelle sue scelte di vita.

Ecco, io direi che le condizioni di vita ci abilitano a comprendere che questi quattro elementi sono fondamentali per la vita democratica, e laddove una società democratica li garantisse noi, forse, saremmo di fronte ad una situazione desiderabile. Mi sembra, almeno, che si possa dire questo con una larga convergenza di opinioni.

Ma la domanda allora è, e qui veniamo ai punti veri: l'attuale organizzazione della vita democratica in

Occidente, là dove c'è una democrazia operante - perché sappiamo bene che non c'è su tutta la Terra, anzi è ben lontana dall'esserci - là dove però c'è, là dove si deve dire (in maniera innegabile) che esiste un governo democratico, una società democratica, un ordinamento democratico, un fondamento anche giuridico che si ispira a valori democratici; là dove c'è la democrazia, insomma, questi quattro punti sono davvero realizzati? La risposta è no, naturalmente no. La risposta è che non è così.

E allora la domanda successiva è, direi, più impegnativa. Che le cose non vadano bene è facile constatarlo, se commentassimo i quattro punti uno per uno avremmo molte ragioni per dire che c'è una insoddisfazione diffusa, che c'è una realizzazione molto parziale di questi elementi. Ma la questione che ora si pone, secondo me, è la seguente: siamo in un processo per il quale è ragionevole pensare che queste inadempienze della realizzazione democratica siano momenti storici che però, in un prosieguo di tempo, potrebbero essere risolti... anzi, saranno risolti? E' questione di tempo, in parole povere, abbiamo bisogno di rodarci, perché da troppo poco tempo la democrazia abita sul pianeta? E allora è ragionevole, è sensato pensare che bisogna dare tempo al tempo e che bisogna lavorare in una direzione che però finirà fatalmente per affermarsi? O, ci sono delle ragioni strutturali, costitutive diciamo, dell'attuale democrazia che rendono poco probabile che le cose stiano come ho detto nella prima ipotesi, cioè che non è questione solo di tempo, non è questione solo di maturazione, non è questione solo di sormontare difficoltà contingenti in un progresso che però (inevitabilmente) ci porterà alla realizzazione di questa desiderabile forma di vita? No, non è questo. Questa democrazia, nonostante gli ideali che prima ho enunciato, e che io credo largamente condivisibili su questo pianeta, questa democrazia non è in grado di realizzare i quattro punti di cui ho parlato. E quindi noi siamo di fronte non ad un lavoro storico, progressivo, che con pazienza, con lungimiranza, con saggezza, realizzi un po' alla volta. No. L'altra ipotesi è che noi siamo di fronte ad una sorta di fatica di Sisifo, che sempre di nuovo ci troveremo a scontrarci con difficoltà strutturali che non consentiranno la realizzazione di questi quattro punti; o ne consentiranno una realizzazione molto parziale, quando non addirittura degenerativa. Non lo dico con piacere, spero anche di sbagliare, ma sarei molto incline ad aderire alla seconda ipotesi. Cioè a pensare che questa democrazia è strutturalmente incapace di realizzare la democrazia. In parole povere, è che a noi non si chiede soltanto la buona volontà, la fiducia nella storia; non soltanto si chiede, quindi, una fiducia nel progresso, ma si chiede uno sforzo, uno sforzo di fantasia – se si può dire così -, uno sforzo creativo e soprattutto un coraggio critico che, mordendo là dove

La ricerca filosofica

le cose non vanno bene per loro struttura, innanzitutto denunci questi difetti, come già si comincia a fare da tempo, peraltro. E poi si provi a pensare quali siano le condizioni (come dicevo prima, il secondo momento) di realizzabilità, cioè che cosa dobbiamo cambiare perché la democrazia effettivamente viva sulla terra in maniera adeguata ai suoi scopi, ai suoi fini. Allora per sostenere questa seconda tesi - cioè che c'è un male strutturale nella democrazia così come la conosciamo oggi, la democrazia attuale, moderna - per sostenere quindi la tesi che dobbiamo pensare a cambiamenti anche profondi, e immaginare dove possano incunarsi nella vita concreta delle persone, per sostenere questa tesi che, ripeto, è una tesi, è un'ipotesi, vagliamola insieme.

Per esaminarla prendiamo semplicemente uno dei quattro punti. Non abbiamo il tempo di esaminarli tutti e quattro anche se sarebbe istruttivo. Prendiamo l'ultimo, perché in qualche modo li riassume e li compendia e, vedremo, anche li esemplifica dentro di sé.

Il diritto all'autodeterminazione politica, il diritto alla scelta politica in quanto perno del cittadino democratico, essenza della sua democrazia, essenza della sua partecipazione ad una società democratica.

Domanda: siamo noi in grado di determinare politicamente la nostra società? Sono in grado, i cittadini democratici dell'Occidente (non solo gli Italiani, non chiudiamoci nella nostra visione molto particolare), i cittadini americani sono in grado di determinare realmente le scelte politiche reali del loro Paese? Qual è lo strumento o gli strumenti normalmente invocati dai difensori della democrazia?

Solitamente si indicano due cose - per difendere il potere di scelta del cittadino in una società democratica e nessuno può dire che non siano importanti o che non siano da difendere anche andando in piazza, se venissero minacciate - la prima è il voto popolare, il voto universale, per il quale si sono fatti sacrifici, lotte infinite, il voto alle donne... solo cento anni fa non c'era il voto alle donne. Il voto a tutta la popolazione. Solo cento anni fa non c'era il voto a tutta la popolazione, i poveri non votavano... Sono cose rilevanti, sulle quali meditare. Quindi prima di dire "il voto popolare è uno strumento inefficace" bisogna tenerlo ben caro, no?

Detto questo, ribadita questa fiducia nel voto democratico, vi sembra che l'organizzazione del voto democratico sia plausibilmente efficace? Sia plausibilmente una effettiva scelta sulle questioni effettive di fondo, che regolano la vita di una società nei suoi aspetti materiali, morali, spirituali, tecnici, scientifici, ecc., ecc.? O non c'è il rischio - che è stato tante volte peraltro denunciato - che il momento del voto sia un grande momento, diciamo così, di festa popolare? Per carità, un grande momento di presa di coscienza, anche sociale, politica e, quindi da questo punto di

vista un momento aggregante, ma che poi si riduce in una formalità incapace di mordere davvero sulla realtà.

Che cosa ci fa pensare questo? Primo: di cosa si dovrebbe godere per poter esercitare un voto incisivo, un voto che effettivamente esprima un parere e non un'emozione, non uno stato d'animo passeggero, non una identificazione psicologica con una o un'altra parte, per ragioni che (ormai la sappiamo lunga sulla psicologia del profondo degli esseri umani) con la vera e propria libertà democratica o libertà politica hanno poco a che fare, identificazioni che nascono da tutt'altri canali. Per poter fare ciò i cittadini dovrebbero godere di due grandi privilegi. Il primo: una informazione ampia e oggettiva. Il secondo: una cultura che permetta di apprenderla. L'una e l'altra cosa non esistono. Diciamolo con franchezza. Non esistono ed è anche difficile che esistano, intendiamoci. Non è soltanto che non esistono perché c'è la malvagia volontà di non farli esistere. Certo, c'è anche questa, fa comodo che non esistano, su questo non c'è dubbio.

Ma soprattutto il fatto è che una corretta informazione esigerebbe un lavoro di tale mole e di tale onestà, di tale oggettività, di tale condizione di colui che lo esercita come colui che è sopra le parti. Ma dove sta un Paese così beato? Dove sta una condizione così idilliaca? Come diceva il grande Kant: "*Chi controlla i controllori?*". Questo è il grande problema della democrazia e di ogni Stato che si fonda, per esempio, sulla separazione dei poteri, cosa fondamentale che in Italia è stata messa a serio rischio. I poteri dello Stato devono essere liberi e indipendenti, esercitando un reciproco controllo. Già, ma "chi controlla i controllori?", questo è un problema di fronte al quale tutti rimaniamo palesemente incerti.

Il secondo: ma se è vero che questa società democratica si fonda sulla scelta del popolo (cioè di tutti noi) e che il voto di ognuno di noi esprime una sincera, profonda, meditata, razionale, valutazione pro o contro, in un senso o nell'altro, non vi pare allora che la cosa più importante di una società democratica sia l'istruzione dei suoi cittadini? Non c'è niente di più importante in una società democratica del fatto di portare la cultura ai cittadini. Quella cultura che non è semplicemente ornamento dello spirito... "*del piacere della sera*", come diceva Wagner che era un aristocratico, quindi vedeva le cose molto polemicamente rispetto alla democrazia. Non è solo "il piacere serale del lavoratore estenuato". No! E' la cultura, appunto, del primo punto: io sono padrone della mia vita, ho la libertà e il diritto di determinarmela, ma per fare questo però devo sapere qual è il mio bene (diceva Socrate), se non sono in grado di valutare, di giudicare, con mente pura e con cultura adeguata qual è il mio bene allora il mio voto è il voto di un poveraccio, è il voto di uno schiavo, non di un uomo libero. Allora

La ricerca filosofica

io vi chiedo: vi sembra che le società democratiche dell'Occidente investano la maggior parte dei loro denari nella formazione dei cittadini? Vi sembra che gli organi dell'informazione pubblica, soprattutto i famosi *mass media*, abbiano come finalità l'educazione dei cittadini? E' palesemente falso tutto questo, no? Sappiamo che non è così. Ma se non è così allora dobbiamo dire con forza che questa società *dichiara* di essere democratica, ma *non vuole* essere democratica.

Una società che accetta che i suoi strumenti di informazione, che i suoi strumenti di svago (cosa legittimissima, per carità), che i suoi strumenti culturali, in senso lato, siano nelle mani di pagliacci e mascalzoni, venduti di tutti i generi, un circo Togni (con tante scuse per il circo Togni), una civiltà e una società che accetta questo è una società che *dichiara* di essere democratica, ma che *non vuole* essere democratica. Non vuole che i suoi cittadini siano *davvero* in grado di giudicare, abbiano la sensibilità, la cultura, la raffinatezza, il tempo, il tempo per prendere piacere ad una valutazione oggettiva delle cose loro. No, questa è una società illusionista. Questa è la società di Gorgia, non è la società di Platone. Questa è la società dei retori, non è la società dei logici, dei filosofi, degli scienziati. E allora, nel momento in cui, non di meno, tutti noi siamo chiamati ad una valutazione certamente siamo di fronte ad un bene prezioso. E, ripeto, lo dobbiamo difendere con le unghie e coi denti. Ma nello stesso tempo dobbiamo essere ben consapevoli che esso è tutt'altro che sufficiente. Esso è, come dire, nelle mani di due grandi pericoli o nella deriva di due grandi pericoli. Di una semplice illusione di poter determinare davvero il futuro politico della società in cui viviamo, mentre invece noi semplicemente lo avvaloriamo con un voto che garantisce i "padroni del vapore", che garantisce i reali potenti di una sorta di democratica accettazione da parte di tutti noi. Quindi diventa molto più comodo per loro, che per noi, questo tipo di diritto che noi esercitiamo.

La seconda deriva è che non sappiamo che cosa scegliamo. E, badate, molte volte non lo sappiamo. Anche nei problemi contingenti, come dire, c'è una quantità sterminata di informazioni che possono ad arte essere piegate di qua o di là, l'ironia delle cifre, o il balletto ridicolo e grottesco delle cifre per cui ognuno si può inventare una qualche cifra che gli dà ragione. Sembra incredibile, è la matematica messa al servizio di Gorgia, appunto, del retore, messa al servizio dell'illusionismo politico. Ecco, tutto questo fa sì che il nostro voto – sacrosanto dovere e diritto che ognuno di noi ha – si vanifichi. E io credo che si vanifichi aggiungendo un'ulteriore osservazione, alla quale personalmente tengo molto. Credo che si vanifichi anche per una ragione molto precisa, che forse ci fa individuare possibilità alternative a come noi, oggi, viviamo

il momento democratico del voto, del rinnovamento delle Camere, ecc., ecc.. Ed è questa la riflessione: secondo voi - riflettendo, liberando la mente da ogni pregiudizio e da ogni timore, prendendo la cosa per quello che è, senza timori nei confronti di ipotesi che spaventano, e certo, certe ipotesi spaventano - secondo voi è più importante politicamente scegliere o controllare? Io credo controllare, francamente. Credo controllare perché nella maggior parte dei casi io non sono in grado di scegliere.

Nessuno di noi è in grado di scegliere, la realtà è sempre più complessa. La realtà è sempre più leggibile in tanti modi. Il futuro dell'economia... ma neanche gli economisti riescono a sapere qual è il futuro dell'economia. Se parla un economista di un certo tipo mi convince subito, poi parla il suo collega e mi convince anche lui. Io non sono un economista, nessuno di noi (tranne eccezioni) è un economista. Se è un economista è una voce tra le molte, e perché quella dovrebbe essere più vera di un'altra? Quindi la realtà è che noi viviamo in una complessità di fenomeni, come dire, di previsioni, che sono difficilmente valutabili a priori da un cittadino comune. E io non sono molto contento di essere chiamato a fare delle scelte su cose di cui non capisco nulla, o per le quali non ho i dati sufficienti. Se uno mi chiede, nell'ambito del mio mestiere: ma per l'Università questa legge è buona o cattiva? Io gli dico subito: cattiva. E avrei da parlare per sei mesi per dirvi perché è cattiva, e avrei da portarvi molti elementi. Poi un altro la penserà in un altro modo, certo. Ma sono certo che io sarei in grado di motivare il mio giudizio in maniera molto precisa, con esempi concreti, con esperienze che io con i miei occhi ho fatto. E vi dico: così non va bene, questa legge è da cambiare, quanto meno è da trasformare profondamente; speriamo che lo facciano nella prossima legislatura. Questa è l'opinione del cittadino Carlo Sini che fa il professore. Ma se voi mi chiedete: dobbiamo scegliere il nucleare o no? Dobbiamo fare la tangenziale o no? Io non lo so. Ma perché, voi lo sapete? Poi ognuno di noi ha un suo orientamento politico, è affezionato a certe cose, viene da una certa cultura, da una certa tradizione, e quindi si fida di quelli con i quali si identifica. Ma questo non è un buon criterio per giudicare, per valutare. Quello che vorrei, come cittadino, sarebbe una cosa che invece non mi è mai, in alcun modo, data: il controllo che ciò che è stato scelto dai competenti, e che è stato dichiarato essere il meglio per tutti noi, diventasse efficiente, e che ognuno di noi potesse pretenderlo, e che avesse delle forze capaci, diciamo così, di esigere dai responsabili il risultato. Questo nella vita democratica è rarissimo e spesso è enfatico. Di nuovo diventa uno scontro, uno scontro retorico, l'uno dice "avete fatto tutto male", l'altro dice "ma non è vero, è tutto vero il contrario"... siamo d'accapo. Il controllo è una cosa concreta. Il controllo è una cosa

La ricerca filosofica

che si può esercitare soltanto attraverso una presenza e una protezione legale. Questo tipo di pensiero l'hanno avuto, in passato, le organizzazioni sindacali che nell'ambito del loro ufficio si sono preoccupate molte volte in passato del senso globale. Cioè, non mi basta proteggere gli interessi dei lavoratori (tipo gli operai della Fiat o di qualche cos'altro) vorrei anche capire quali sono gli orientamenti generali dell'azienda, quali sono le funzioni sociali dell'azienda e quali sono i propositi e quali sono gli scopi, e poi verificarli. Si è detto molto male di questo atteggiamento dei sindacati, lo abbiamo sentito molte volte demonizzare. E forse ha avuto anche degli aspetti negativi, per carità! Però, in realtà, se i sindacati non sono in grado di garantire questo per il cittadino, perché i sindacati hanno una loro storia, una loro grande e nobilissima tradizione, in una vita democratica ci devono essere comunque delle strutture di controllo. Non è possibile che il potere faccia quello che vuole, dichiarare quello che vuole, prometta quello che vuole, e poi ce ne dimentichiamo tutti e ricominciamo daccapo a votare le marcette, le fanfare e le bandierine. Perché questo è prenderci per il naso.

Noi abbiamo bisogno di poteri di controllo. Questi poteri di controllo sono spesso garantiti sulla carta e resi impossibili di fatto. Provate ad andare a chiedere in un consiglio di amministrazione di leggere gli atti del consiglio - ne avete il diritto -, non li leggerete mai. Cioè dovrete fare solo quello nella vita: lasciare il lavoro e perseguire queste persone sino a che farete in modo di vedere riconosciuto il vostro diritto di leggere gli atti che sono dichiarati pubblici, ma che nessuno vi darà mai creando una serie di difficoltà. Ognuno di noi ha una vita difficile da vivere, lo so bene, ognuno di noi ha tempo molto risicato, come si dice, e ognuno di noi, anche, si annoia a inseguire queste vicende. Però questo è il punto vero. Questo è l'unico discorso serio nell'ambito di un controllo democratico. La difficoltà è che noi non immaginiamo minimamente come si possa realizzare.

Credo che si debba, e si possa, anzitutto realizzare nell'ambito concreto nel quale uno vive e lavora. Perché certo io non mi posso andare a interessare di come si organizza il Coni, pur amando lo sport, ma non è la mia vita, non ne so niente, non ho fatto nessuna esperienza. Ma vorrei essere molto presente nelle valutazioni del ministero che regola il rapporto tra i professori e i gli studenti, i programmi che si insegnano a scuola. Vorrei avere un controllo. Ma non un controllo nel senso che ho il diritto di scegliere a priori... scelgano i cosiddetti competenti, e ogni partito al governo si assuma la responsabilità di dire 'io seguo questi competenti'. Quindi i competenti mi diranno che scelta hanno fatto: poi io vado a vedere se gli effetti di questa scelta hanno avuto esiti positivi nei nostri giovani. Perché questo è il mio dovere di professore, questo

io devo dare alla società, non un'altra cosa. Ma per poterlo fare non basta che io insegni con tutta la buona volontà, devo essere padrone del diritto politico di intervenire localmente là dove ho una competenza e una diretta presenza. Questo mi deve essere istituzionalmente garantito. E il voto generico non me lo garantisce. Il voto generico può andare bene per tante cose, ma certo non ha il potere di inserirsi, di entrare in questi particolari. Allora vedete, quando noi siamo di fronte ad una società che ostinatamente nasconde le mani, come diceva Macchiavelli con una bellissima metafora, noi vediamo gli occhi e la bocca dei nostri governanti, ma le mani no. Quando una società si comporta così allora è difficile riconoscerle una grande sostanza democratica. La democrazia sta più nella forma che nella realtà vera. Non soltanto, siamo di fronte ad una società la quale non si limita a mostrare, diciamo così, il viso dei nostri governanti ma non le mani, c'è di più: non mostra (lasciatemi usare questa immagine, sebbene abusata) i veri padroni. E allora va ancora peggio. Perché è molto facile gettare sulle spalle degli uomini politici la responsabilità di tutto. Vogliono il nostro voto e vogliono esercitare un potere. Un potere che poi consente loro di fare tante cose per loro e per la loro parte, lo sappiamo benissimo.

Ma, vedete, il punto vero è: sono davvero questi i padroni? Sono davvero questi i luoghi di potere della democrazia? E' davvero lì che si decidono le cose? O non si decidono piuttosto in luoghi a noi totalmente inaccessibili? In salotti misteriosi, in corridoi nei quali noi non passeggiamo? E allora qui entriamo in quell'altro aspetto, in quell'altro profondo aspetto che rende, a tratti, desolante l'esercizio popolare del voto. Desolante perché, purtroppo, non si può in alcun modo accedere a questi livelli. Certo, si può condizionare, per carità. Per fortuna ancora questa possibilità ce l'abbiamo. Abbiamo la possibilità quantomeno di dire: NO! E questa è una grande possibilità, dire: "così come sta andando, non ci va!" Ecco questo diritto almeno lo possiamo esercitare. Ma con questo non abbiamo né determinato, diciamo così, una reale svolta né toccato gli interessi che stanno dietro. Perché io temo che molte volte quelle che sono le alternative che ci vengono offerte siano nascostamente negoziate con i padroni del vapore. Inevitabilmente. Perché l'uomo politico è un uomo concreto, non è un sognatore. E' un uomo che deve faticosamente, ogni giorno, e a rischio personale mediare tra interessi terribili. Questo deve fare un politico, se non fa questo evidentemente è meglio che cambi mestiere. E allora l'ultimo punto. L'ultimo punto sul quale vorrei riflettere insieme a voi: può oggi, soprattutto oggi, può il nostro voto, possiamo noi il 9 aprile - votando in un modo e in un altro - determinare davvero il futuro economico di questa società? Ecco, la mia risposta è: profondamente no. Perché - anche di fronte alle migliori intenzioni, e

anche di fronte alla possibilità che certe cose indubbiamente vadano meglio, o siano comunque trasformate - ci sono delle testimonianze di questi ultimi cinque anni che dicono che le classi abbienti, in Italia, non avevano mai trovato un periodo così fortunato e felice. Questo lo dicono loro. Si può un pochino cambiare, certamente, possiamo evidentemente dare una svolta sociale ed economica che tenga maggiormente conto di certi aspetti, il problema dei nostri giovani, ad esempio. Sì, questo si può fare. Ma possiamo noi davvero mettere in discussione la situazione, la struttura economica, il modo di produrre le cose, il modo di diffonderle nel mondo, di venderle e di comprarle? E quindi i destini del lavoro, di questa società e delle società della terra? Siamo davvero noi - Stato italiano - in grado di promuoverli? O i nostri governanti sono già inevitabilmente all'interno di un'intesa internazionale, ben precisa, entro la quale - come mi disse una volta l'amico Massimo Cacciari che parlava del suo fare il sindaco a Venezia: *"Ho tanto spago così"* - i confini sono limitati? Ecco, quanto spago abbiamo? E allora qui, di nuovo, vengono fuori alcuni problemi rilevanti. Esiste la possibilità di una vita politica, democratica, che affida agli elettori l'autodeterminazione delle scelte politiche senza che queste siano radicalmente e fortemente economiche? Credo che la risposta sia: no, non è possibile. Se le nostre scelte politiche sono scelte di tendenza, di faccia, di tradizione, di cultura, va benissimo, ma non sono sufficienti. Non sono sufficienti se non mordono là, se non decidono là, se non indicano là dove davvero si prendono quelle decisioni che poi passano sopra la testa della vita politica corrente, che sono più importanti della vita politica corrente. Questo è un problema che sta diventando esplosivo.

Questo è quel problema per il quale quando si parla di democrazia planetaria, molti di noi hanno un irrigidimento, che è un irrigidimento doloroso. Perché, come dicevo prima, chi è sinceramente democratico dovrebbe essere contento di sentir parlare di democrazia planetaria, di democrazia universale. Ma non è così, perché quella che viene in questo modo propagandata, e sostenuta, è la democrazia di una certa scelta economica precisa. La quale non va certamente in direzione di quei quattro punti, o vi va solo molto parzialmente, e solo attraverso molti sacrifici, dolori di una parte dell'umanità.

Voglio dire che noi ormai siamo di fronte ad una situazione economica globale, mondiale, nella quale le scelte sono state sottratte ai governi, almeno in parte. E ormai si orientano secondo principi di cosiddetto "liberismo economico" che sono (detto fuori dai denti, papale papale) l'interesse dei più potenti e dei più ricchi. Questo è assolutamente vero, capite? E' incontestabile. Gli errori sono stati creati dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale,

denunciati dai loro stessi dirigenti, quando se ne sono resi conto, e quando sono venuti fuori... E questo orrore indica chiaramente che le scelte economiche del pianeta non vanno in direzione di una vita democratica. Alla lunga noi porteremo una devastazione - come stiamo portando alcune devastazioni - in tante parti della Terra per mantenere il privilegio e la ricchezza di altre parti, o di componenti molto piccole di queste altre parti, le quali sono assolutamente ignote a voi e a me, sono assolutamente fuori dal nostro gioco di elezione democratica. E questo i nostri uomini politici lo sanno, dalla A alla Z, molto meglio di noi.

Ma li avete mai sentiti parlare così? E' molto raro che parlino così. Qui, per esempio, subito si vedono alcune cose che sono oggetto di una discussione interessante, da qualche mese, anche da qualche anno. Si dice che di fronte al globalismo, all'economia globale, al mondo che supera tutte le frontiere, che crea grandi coalizioni di interessi - l'Unità europea, il Giappone, gli Stati orientali, poi quelli emergenti che fanno così paura, la Cina, l'India - si dice che di fronte a questo scenario gli Stati nazionali non abbiano più niente da fare o poco da fare, perché effettivamente sono, come dire, spogliati delle loro facoltà giuridiche. Se io sono Stato italiano e sono di fronte ad una catena internazionale, non ho gli strumenti per perseguire questo soggetto giuridico. Cioè, questo soggetto giuridico mette gli uffici di rappresentanza a Milano, ma gli operai sono in Malaysia, e un altro gruppo di impiegati stanno nel Perù... e io come faccio a intervenire? lo Stato italiano, che giurisdizione ho? Su questo non ce l'ho.

E allora si dice, giustamente, gli Stati ormai non contano più nulla. Ma badate si sta riflettendo sul fatto che la soluzione non è in uno Stato globale, in un'Onu globale, l'Onu faccia il suo mestiere... Ma siamo anche ben consapevoli del limite di incidenza, perché l'Onu non avrà mai il potere militare e il potere di intervento della forza, perché ci vuole la forza nella politica per poter imporre certe cose, piuttosto che certe altre. E questo potere non l'avrà mai perché lo prende da quegli stessi membri che la tengono in vita. E quindi glielo daranno se hanno interesse a darglielo e glielo toglieranno se hanno interesse a toglierlo. Allora la soluzione del globalismo, che supera le situazioni politiche locali, la giurisdizione locale, non sta in uno Stato universale. Molti, più cinicamente, dicono: be', ma perché vi preoccupate tanto? la soluzione c'è già, è la vecchia soluzione, il più potente è lui lo Stato mondiale. Lo Stato mondiale è l'impero, c'è già l'impero. Siamo d'accordo? Lasciamo fare? O tutto questo non è a sua volta catastrofico? E' sicuramente garanzia di non democraticità.

Dove sta, dunque, il potere reale? E' nello Stato. Allora forse questo Stato locale e nazionale non ha finito il suo compito, pur aprendosi a una visione pla-

La ricerca filosofica

netaria. Perché, lo Stato italiano può dire "se tu metti la rappresentanza a Milano, ma poi sfrutti il lavoro minorile in Africa, la legge non te lo consente; la mia legge, e i miei Carabinieri vengono a prenderti e ti portano a San Vittore". Questo è possibile. Questo è un'evoluzione possibile dello Stato democratico. Questo è possibile sfruttando quella forza che ancora le Nazioni hanno e che avranno per lungo tempo. Che cosa desideriamo, in fondo, noi quando parliamo dell'India o della Cina? Che l'India e la Cina rispettino i loro lavoratori così come noi abbiamo imparato - in secoli di guerre, di guerre interiori, di rivoluzione, eccetera - a rispettare i nostri. Ma innanzitutto sono i nostri, come dire, imprenditori che devono rispettare questa legge universale democratica. Siamo noi che dobbiamo chiederci perché dappertutto sparano con le pistole Beretta, tanto per dirne una. Non ci riguarda? Lo Stato italiano non ha niente da dire su questo? Siamo noi che dobbiamo chiederci perché il mercato delle armi nel mondo è il primo nell'ordine di tutti i mercati? Non c'è prodotto che sia così ampiamente scambiato, venduto, circolante sulla Terra, quanto le armi. E su questo non hanno niente da dire i governi? Devono accettare il fatto che si tratta di cartelli internazionali, e quindi come tali estrinseci rispetto alla giurisdizione di ogni Stato? E chi l'ha detto che devono restare così? Per vostra curiosità, il secondo prodotto universale del commercio mondiale sono le medicine. Questo è molto interessante: da un lato t'ammazzo e dall'altro ti avveleno, così siamo sicuri, siamo tranquilli... Adesso tiro un po' le conclusioni delle provocazioni che ho lanciato. Se non si realizzano i quattro punti di cui ho detto prima, la democrazia è formale ma non sostanziale. Noi viviamo questo disagio. Viviamo certamente degli enormi vantaggi rispetto al passato, credo che non abbiamo molto da rimpiangere del passato. Dobbiamo difendere questi diritti acquisiti, e questo benessere che certamente da noi c'è, chiedendoci se questo benessere è legittimo. Chiedendoci se è legittimo, ed è ben amaro da dire nei confronti dei nostri giovani che non hanno lavoro, che non avranno la pensione, che non si sa come camperanno... E' molto amaro da dire, ma noi viviamo al di sopra delle nostre possibilità. Su questo non c'è assolutamente dubbio, questi sono i dati che noi ricaviamo non da qualche economista del Terzo Mondo, ma dalle Banche centrali europee, centrali occidentali.

Certamente noi abbiamo motivo di difendere quello che abbiamo, di essere compiaciuti per certe battaglie vinte, di continuare in quella direzione. Ma credo che abbiamo bisogno di due trasformazioni che nascono dal discorso fatto.

Primo: una profonda trasformazione della vita politica democratica, la quale non è più sufficientemente rappresentata, e rappresentativa, nella dinamica media dei partiti. Questo lo fanno tutti i partiti; tutti si chiedo-

no come fare, ma certamente qualcosa bisognerà fare. Bisognerà trovare il modo di aggregare le persone, di coinvolgere la base, non semplicemente in una vita retorica del partito o della politica, ma in una effettiva capacità di dar loro spazio per far sentire la loro voce, incidenza. E io direi: la mossa giusta è smetterla di parlare dei principi e guardare alle conseguenze. Certo i principi sono sacrosanti, e là dove non sono rispettati vanno naturalmente difesi con tutte le forze. Ma qui continuare a parlare di libertà di espressione, quando la libertà di espressione poi è la libertà del postribolo... perché questa è la nostra libertà di espressione, basta guardarsi intorno. Va bene, questa è già garantita dalla Costituzione, per carità. Ma io voglio sapere a quale fine, a quale fine questo spettacolo è stato deciso; questi soldi sono stati spesi; questi libri sono stati stampati... perché no? Perché non dobbiamo avere il diritto di dire la nostra nell'ambito delle cose nelle quali abbiamo effettivamente una competenza, lavoriamo. Perché deve essere la decisione dell'editore a scegliere i libri, e non di quelli che li fanno, materialmente anche. Perché loro sono semplicemente delle macchine al servizio di interessi altri? E il mercato deve essere invaso da stupidaggini, ed è la minore delle cose che possiamo dire. E' proprio inevitabile questo? Non siamo capaci, non siamo politicamente capaci di affrontare questo problema? Ne abbiamo affrontati ben di peggio nella storia, con sacrifici e pericoli personali allora tremendi. Quindi anzitutto una organizzazione della vita politica dei cittadini, che dia ai cittadini la possibilità del controllo: "tu mi devi dare ragione del perché è scomparso il teatro dalla televisione; del perché sono state chiuse due orchestre Rai. Perché?". Non basta il trafiletto sul *Corriere della Sera* dove qualcheduno competente, del ramo, lancia il suo grido di dolore. Se ne fregano tutti di questo grido di dolore. Bisogna dire alle persone: che cosa volete? Volete questo? Benissimo, ma guardate che si può avere anche altro. Non semplicemente vedere certi comici che fanno piangere. Ci si può divertire, si può avere anche uno spettacolo davvero divertente se colui che presiede a queste cose è un competente, è bravo, non ha suo cugino da raccomandare, e così via. Allora un controllo democratico attraverso una ristrutturazione della partecipazione alla vita democratica dei cittadini. Questo è un compito politico, secondo me, che ogni partito deve mettere nell'agenda al punto uno. Come ci riorganizziamo? Invece che il solito gioco... i dirigenti, i quadri... No, cambiamo tutto. Aria! Apriamo le porte e le finestre, che entrino le persone, ascoltiamo cosa dicono, forse hanno più idee di noi. Questo è il primo punto.

Il secondo viene di conseguenza. Questo non basterà mai se non viene messa in discussione la radice economica di tutto ciò. E' legittimo in una società demo-

cratica, in una società che si definisce liberale, e che si definisce liberistica – dove liberistica vuol dire che sul mercato vince il migliore senza protezionismi e senza, come dire, effetti drogati dovuti al potere - è legittimo che una società del genere sia governata da alcune decine di famiglie? Perché, signori, è così. Alcune decine di famiglie governano l'economia mondiale. Ma allora noi siamo ancora nella preistoria? Forse Marx aveva ragione, siamo ancora nella preistoria, siamo ancora al sangue e allo sperma! Siamo ancora quelli lì. Siamo ancora in una società nella quale l'ideale moderno della spiritualità dell'individuo, della persona (come dicono per esempio i cristiani, io sono perfettamente d'accordo su questo), non ha nessun reale peso. Hanno peso i "magnanimi lombi". Vi rendete conto dell'inganno che ci stanno perpetrando? Ci mostrano la modernità, una modernità che sta dietro alla maschera della mafia. Perché questa è la mafia: il diritto di famiglia, i miei figli che ereditano tutto, e non pagano manco le tasse in Italia. Questa è una società che non realizzerà mai i quattro punti di cui parlavo. Bisogna comprendere che la grande rivoluzione moderna del linguaggio attraverso la scienza, della produzione attraverso l'industria (che è stata la grandezza della modernità) e il denaro, che è come il voto un simbolo puramente astratto, queste grandi rivoluzioni avranno un'efficacia se avremo il coraggio di andare sino in fondo. Non possiamo renderle contemporanee alla mafia delle famiglie, che poi diventano presidenti degli Stati, che poi determinano completamente la politica dei giornali, delle televisioni. No, questo è arcaismo puro. E allora dovremo guardare al denaro come un valore sociale. Il denaro è uno strumento meraviglioso, come la lingua, come la scienza, ma deve essere a beneficio di tutti e non nel senso che viene sottratto... Non è questo. Il suo uso è sociale, la sua legittimità è sociale. Non può essere il mercato finanziario quello che determina i destini dell'umanità. E andare a toccare queste cose, naturalmente, fa tremare le vene e i polsi.

La scienza come pratica di libertà

di Giulio Giorello

"REGINA:

E questa gliel'ha mandata Amleto?

POLONIO:

Buona signora, un po' di pazienza. Sarò fedele

(legge)

Dubita che le stelle siano fuoco.

Dubita che si muova il sole.

Dubita che la verità sia menzognera,

Ma non dubitare del mio amore-

O cara Ofelia, non sono capace di fare versi, non ho l'arte di scandire i miei lamenti, ma che io ti ami più di ogni altra cosa, più di ogni altra, credilo. Addio.

Il tuo per sempre, signora amatissima,

Finché questa macchina resta sua,

Amleto

Questa lettera mia figlia me l'ha mostrata per obbedienza"...(Amleto, Atto II, Scena II)

Ma perché Amleto è "pazzo"? Perché osa mettere in discussione due verità "assolute", almeno per la maggior parte dei contemporanei (di Shakespeare, non della figura storica, il principe danese medioevale, da cui peraltro avrebbe tratto spunto il grande poeta inglese): che appunto il Sole si muova intorno alla Terra e che le stelle non siano che piccoli punti luminosi sospesi alla volta celeste. E l'Inghilterra di Shakespeare è anche quella in cui Giordano Bruno era venuto a insegnare non solo che il centro del moto del Sistema era il Sole e non più la Terra, ma anche – andando *oltre* Copernico – che ogni stella può essere centro di un sistema di "terre e lune", nel grande spazio "immenso". Di Amleto (sempre in quella Scena II dell'Atto II) Polonio dice che "c'è del metodo" in quella sua follia. Questo "metodo", nel caso dell'impresa scientifica, non è altro che l'esercizio sistematico della critica. Come ebbe a dire, al tempo del suo soggiorno presso i luterani, ancora Bruno: "Trattando di filosofia, tutte le cose saranno per me ugualmente dubbie: non solo le affermazioni più ardue e lontane dal senso comune, ma anche quelle che sembrano sin troppo certe ed evidenti, dovunque e comunque saranno oggetto di controversia".

Questo libero proliferare della controversia è alla base di ogni grande svolta nella ricerca scientifica. So bene che la filosofia naturale di cui parla Bruno nei suoi dia-

loghi in lingua italiana, come in alcune delle sue opere in latino, non coincide con la scienza, come noi la conosciamo! E' difficile pensare a Bruno come a un ricercatore dei nostri tempi, che coordina una serie di indagini sperimentali, che magari dirige un laboratorio, che pubblica i propri risultati nelle riviste specialistiche, ecc.; ma basta spostarsi dalla fine del Cinquecento ai primi decenni del Seicento per constatare che una figura del genere c'è già. In Italia si chiama Galileo Galilei. E quando Galileo pubblica (1632) il suo *grande manifesto* per il copernicanesimo è da tempo lo scopritore affermato che ha ripreso con vigore e successo l'idea che vi siano "montagne sulla Luna", ha individuato le "Lune Medicee" (cioè, i satelliti di Giove), ha dichiarato la natura stellare della Via Lattea, ha trovato le fasi di Venere, ha studiato le macchie solari, ecc. E' già uno scienziato nel nostro senso del termine – ovvero, qualcuno che unisce osservazione e teoria, ritenendo che le proprie congetture debbano essere corroborate dall'esperienza; che non si limita all'esperienza dei puri sensi, ma sfrutta anche quella potenziata dai congegni della tecnica; che non esita a ricorrere alla matematica per poter leggere nel Grande Libro del Mondo; e che ritiene che i competenti in materia abbiano tutto il diritto di intervenire con controlli severi per accertare se quello che si è immaginato sia più o meno corretto, in modo che non resti pura speculazione. In una celebre pagina del *Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del Mondo* si legge: "SIMPLICIO: Questo modo di filosofare tende alla sovversione di tutta la filosofia naturale, e al disorientare e mettere in conquasso il Cielo e la Terra e tutto l'Universo [...]. SALVIATI: Non vi pigliate già pensiero del Cielo né della Terra, né temiate la lor sovversione, come né anco della filosofia [...]. La filosofia medesima non può se non ricever beneficio dalle nostre dispute, perché se i nostri pensieri saranno veri, nuovi acquisti si saranno fatti; se falsi, col ributtargli, maggiormente verranno confermate le prime dottrine".

A buon diritto, nella *Crestomazia italiana*. La prosa, Giacomo Leopardi indicava in Galileo il modello della prosa civile per gli italiani. Le parole del "maligno pisano", come era chiamato (non senza ironia) Galileo dall'ingegnere Carlo Emilio Gadda, suonano come una Dichiarazione di Indipendenza *scientifica*, che precede di più di un secolo quella *politica* (a opera dei "risoluti ribelli" nordamericani del 1776). Non entro qui nella delicata questione della "lettura" di Bruno da parte di Galileo – per cui rimando alla magistrale indagine svolta dal grande Giovanni

Aquilecchia. Mi limito a ricordare come per Galileo la scienza sia ormai sapere pubblico e controllabile, e la critica, magari spinta fino al limite dello "scisma" entro la stessa comunità scientifica, rappresenti il lievito per la crescita della conoscenza.

Come ha più volte ricordato un altro grande nostro maestro, Paolo Rossi, questa stessa capacità di usare in modo euristico la "disputa" è poi passata dalla sperimentazione scientifica a quella politica, in quella sorta di grande esperimento che è stata l'instaurazione della democrazia dei Moderni. E' stato proprio un filosofo americano a sviscerare la portata di quella Dichiarazione in campo scientifico, mostrando – sul finire dell'Ottocento – come una piena indipendenza si possa raggiungere solo entro una concezione *fallibilistica* del sapere. Per Charles Sanders Peirce, logico, matematico e filosofo, vi erano tre cose "che non possiamo mai sperare di raggiungere con il ragionamento: la certezza assoluta, l'esattezza assoluta, l'universalità assoluta". Il fallibilismo non è una teoria, bensì un atteggiamento, uno stile di vita, un'opzione filosofica che Peirce non vedeva sovrastare la pratica della ricerca, ma annidarsi nelle pieghe della scienza. Un sapere assoluto, sciolto cioè dal vincolo della critica, avrebbe a suo dire precluso ogni rinnovamento dell'indagine. Né a difesa di tale assolutezza era lecito invocare lo spauracchio, agitato dai "conservatori" dei più diversi schieramenti, circa le "terribili conseguenze" che il fallibilismo avrebbe potuto avere: "Il conservatorismo [...] è totalmente fuori luogo nella scienza, che al contrario è sempre stata spinta in avanti dai radicali e dal radicalismo, nel senso dell'impazienza di portare le conseguenze all'estremo. Non però da un radicalismo arcisicuro, bensì da un radicalismo che tenta esperimenti".

Forse, uno degli esempi nella pratica scientifica del Novecento di questo *radicalismo che tenta esperimenti* è l'avventura intellettuale di un grandissimo matematico italiano, Bruno de Finetti, di cui ricorre, peraltro, quest'anno (2006) il centenario della nascita (1906). Questa avventura, in particolare il profondo rinnovamento della teoria delle probabilità come "logica dell'incerto", è stata mirabilmente ricostruita, utilizzando alcuni testi chiave dello stesso de Finetti, da Marco Mondadori in un volume (B. de Finetti, *La logica dell'incerto*, a cura di M. Mondadori, il Saggiatore, Milano 1989) che ripresentava non solo il fondamentale "Probabilismo. Saggio critico sulla teoria delle probabilità e il valore della scienza" (1931), ma anche il decisivo intervento all'Istituto Poincaré "La previsione: le sue leggi logiche, le sue fonti soggettive" (1937) – l'originale è in francese, il volume curato da Mondadori ne offre invece la prima versione italiana. Come ha osservato lo stesso Mondadori, la genialità di Bruno de Finetti consiste nell'essere riuscito a trasformare "un'idea filosofica pazzesca", così la definivano

i suoi critici "oggettivisti", "nel nucleo di un programma scientifico tra i più progressivi del Novecento" – quella concezione "soggettiva" o "personale" delle probabilità che ha visto decollare, grazie ai risultati definettiani, la cosiddetta *statistica bayesiana*. In questa sede non interessano gli aspetti tecnici della questione, come riemerge con Bruno de Finetti lo spirito del *fallibilismo*, in interessante sintonia con le parole di Galileo e quelle di Peirce che abbiamo sopra citato.

Mi sia lecito rimandare, in particolare, a un testo filosofico di Bruno de Finetti, *L'invenzione della verità*, concepito nel 1934 (dunque, nel periodo in cui il matematico si era gettato nelle dispute!), ma pubblicato solo quest'anno (Raffaello Cortina, Milano 2006), grazie al generoso impegno della figlia Fulvia. Nelle pagine iniziali di quest'ultimo saggio, Bruno de Finetti tratta anche di quelle concezioni che tendono ad attribuire "un valore assoluto ed eterno" a questa o quella pretesa "verità". Scrive: "Questa illusione diffusa invecchiata e tenace ha costituito e costituisce il maggior inciampo per la Scienza e per la stessa Filosofia, spingendo ogni successiva concezione a non contentarsi d'essere 'la verità d'oggi', punto di partenza per un ulteriore periodo di progresso scientifico, ma a pretendere d'essere "la verità", e cercare qualche appiglio per consacrare se stessa come ultimo e definitivo verbo della Filosofia. Danno per la Scienza, che, quando giunge a una svolta essenziale, offre le difficoltà intrinseche di quel momento delicato ed eroico, si trova tra i piedi una muta di botoli ringhiosi a difesa dei loro minacciati feticci; danno forse anche maggiore per la Filosofia, che, beata della propria verità impercettibile, si stacca dalla Scienza e dai problemi che il suo progresso continuamente pone, provandosi così dell'unica possibile fonte di alimento, e condannandosi a isterilire e fossilizzarsi nella ripetizione monotona di frasi che vanno svuotandosi sempre più". L'atteggiamento che de Finetti esprime nei confronti della verità non è quello dello scettico che, come il serpente del celebre emblema, finisce per mordersi la coda; bensì quello del buon pragmatista: "Una tale critica non pretende di dimostrare l'impossibilità di giungere a una verità che non abbia mai più bisogno di ritocchi: un simile intento sarebbe contraddittorio, ché esso consisterebbe proprio nello stabilire una tale verità". Ed è da buon pragmatista anche la conclusione (su tale punto) di Bruno de Finetti. Il suo punto di vista non è una verità che si impone, ma solo un atteggiamento "che conviene abbracciare [... come] favorevole alla possibilità indefinita di progresso, dato che esso non causa alcun danno e molti ne evita".

Potrei chiudere qui, ma di questi tempi è bene anche ricordare quanto sia scomodo siffatto atteggiamento: esso è, per ricorrere a un'immagine tratta dalla mitologia, come il volo di Icaro. Nella interpretazione cara alla "pia devozione", quel mito dovrebbe servire ad

La ricerca filosofica

ammonimento per i ricercatori che troppo destabilizzano la costellazione delle idee e dei valori ricevuti. Per Giordano Bruno, al contrario, l'immagine di Icaro era l'emblema della passione per il conoscere, di quel tipo di "eroico furore" che preferisce rischiare la morte da libero piuttosto che tollerare una vita da sottomesso. L'*Amleto* di Shakespeare ci fa capire dalle parole del tiranno Claudio e del suo accolito, il pedante Polonio, quanto i potenti si sentano "turbati" dalla libertà di indagare la natura a modo proprio. In questa sede non è nemmeno il caso di insistere, poiché credo che il pubblico ben sappia quali siano i frutti perversi quando da questo da questa o quella pretesa "radice" spunta la pianta del totalitarismo: dalle condanne di Bruno e di Galileo alla ferocia della repressione staliniana contro i biologi sovietici al tempo del famigerato caso Lysenko.

Preferirei terminare con una immagine più leggera di un grande pensatore italiano, Giovanni Papini, ben familiare al de Finetti di "Probabilismo" e di questo *L'invenzione della verità*. Scriveva Papini in *Sul pragmatismo (saggi e ricerche, 1903-1911)* (volume pubblicato nel 1913) che il pragmatismo era "una teoria corridoio – un corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede – in un altro uno scrittoio e un uomo che vuole uccidere ogni metafisica – in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi 'punti di presa' sul futuro... Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle".

Anche oggi qualche "cameriere villano" si fa avanti a intimarci che cosa dovremmo credere, di fronte a quali assoluti inginocchiarci e quali sarebbero i limiti cui la ricerca dovrebbe sottostare. Il fatto che talvolta si tratti di "un personale" che occupa posti di rilievo nelle burocrazie della Politica o dello Spirito, non deve troppo impressionarci, almeno se vogliamo che quella spregiudicata indagine del mondo di cui hanno trattato gli autori qui citati non si arresti. E' questo il nostro principale dovere nei confronti delle future generazioni.

La ricerca filosofica

L'idea di comunità

di Roberto Esposito

Credo che oggi la domanda sul significato, e anche sul destino della comunità, nasca dall'impressione, che forse tutti abbiamo, di essere esposti a una contraddizione.

Da un lato tutto oggi sembra parlarci di comunità. Tutto - ogni pezzo della nostra esperienza singolare, collettiva - sembra nominare, evocare questo termine, questo tema della comunità. Cosa altro ci dicono, in fondo, di cosa altro parlano se non della questione della comunità i corpi, i visi, gli sguardi di milioni di affamati, di deportati, di rifugiati, le cui immagini spesso terribili scorrono sugli schermi televisivi da ogni angolo del mondo? E non è ancora, in fondo, la comunità, la questione cioè del rapporto tra le persone che richiama alla fine ogni nascita? Si nasce dentro un'altra persona - come vedremo alla fine. Quindi tutto ci parla della comunità. Eppure, ecco la contraddizione, proprio oggi, mai come oggi, la comunità, questo tema della comunità, appare abbandonata a un doppio destino negativo: il destino della dimenticanza, della perdita della memoria di ciò che significava questa parola; e poi il destino della deformazione, del tradimento, del significato originario della comunità.

Della dimenticanza perché, in fondo, il crollo di tutti i comunismi ha prodotto come una sorta di vuoto di pensiero, come un gorgo in cui la questione della comunità è, diciamo così, colata via, si è quasi inabissata. Ma poi a questo pericolo di oblio, di cancellazione, se ne aggiunge un altro, un altro pericolo forse ancora più grave: cioè quello del fraintendimento, della deformazione di ciò che l'idea e la pratica di comunità dovrebbe significare. Questa deformazione accade, anche qua, dovunque: lontano, alla periferia del mondo, ma anche nel centro delle nostre città, nei ghetti delle nostre metropoli. Accade tutte le volte che questa parola di comunità viene ridotta e immiserita nella difesa di nuovi particolarismi, come si dice, di piccole patrie chiuse e murate nei confronti dell'esterno, contrapposte a tutto ciò che non gli appartiene; a ciò che non appare identico, identitario.

Perché è proprio questo che c'è all'origine di tutti quelli che oggi si chiamano i fondamentalismi orientali e occidentali; questo senso angusto delle radici, della terra, della lingua. Della lingua intesa non come ciò che ci rende possibile parlare, ma ciò che impedisce la parola e ci chiude dentro noi stessi. E quindi, ecco, in questa alternativa tra dimenticanza e perversione, la comunità, l'idea di comunità, rischia di trasformarsi

o in una sorta di deserto: ciò che non c'è più; o in una sorta di fortezza: qualche cosa di chiuso e difeso da barriere e da muri; rischia, quindi, di scomparire dall'orizzonte del pensiero e anche dall'orizzonte della pratica effettiva.

Proprio per sfuggire a questa doppia contraddizione, a questa minaccia, si chiede un nuovo sforzo di pensiero - parte anche della filosofia -, un nuovo slancio appunto di pensiero, ma anche di prassi, che individui un nuovo linguaggio attraverso cui nominare questo tema della comunità. Un nuovo linguaggio rispetto a quelli tradizionali della filosofia politica, della scienza politica, della sociologia. Perché? Perché proprio a questi linguaggi si deve appunto quella contraddizione, quel paradosso che richiama prima, che chiude il pensiero della comunità in questa forma difensiva contro l'altro da sé.

Qual è questo paradosso? Questa contraddizione che, appunto, investe un po' quasi tutte le concezioni attuali della comunità? Sta nel fatto che si tende a declinare il tema della comunità e del comune in termini di proprietà e di proprio. La comunità viene intesa come una proprietà dei suoi membri, come qualche cosa che li identifica e li chiude in una proprietà comune, in una identità, come si dice. Se, viceversa, noi apriamo un vocabolario e vediamo che significa comune, il vocabolario ci dirà: comune significa il contrario di proprio, è comune ciò che è di tutti, che è di molti, non che è di qualcuno. Al contrario la comunità oggi è pensata proprio come qualche cosa che invece appartiene a coloro che ne fanno parte: evoca l'appartenenza, appunto, l'identità, la mancanza di rapporto con l'altro, la chiusura in se stessa.

Per cercare di sfuggire a questo paradosso, io ho fatto un percorso un po' più lungo che va all'origine etimologica del termine comunità. Comunità è una parola originariamente latina: *communitas*, che ha dentro di sé il termine *munus*. *Munus* significa "dono": legge del dono, obbligo di donare qualche cosa, obbligo di curare l'altro. Quindi, originariamente, l'idea di comunità aveva dentro di sé questa idea di una cura nei confronti dell'altro; di una legge e di un obbligo a donare qualcosa di se stesso. Quindi implicava non una forma di appropriazione, di appartenenza, di proprietà, ma semmai una forma di elargizione, di espropriazione, una tendenza quasi a uscire fuori di sé, non a chiudersi in se stessi. Naturalmente questa idea originaria di comunità è stata ed è ancora intesa come un rischio, il rischio appunto di perdere qualche cosa, un rischio di smarrire i confini che ci chiudono

nella nostra identità.

E perciò che da tanto tempo è stato messo in moto contro questo rischio, contro questo pericolo della comunità, una logica che io definisco "una logica immunitaria", un processo di immunizzazione. Vediamo che significa. Voi tutti sapete che con il termine "immunità" si intende in linguaggio medico, in linguaggio biomedico, una forma di esenzioni o di protezione nei confronti di una malattia. E' immune colui che non può contrarre un'infezione. In ambito giuridico, il linguaggio del diritto, per immunità si intende il fatto che qualcuno è in una condizione di intoccabilità da parte della legge comune. Per esempio un uomo politico, un capo di Stato, un diplomatico, gode dell'immunità perché, appunto, non è esposto ai rischi cui sono invece esposti gli altri, è protetto, è garantito appunto dalla sua immunità. Quindi sia in ambito medico sia in ambito giuridico-politico, per immunità è chiaro che si intende qualche cosa che è proprio il contrario della comunità. Mentre nella comunità, abbiamo detto, almeno nel suo significato originario, c'è questa sorta di uscita fuori di sé, di contatto con gli altri, di relazione con tutti, invece l'immunità rimanda a una condizione particolare di protezione, di esenzione dalla legge, appunto, del dono. E' immune colui che non deve dare nulla a nessuno. Colui che può restare chiuso e protetto nei propri confini identitari.

Ora le tesi che io vorrei proporre sono due essenzialmente. La prima è che questo dispositivo immunitario, cioè questa esigenza di protezione di cui si è detto (che originariamente attiene all'ambito biomedico e all'ambito giuridico), nel tempo si è andato estendendo a tutti i settori dell'esperienza; a tutti i settori della realtà contemporanea, sempre di più. Certo, ogni società in fondo, anche in passato, ha sempre espresso un'esigenza di autoprotezione. Ma, ecco, la mia impressione è che nella società contemporanea oggi questa esigenza di protezione, di chiusura in sé, sia diventato il perno centrale intorno al quale ruota tutto, sia la pratica effettiva, le pratiche effettive, sia l'immaginario, le pratiche simboliche della nostra società. Per farsi un'idea di questo rilievo crescente dell'esigenza immunitaria si pensi al ruolo fondamentale che ha acquisito proprio l'immunologia, cioè quella scienza medica che si occupa dei nostri sistemi immunitari. Tutti quanti sapete che nei nostri corpi c'è qualcosa che si chiama "sistema immunitario", che ci protegge dalle infezioni, dal contagio, dalla contaminazione con gli altri. Questa scienza dell'immunologia è diventata sempre più importante. Pensate che cosa ha significato per le nostre società la malattia dell'Aids, la sindrome, come si dice, da immunodeficienza. Cosa ha significato in termini di normalizzazione dell'esperienza individuale e collettiva. Dove normalizzazione significa assoggettamento ad alcune norme, attenzioni, non solo igienico-sanitarie, ma norme sociali. La

malattia dell'Aids ha modificato l'esperienza dei rapporti tra le persone. Ripeto, non solamente in chiave, appunto, strettamente sanitaria, ma anche in generale. Ha provocato, negli anni Ottanta, un mutamento nei rapporti, una tendenza sempre più a difendersi, a chiudersi rispetto al rischio del contagio. Quindi ha determinato una serie di barriere socio-culturali nei confronti di tutti i rapporti interrelazionali. Se passiamo dall'ambito delle malattie infettive all'ambito sociale, per esempio dell'immigrazione. Rappresenta un grande fenomeno che abbiamo tutti sotto gli occhi. E abbiamo una conferma di questa importanza sempre maggiore che ha l'atteggiamento immunitario. Nel senso che oggi, in tutte le società contemporanee – a prescindere dal fatto che si abbia torto o ragione – la questione del flusso migratorio è considerato uno dei problemi, anche uno dei rischi, delle società contemporanee che in qualche modo creano posti di blocco, transenne, nuove linee di separazione rispetto a che cosa? A qualcosa che minaccia – o almeno appare minacciare – la nostra identità biologica, sociale, ambientale. E la stessa cosa – anche se può apparire a prima vista una questione minore – si può dire anche per quel che riguarda le tecnologie informatiche. Quasi tutti voi avrete un computer a casa, ma esistono anche i grandi computer che determinano tutti i rapporti, regolano i rapporti tra le società. E oggi qual è il maggior problema? E' il problema dell'infezione di nuovi virus che si insinuano dentro queste nostre macchine. E, quindi, anche in questo ambito si creano continuamente dei nuovi apparati antivirali, delle protezioni, per evitare, appunto, il rischio del contagio elettronico. Guardate, questa è una cosa molto importante: ogni giorno si scoprono centinaia di nuovi virus dei computer, e i grandi Stati impiegano delle risorse enormi per costruire degli apparati antivirus, degli apparati immunitari, protettivi.

Nell'episodio delle due torri, nel 2001, l'attacco terroristico, l'Fbi ritiene che sia stato provocato disattivando alcuni dispositivi di allarme con dei virus. E, infine, dopo aver visto questa sindrome immunitaria sul piano medico, sul piano sociale, sul piano informatico, ricordiamo che, anche al centro di molte controversie giuridiche nazionali e internazionali, v'è la battaglia sull'immunità di personaggi politici. Ricordate il caso di Pinochet, l'ex dittatore cileno, di Milosevic e di tanti altri... Ma anche qui nel nostro Paese, c'è una battaglia tra coloro che rivendicano l'immunità, il fatto di non poter essere esposti alla giustizia comune, e una tendenza comunitaria che tende a togliere l'immunità, quindi a rompere le barriere che proteggono determinati personaggi politici. Quindi si vede che anche da questo lato, questa dialettica, questo scontro tra comunità e immunità determina effettivamente anche delle logiche dell'agire politico e giuridico. Quindi anche da questo lato la questione dell'immunità resta al cro-

La ricerca filosofica

cevia di tutti i percorsi.

Si guarda, comunque, con preoccupazione a quanto accade al corpo individuale, al corpo sociale, al corpo tecnologico, al corpo politico. Comunque si cerca di impedire, di prevenire, di combattere con ogni mezzo che cosa? La diffusione di un contagio. Un contagio costituito proprio dalla relazione, dal rapporto, dovunque questo contagio possa determinarsi.

Questa preoccupazione autoprotettiva non è solo del nostro tempo, non appartiene solo alla nostra epoca. In fondo tutte le società e tutti gli individui si sono sempre preoccupati di assicurare la propria sopravvivenza rispetto ai rischi di contaminazione e di contagio. Ma oggi a me pare che la soglia di attenzione nei confronti del rischio di contagio – e quindi anche l'entità della risposta – è sempre più aumentata, fino a toccare il suo apice nella società contemporanea. Perché questo? Questo è dovuto a una serie di cause diverse che in qualche modo riguardano ciò che chiamiamo "globalizzazione", ciò che si chiama oggi comunemente "globalizzazione o mondializzazione". Perché? Perché quanto più gli uomini - ma anche quanto più le idee, i linguaggi, le tecniche - comunicano e si intrecciano tra di loro (questa è la globalizzazione), tanto più si ingenera come una sorta di controeffetto, di controspinta, una sorta di rigetto immunitario. Quindi, paradossalmente, proprio oggi che il mondo, da un certo punto di vista, è tutto unito, tanto più si determina questa paura della contaminazione. E dunque si creano nuove barriere, nuove chiusure immunitarie. Si può dire che in fondo la caduta del Muro di Berlino, nell'89, la caduta del grande Muro, che sembrava potesse costruire un mondo più unito, in realtà ha determinato la costruzione di tanti piccoli muri, perché, ancora una volta, nella fase globalizzata, nel mondo aperto, tanto più è nata questa preoccupazione di impedire un eccesso di circolazione, e quindi di potenziale contaminazione. Contaminazione, ripeto, non solo in senso biologico e medico: contaminazione, intesa come circolazione delle idee, apertura dei rapporti, perché si è visto in questo un rischio da parte di società, di gruppi o di individui. Quindi da questo punto di vista potremmo dire che il virus, i virus sono diventati, in fondo, la metafora di tutte le nostre paure. Dovessimo simboleggiare le nostre paure, oggi nel mondo contemporaneo, si potrebbe proprio simboleggiarle con il virus. In realtà c'è stata una fase in cui la paura del virus si è attenuata: è stata negli anni Sessanta quando si era diffusa l'idea, ottimistica, che la medicina fosse in grado di vincere alcune battaglie contro le grandi malattie infettive, quando uscirono gli antibiotici, ricordate? Sembrava che il rischio delle grandi infezioni fosse bloccato. Poi, improvvisamente, negli anni Ottanta, si è scoperto l'Aids, che già c'era, si è scoperto e ha cominciato a fare vittime. E allora è come se fosse crollata una diga psicologica, le perso-

ne sono state colte – un'altra volta! – da una paura crescente, e quindi i virus sono diventati come una sorta di diavoli, capaci di entrare nel nostro corpo e di risucchiarcici nel vuoto della morte. E allora la furia dei virus è apparsa inarrestabile, irresistibile, e quindi anche l'esigenza immunitaria, protettiva, è cresciuta a dismisura. Ecco perché siamo arrivati a questa situazione attuale.

Proprio qui, tuttavia, si inserisce la seconda tesi. La seconda tesi qual è? Che questa immunità, ripeto, necessaria alla vita individuale e alla vita collettiva, se va oltre una certa soglia, ecco finisce per negare quella stessa vita che vorrebbe proteggere. Perché? Perché questa esigenza immunitaria, spinta oltre un certo limite, costringe la vita entro una sorta di gabbia, di armatura in cui si perde non soltanto il senso della nostra libertà, perché libertà significa anche avere rapporti, stare all'esterno, parlare, comunicare, non stare chiusi dentro quattro mura. Si perde non solo il senso della nostra libertà, dicevo, ma anche quella dimensione della circolazione sociale, appunto quella dimensione importante dell'esistenza che io chiamo con il termine, appunto, latino di *communitas*, cioè la possibilità di uscire da sé e rapportarsi con l'altro. Perché certo se noi restassimo chiusi tutta la nostra vita in una stanza i rischi di contagio sarebbero ridotti a zero, ma si tratterebbe di una vera vita? Cioè di una vita che vale la pena di vivere? Una vita rinchiusa e protetta in una gabbia, in una stanza? Ecco la contraddizione terribile che va messa in luce.

La contraddizione è questa: ciò che salvaguarda il corpo individuale, o il corpo politico, è anche ciò che ne impedisce lo sviluppo, che lo chiude, che blocca il suo sviluppo. E quindi che oltre un certo limite rischia di distruggerlo. Si potrebbe dire – per usare il linguaggio di un filosofo, che si chiamava Benjamin, Walter Benjamin – che questa immunizzazione, ad alte dosi, che cos'è? E' il sacrificio del vivente, della forma di vita aperta, alla necessità della semplice sopravvivenza biologica. Come se l'uomo, pur di sopravvivere senza rischi, sacrificasse a questa esigenza di sopravvivenza, la dimensione più autentica e importante della vita, che è la vita di relazione con gli altri. Si riduce la vita alla semplice sopravvivenza.

D'altra parte questa contraddizione che vi dicevo, cioè questa connessione tra protezione e negazione della vita, questa protezione autodistruttiva è implicita proprio nella procedura di immunizzazione medica. Lo sapete, come si fa per vaccinare qualcuno? Si immette nel suo corpo un frammento di quella malattia da cui ci si vuole proteggere. Quindi l'immunizzazione procede sempre per via negativa: ci si immette dentro un pò di male per poter evitare un male peggiore. E' come se per restare in vita bisognasse in qualche modo, uso una metafora, assaggiare la morte. Questo l'elemento di paradosso implicito nel vaccino, nella

vaccinazione che è la prima forma di immunizzazione. D'altra parte il vocabolo greco *pharmakon* significava insieme cura e veleno, medicina e veleno nello stesso tempo. Ed è come se i moderni processi immunitari portassero questa contraddizione ai suoi esiti estremi: oggi sempre più la cura dai rischi di contaminazione si dà nella forma di un veleno, in una sorta di veleno, qualcosa che avvelena le nostre vite. D'altra parte lo stesso paradosso, la stessa contraddizione, si coglie anche proprio nelle nostre società: si alza sempre più la soglia di attenzione al rischio. La televisione, i giornali, che ci dicono sempre? Attenzione, guardatevi da questo pericolo! Quindi alzare sempre di più la soglia di attenzione al rischio significa bloccare, fare regredire la società all'indietro. C'è un punto oltre il quale questa insistenza ossessiva, nei confronti del pericolo, diventa essa stessa un pericolo. E' come se si anticipasse sempre il rischio per poterlo fronteggiare. E' un po' lo stesso funzionamento delle compagnie di assicurazione. Che fanno le compagnie di assicurazione? Alzano sempre di più il prezzo, il premio, quanto più il rischio aumenta. Per esempio nella mia città, che è Napoli, assicurare una macchina dal furto costa moltissimo perché il rischio è alto. Si potrebbe quasi immaginare che le compagnie di assicurazione organizzino i furti di auto per poter alzare il premio... è una metafora, un'esagerazione.

Tutto questo fa parte, come dicevo, dell'esperienza moderna, in generale, di questa dialettica tra rischio e protezione. La mia impressione, però, è che oggi stiamo toccando un punto limite. E cioè una linea al di là della quale questo meccanismo - che produce insieme rischio e protezione - minaccia di impazzire. Cioè di uscire dal controllo, di sfuggirci di mano. Ed è esattamente la soglia che stiamo varcando. Per farsene un'idea: tutti sapete cosa accade nelle cosiddette "malattie autoimmuni", cosa sono le malattie autoimmuni? Quelle malattie in cui il sistema immunitario è talmente forte che si rovescia contro il corpo che dovrebbe proteggere. Mentre, per esempio, l'Aids implica un deficit immunitario, la malattia autoimmune è quella in cui, ripeto, la protezione è tanto violenta che distrugge il corpo che dovrebbe proteggere.

Ora, spostiamoci un poco su quello che accade oggi nel mondo a partire, quanto meno, dagli eventi dell'11 settembre 2001 (l'attentato alle Twin Towers), ma già da prima in realtà. La mia tesi è che questa guerra in corso - perché c'è una guerra in corso - sia proprio legata a doppio filo a questo elemento dell'immunizzazione, questa sindrome immunitaria, cioè che questa guerra sia l'esito e la causa stessa di questo meccanismo di difese immunitarie, di questo eccesso di difesa. Anzi, che questa guerra segni proprio quello che si potrebbe definire una "crisi immunitaria": un impazzimento del meccanismo di controllo che c'è, che c'era precedentemente nel mondo. E' come se si

fossero incontrate e scontrate due grandi ossessioni immunitarie speculari, contrapposte e identiche. Da una parte l'ossessione dell'integralismo islamico, l'ossessione, cioè, di non farsi contaminare dalla cultura occidentale, di non fare contaminare la sua pretesa purezza: una sindrome immunitaria. Dall'altra, anche l'Occidente ha avuto, e ha, una ossessione immunitaria. Qual è l'ossessione immunitaria dell'Occidente? Quella, appunto, di proteggere la propria ricchezza, i propri privilegi, rispetto al resto del mondo affamato che sta ai suoi confini.

Ora, quando queste due ossessioni immunitarie si sono incontrate e scontrate, là è nato questo conflitto. Il mondo è stato colto da una scossa, da una convulsione, che ha proprio (se ci pensiamo) il carattere di una malattia autoimmune. Come se il mondo avesse oggi una malattia autoimmune. L'eccesso di difesa, sia ad Est, sia ad Ovest, ha determinato qualche cosa che minaccia di distruzione tutto il mondo, il mondo stesso in tutta la sua complessità. Quindi quello che è esploso, con le Torri Gemelle di Manhattan, è stato, si potrebbe dire, proprio il sistema immunitario che reggeva il mondo, fino allora. E non si perda di vista anche il fatto che tutta questa vicenda, questa tragica vicenda, si è svolta, si svolge in quello che possiamo definire il "triangolo del monoteismo". Quali sono le tre grandi religioni monoteistiche? Il Cristianesimo, l'Ebraismo, l'Islamismo. Queste religioni in sé hanno, diciamo, anche dei grandi tesori spirituali, però quando si traspone il monoteismo religioso in monoteismo politico allora si crea, diciamo, si scatenano le potenze di morte. Ed è ciò che è accaduto. E' accaduto dentro questo triangolo. Perché tutto questo conflitto non avviene, per esempio, nel mondo buddista, nel mondo induista. No, sta dentro il mondo monoteista. Perché? Si potrebbe dire in fondo che le civiltà - Islamismo, Cristianesimo, Ebraismo - si scontrano non tanto, come si dice, perché troppo diverse, ma perché tutte quante troppo legate alla logica dell'uno. Monoteismo significa la logica dell'unità. Questa logica monoteistica assume, ad Oriente, la figura dell'unico Dio, del Dio del Corano, che dice: io sono il Dio e dovete obbedirmi. E in Occidente qual è il dio, il dio monoteistico che governa tutto? Il denaro. Il denaro è il nostro dio. Quindi sono due dii contrapposti, due logiche dell'uno, due logiche monoteistiche che si scontrano con effetti letali, appunto, gli effetti di una guerra terribile. E quindi questo in fondo è, come dire, la posta metafisica, filosofica di questa guerra. Al di là del petrolio, delle bombe, della sabbia... la posta metafisica di questa guerra qual è? E' la volontà di dare a tutto il mondo una verità. Una verità che esclude le altre verità. Quindi oggi abbiamo lo scontro tra due verità parziali che vogliono diventare, ambiscono a diventare verità totali. Abbiamo detto, da una parte la verità del fondamentalismo islamico, la verità piena;

La ricerca filosofica

dall'altra la verità, potremmo dire così, vuota dell'Occidente. Qual è la nostra verità, la verità dell'Occidente? La verità dell'Occidente è che non esiste verità, che conta solo il guadagno, la tecnica, la capacità di ottenere i propri scopi. Questa è la verità dell'Occidente. La verità dell'Occidente è che non c'è verità: c'è solo il principio di prestazione, di guadagno. Dall'altra parte, invece, una verità piena, fondamentalista, anch'essa chiusa su se stessa. Quindi quando queste due verità – una piena e una vuota – si sono scontrate appunto il mondo è entrato in fibrillazione, perché ognuna di queste verità si vuole imporre contro l'altra, non ammette che esistano altre verità, non ammette che esista neanche qualche cosa di esterno.

Ecco la logica del monoteismo, da tutte e due le parti del mondo, non si ammette che esista qualche cosa fuori del proprio punto di vista.

Poi, come sapete, questa guerra in corso – nata quindi da una logica immunitaria – ha prodotto nuova ossessione immunitaria. Ricordate quando, dopo l'attentato del 2001, si è cominciato a temere l'antrace, l'infezione virale, l'infezione biologica, si aveva paura a viaggiare, non si poteva mandare neanche una lettera perché pure nelle lettere c'era la paura che ci fosse qualche cosa... insomma, quale immagine del mondo veniva fuori? Questo mondo totalmente immunizzato. Un mondo fatto da uomini intubati dentro maschere anti-gas che si temono, che si guardano a distanza l'un l'altro. Questa era l'immagine, l'immagine terribile cui perviene questa logica immunitaria portata ai suoi limiti, oltre i suoi limiti, all'eccesso. Del resto anche oggi la minaccia più forte – almeno quella che si avverte come più forte – è proprio costituita da un attacco biologico. Che cos'è un attacco biologico? Pensiamo alla figura del *kamikaze*; cos'è la logica del *kamikaze*? Il fatto che la vita umana sia minacciata non solo dalla morte, ma da un'altra vita, un uomo vivente che è esso stesso un proiettile mortale che, appunto, produce morte. La vita che produce morte. Questa è la logica del *kamikaze*. E, dall'altra parte, in una forma speculare, come è noto, per esempio nella guerra in Afghanistan gli stessi aerei hanno sganciato, sugli stessi territori, viveri e bombe, nello stesso tempo, bombe e medicinali, la guerra umanitaria... come si dice. A riprova del fatto di come, appunto, vita e morte ormai si siano strette in una relazione che è difficile sciogliere, dentro questa logica difensiva ad oltranza e dunque offensiva contro l'altro da sé.

Ora, senza aprire adesso un discorso, che sarebbe troppo difficile, sulle responsabilità politiche, sociali, culturali di tutto questo, di questo stato di cose, mi atterrei a questo dato, questo dato strutturale e cioè che il mondo affidato ad un regime immunitario – il mondo, cioè la vita umana nel suo complesso – non ha grandi probabilità di sopravvivenza. Diciamo

chiaramente. Se si va ancora in questa direzione, sempre più in questa direzione, il mondo, la vita, non ha grandi *chance* di sopravvivenza. D'altra parte immaginare di risolvere questa complessa vicenda con gli strumenti del vecchio lessico politico – le istituzioni giuridiche, i diritti - le vecchie parole della politica non fa fare un vero passo avanti. Io, se dovessi usare una formula direi così: oggi non è più la vita che può essere salvata dalla politica, ma semmai è la politica che può essere, in qualche modo, salvata o almeno rivitalizzata dall'idea di vita. E' la politica che può essere ripensata a partire dall'idea di vita, ma quale idea di vita? Perché la vita, l'idea di vita, possa indicare un nuovo orizzonte alla politica, possa rivitalizzare la politica, occorre che la vita stessa sia pensata come qualche cosa di molto complesso. Cioè non come il semplice filo che unisce la nascita alla morte, non come il semplice filo biologico. Pensiamo a immaginarlo, a trasporlo questo fenomeno simbolicamente nelle relazioni interumane all'interno del mondo. E' evidente il carattere di metafora. Cioè, nel caso della gravidanza è proprio in base alla diversità che un estraneo viene accolto, non in base all'identità ma in base all'estraneità. E' un estraneo, perché ogni nato, ogni bambino viene al mondo, appunto, come un estraneo, come uno straniero rispetto alla stessa madre, è un altro essere, un altro essere umano, è un essere umano fornito di una diverso Dna. E quindi la madre contemporaneamente, diciamo il sistema immunitario della madre, in qualche modo tiene conto di questa estraneità, ma la scintilla di questo incontro è la scintilla della vita. Quindi lo straniero, l'estraneo viene custodito proprio in base alla sua estraneità. Il nato è colui che, appunto, non soltanto è il diverso, ma addirittura lo straniero almeno una volta, per la prima volta - la nascita è sempre la prima volta - è ospitato non nonostante, ma in ragione della sua diversità. E c'è qualche cosa ancora di più che si può dire. Ed è la circostanza che l'esperienza del nascere, dal punto di vista della madre, quello che si dice "mettere al mondo" qualcuno, "dare alla luce". Questa esperienza all'interno del sistema immunitario – perché la madre ha un sistema immunitario funzionante – anziché proteggersi negando la vita, si ha affermando una vita, non negando la vita.

Il "venire al mondo" ha dentro di sé questo atto di affermazione totale, in cui la protezione fa tutt'uno con l'affermazione, non con la negazione. Almeno in questo caso, in questo caso originario, natale, quindi la conservazione, la protezione fa tutt'uno con l'innovazione. Da questo punto di vista, ecco, allora si può vedere che cosa? Che in fondo anche il sistema immunitario se è giocato in un certo modo, se è visto in una certa maniera, non è detto che debba essere una barriera difensiva, qualcosa che chiude rispetto all'esterno, ma può essere visto – così è nel caso della gravi-

danza – come qualche cosa che mette in rapporto, al contrario, due estranei. Quindi dentro di sé ha proprio quella nozione di dono implicito nell'idea di *munus*, all'origine dell'idea di *communitas*. E' qualche cosa, la nascita, che ha a che fare con quella comunità originaria fatta da coloro che donano, che sentono una legge, un obbligo di donare qualcosa all'altro. Quindi la nascita richiama il *munus*, nel senso del dono, come vi dicevo, perché la vita è stata donata, e ogni nato è esso stesso un dono: qualcuno ci ha dato la vita. Il corpo della madre si è diviso in due, in un certo senso, anziché la logica monoteistica dell'uno in cui si cerca di ridurre il due all'uno, nel caso della nascita è un uno, il corpo della madre, che si sdoppia, si divide in due, esce fuori di sé. Certo c'è l'elemento del rischio, la nascita è un rischio. E' un rischio per la madre, è un rischio anche per il figlio che nasce, che viene al mondo e che quindi viene esposto ai rischi dell'esistenza. Il nato è costitutivamente esposto, perché si taglia il cordone ombelicale che lo proteggeva, e il nato entra nel mondo: è l'esposto. Quindi c'è questo elemento proprio dell'esposizione al mondo del bambino nato senza protezione, senza padre. La nascita è un dono, è un rischio, ed è, infine, anche una legge. Una legge, è una legge, un obbligo morale che implica il fatto che la vita dovrebbe significare l'accoglienza dell'altro, del nato, dello straniero, del diverso. E voi capite bene se questa metafora, se questo simbolo, se questa realtà della nascita e della gravidanza si generalizzasse nei rapporti tra gli uomini, il mondo sarebbe insieme più sicuro, più pacifico e più libero.

Razionalità, valori, credenze

di Salvatore Natoli

Razionalità, valori, credenze sono tre parole che si intrecciano tra di loro, ma che al giorno d'oggi possono essere formulate come tre dilemmi, devono essere formulate come tre dilemmi. Razionalità: ma quale razionalità? C'è una sola ragione? Ci sono molte ragioni? E, qual è la ragione capace di produrre argomenti veri? E infine: sappiamo che cos'è ragione? E in termini personali ci chiediamo, ci interroghiamo sulle ragioni del nostro agire sino in fondo o ci lasciamo agire? Capite bene che già intorno alla prima parola emergono interrogativi, dilemmi; è tutt'altro che chiara.

La seconda parola è: valori. Direi che è diventato un luogo comune, quasi fastidioso, il dire che c'è una crisi dei valori. Eppure evidentemente c'è in questo luogo comune una verità: la percezione di una perdita di orientamento, l'incertezza nella misura delle scelte. E allora qui si intreccia la prima parola con la seconda. Come argomentiamo i valori, come li sosteniamo, come li assumiamo, come li difendiamo? Anche qui un grappolo di dilemmi.

E la terza: credenze. Da un lato si dice che siamo in una società ormai secolarizzata, che non crede più a niente, che crede sempre meno. Dall'altro verso è da dire che siamo in una società omologata, e da questo punto di vista l'omologazione non è altro che una forma diffusa di credulità. Quindi abbiamo persone, credenze per cadere in qualcosa di peggiore, in una sorta di conformismo di massa. Essere performati da meccanismi pubblicitari, da ideologie correnti, diciamo da parole d'ordine: il neoliberalismo, la globalizzazione... Dall'altro abbiamo una, invece, riapparizione conflittuale di credenze, che sono le varie forme identitarie che si sono rafforzate, anziché essere diminuite, nell'età della secolarizzazione, le identità religiose, Islam e Occidente. Ma non solo Islam e Occidente, questa è quella più dominante, ma ce ne sono anche altre, altre forme di identità localistiche, etniche, tribali, e queste identità sono radicate in credenze. E le credenze quando sono vive sono difficili da sradicare. Neanche la violenza ci riesce, perché in un certo senso rinascono, e quindi, le mutazioni di mentalità hanno bisogno di processi molto lenti, molto pazienti. Anche qui, come vedete, dilemmi.

Cercherò di analizzare un poco di queste tre dimensioni, il gruppo di problemi che evocano e come stanno insieme, come costituiscono in un certo senso delle interfacce di un unico processo. E una volta identifica-

to il processo cercare di vedere in qualche modo come si risolve, come si può uscire da questi dilemmi, quali soluzioni si possono approntare, o quanto meno quali condizioni favorevoli per le soluzioni si possono produrre.

Razionalità: cos'è la ragione? Partirò leggendo un testo celeberrimo, che è la risposta che Kant diede alla domanda "che cos'è l'Illuminismo?". *"L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla condizione di minorità di cui è egli stesso responsabile. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di altri. La responsabilità di tale minorità va attribuita all'uomo stesso quando la sua causa non risiede in una carenza dell'intelletto, ma dipende dalla mancanza di determinazione"*. Rileggo, poi commenterò. *"La responsabilità di tale minorità va attribuita all'uomo stesso quando la sua causa non risiede in una carenza dell'intelletto, ma dipende dalla mancanza di determinazione e di coraggio nel servirsene compiuto senza la guida di altri. Sapere aude, abbi il coraggio di servirti del tuo stesso intelletto"*. E' questo il motto dell'Illuminismo.

Qui c'è la formulazione della ragione moderna, nel suo momento più alto e la cifra di quella che noi chiamiamo razionalità occidentale. Quella razionalità che ha una sua peculiarità, che ha una sua identità, che è occidentale, che noi evidentemente non possiamo esportare, che però ha un suo carattere, una sua dignità. Non possiamo esportarla, certo, ma non possiamo neanche rinunciare a questa razionalità. Perché questa razionalità siamo noi stessi. Questa è corpo, sangue e vita dell'Occidente, e soprattutto della modernità. E soprattutto – ancora un altro tema che meriterebbe un'altra considerazione – di quella che noi oggi chiamiamo la laicità. La laicità è appunto l'intelletto che autorizza se stesso in base a se stesso. Uscire dalla minorità vuol dire non essere soggetti a guida altrui, quindi è l'autodeterminazione. Capite bene che tra ragione, così intesa, e libertà c'è una radicale intimità. L'autodeterminazione, appunto, consiste nell'essere liberi. Ma la libertà c'è nel libero uso dell'intelletto. Cioè l'intelletto, la ragione, espone le sue ragioni e in base a questo agisce, si confronta con le ragioni altrui e le prende sul serio. E non può non prendere sul serio, e non sarebbe ragione se non prendesse sul serio gli argomenti degli altri. Ma alla fine, preso atto di quello che gli altri sostengono, è capace di decidere e di sviluppare una sua azione, essendo titolare di scelta. Questo è il modello dell'uomo occidentale, il tipo d'uomo, il tipo di razionalità. E quindi vale la seconda parte: l'uomo è responsabile di

quella minorità, cioè di quella dipendenza, che è da imputare a se stesso. Dunque, non la minorità che nasce dal fatto di una condizione oggettiva di minorità - o del fatto che si è costretti a dire e a subire una violenza -, ma quella minorità che nasce dal fatto che il soggetto non si accorge di essere dipendente, non sente come peso la sua dipendenza. E quindi non cerca e non sviluppa le sue condizioni di libertà, responsabile appunto in quanto pigro. Ecco perché subito dopo Kant dice: "*Sapere aude*", la razionalità esige coraggio, esige forza, esige capacità di ribellione e di denuncia e di resistenza. Senza queste caratteristiche, senza il coraggio, non è possibile l'esercizio della ragione. Senza la fortezza non è possibile l'esercizio, la ragione non ha paura. Questo è l'Illuminismo: la ragione non ha paura, la ragione non deve temere. Ecco, questa ragione che è sfida, che è autonomia del soggetto, che è condizione di libertà, nel corso della modernità ha perso questo profilo, quasi impalpabilmente. Ha trovato una sua interna, lenta, degenerazione; è quantomeno cambiamento di obiettivo. Perché questo soggetto che dovrebbe essere, appunto, titolare di se stesso, capace di decisione, questo soggetto - nella storia che va dal Settecento in avanti, chiamiamola nella storia dell'emancipazione - per un verso ha cercato di emanciparsi in modo incondizionato. Vale a dire che questo soggetto ha avuto una pretesa di onnipotenza, dall'autodeterminazione all'idea che si potesse agire senza più vincoli. In questo modo la libertà ha perduto se stessa, perché la libertà senza vincolo non è più libertà. Perché l'idea stessa di scelta suppone il vincolo: se non c'è vincolo non c'è più scelta, e c'è disorientamento, deriva. E noi abbiamo avuto una perdita di libertà per eccesso di libertà. E quindi, stranamente, la titolarità dell'azione, che nasce dalla libertà, è naufragata sostanzialmente in una totale indeterminazione. Dall'autodeterminazione alla indeterminazione; ecco una patologia della libertà. E infatti oggi noi ci troviamo in una società - soprattutto quella occidentale - che vuole tutto e il contrario di tutto, ed è sempre scontenta; pretende senza decidere e quindi è incapace di volere. Bisognerebbe leggere anche qui dei passi interessanti, molto belli, di Mendelson, sulla differenza che lui fa tra civiltà e rischiaramento; l'Illuminismo come rischiaramento. Per l'altro verso la razionalità ha preso un altro tipo di profilo, cioè la ragione è diventata una razionalità senza fini, una razionalità procedurale. Oggi, spesse volte nella nostra cultura si parla di procedura, anche la democrazia è definita una procedura. E' difficile avere la democrazia sostanziale, dobbiamo accontentarci della procedurale.

In che cosa sta la ragione? Sta nel rapporto tra i mezzi e i fini. Poco importa la bontà del fine. La razionalità sta nella proporzione tra il mezzo e il fine. E' chiaro che una razionalità di questo tipo è una razio-

nalità tendenzialmente procedurale e strumentale. Razionali sono sempre gli strumenti, mai i fini. E se la razionalità si decide in base alla proporzione tra i mezzi e i fini, be', l'esito di questa razionalità può essere la cecità. Quindi il fine viene messo tra parentesi, e quello che viene evidenziato è invece il rapporto, la proporzione tra il mezzo e il fine che si è scelto, qualunque questo fine sia. Da qui emergono i modelli tecnocratici della nostra società. La nostra società è una società tecnocratica in cui non è tanto la bontà del fine quanto il raggiungimento del fine che costituisce valore. E allora si è razionali se si è abili a raggiungere il fine, qualunque esso sia, indipendentemente dal suo valore. E quindi questa razionalità è efficace, ma perde gli obiettivi. Noi siamo in una società che ha grandissime performance in termini di efficacia, però ha una incertezza e una indeterminatezza del fine. In fondo, e tornerò nelle conclusioni del mio ragionamento, se voi pensate alla globalizzazione, la globalizzazione entra nel fenomeno di razionalizzazione delle politiche economiche e delle politiche finanziarie, della tecnologia... il grande fenomeno di razionalità tecnocratica. Ma questo è sufficiente per pacificare il mondo? E' sufficiente per dare al mondo un senso, un destino, una unità? Ecco, allora, dinanzi a una libertà che si è dissipata c'è una razionalità che si è frammentata. E quindi abbiamo uomini che non sanno quel che fare perché non sono titolari di decisione, e ci sono uomini e organizzazioni che sanno bene quel che fare, ma non sanno a cosa determinarlo, a cosa destinarlo. E quindi la decisione della razionalità è tutta su tempi brevi, su situazioni immediate, è come se uno traslocasse costantemente per trovare pace. Allora l'abilità della prestazione di per sé non assicura la bontà della destinazione.

E allora è chiaro che, a questo punto, c'è l'istanza o il bisogno mai tramontato di una diversa razionalità, quella che gli antichi chiamavano "la prassi". Aristotele distingueva tra la "prassi" e la "tecnica". La tecnica ha fini limitati e si esaurisce nel raggiungimento di quegli obiettivi. Se io devo fare un buon tavolo, devo avere una buona tecnica, ma questa tecnica non mi serve più quando io ho fatto quel tavolo. Mi servirà per un altro tavolo. Ecco, la tecnica è quella procedura di competenza, la cui funzione si esaurisce con la realizzazione dell'oggetto. La prassi, invece, è il senso che noi diamo al nostro agire. Il senso che diamo alla nostra vita. Allora, ogni tecnica prende significato dentro una prassi; se non c'è una prassi che orienta le tecniche noi abbiamo procedure efficaci, ma insensate. Cos'è la prassi? La prassi è il significato che dà io al mio essere nel mondo, e quindi anche il significato che io dò al mondo. E' il valore. Ecco, l'azione deve essere orientata a valori. Se non è orientata a valori è, appunto, insensata.

E noi siamo in una crisi di valori. Cosa vuol dire che

La ricerca filosofica

noi siamo in una crisi di valori? Ci sono stati dei grandi pensatori che hanno riflettuto su questo. Carl Schmitt ad esempio dice che la nozione di valore è una nozione critica in se stessa. Non è necessario parlare di crisi dei valori, perché i valori di per sé sono crisi. Perché i valori sono crisi? Perché il valore dipende dal soggetto che valuta. Quel soggetto che abbiamo visto essere libero, che sceglie un fine e lo valuta. Ma i soggetti sono tanti, le comunità sono tante. E quindi ogni valore, in quanto è scelto da qualcuno, non può essere di per sé un valore cogente per tutti. E quindi di per sé il valore, in quanto dipende da una valutazione, è costantemente critico. Non a caso l'origine dalla parola "valori" viene dall'economia. E cosa si fa in economia? Si scambiano i valori, come si scambiano i beni. E così nella vita collettiva, nella vita etica, nelle scelte i valori si scambiano. E quindi non c'è quella componente forte, cogente, universale. Allora in una società a bassa trasformazione i valori erano stabili perché la società era stabile. In una società ad alta mobilità i valori diventano labili perché la società è ad alta mobilità. Questa è la ragione della crisi dei valori. Cioè le comunità e i soggetti oggi sono in condizioni di mobilità e di indeterminazione tale che i valori diventano sempre più provvisori, e quindi come tali sempre più fungibili, sempre più scambiati, fino ad una sensazione di inconsistenza. Cioè non c'è più nulla di stabile. Ecco, il valore ha sostituito l'idea del bene. Perché la caratteristica del bene è, appunto, che il bene è oggettivo. Il bene è oggettivo. Quando c'è stata la soggettivazione del bene c'è stata l'emancipazione degli individui, ma c'è stata anche questa irruzione della provvisorietà nelle esistenze. La dimensione è ambigua, la dimensione è ambigua perché l'emancipazione è stata certamente un grande vantaggio per il soggetto, però se questa emancipazione ha dissolto il bene: su cosa si regge? E nello stesso tempo c'erano idee troppo rozze, troppo monovalenti, troppo univoche del bene, che asservivano. C'era una nozione di bene che produceva solo obbedienza e non scelta. Ecco allora forse era anche giusto che questa dimensione monolitica del bene si dissolvesse, perché creava soltanto obbedienza e non libertà. E quindi nella storia, in genere, siamo sempre dinanzi a processi di ambiguità, e dobbiamo stare attenti a questo. Perché se si perde una cosa se ne guadagna un'altra, se se ne guadagna un'altra si perde la prima. Noi dovremmo cercare – attraverso una operazione critica – di mantenere il buono di quello che noi abbiamo superato, e quindi nella crisi dei valori è ritornata oggi come bisogno collettivo l'istanza del bene. Nella forma negativa gli uomini ne sentono la mancanza, non sanno in che consiste, ma ne sentono la mancanza, lo desiderano. Di nuovo riemerge il bisogno del bene. Si tratta di vedere come possiamo costruire questo bene come obiettivo comu-

ne per la realizzazione delle vite individuali e delle vite collettive. Valori e scelte: siamo nella condizione di dire che noi agiamo in modo tale che le nostre scelte sono conformi a valori, oppure dobbiamo dire che i valori sono obiettivi selezionati dalle nostre scelte? Quando noi agiamo, agiamo in conformità a valori, oppure i valori sono il frutto selezionato dalle nostre scelte? Qual è il peso dominante? Quello della soggettività tendente all'arbitrarietà o quello della oggettività tendente alla dogmaticità, al comando? Questa è la condizione in cui noi ci troviamo. In ogni caso, proprio in rapporto alla tematica che sto evidenziando – senso e valore – noi ci troviamo oggi a una coesistenza di mondi. Cosa voglio dire? Quell'uomo occidentale che ho indicato, quel tipo di razionalità che ho indicato, il rapporto con i valori che ho indicato, fa parte di quella che in senso lato chiamo "la società degli individui". Se la libertà sta nella titolarità della scelta; se il valore, per quanto discusso, è un valore selezionato dai soggetti e mediato socialmente (si mediano i valori) noi siamo in una società che è quella degli individui. Cioè in una società in cui gli individui tendono sostanzialmente a pensarsi isolatamente e ognuno cerca di perseguire la sua propria felicità e si accordano su uno spazio neutro onde evitare di darsi fastidio a vicenda. Quindi noi siamo nella società dell'individuo e, fondamentalmente, una mediazione costruita sulla indifferenza dei soggetti gli uni agli altri. Possiamo rinunciare alla centralità dell'individuo? No! se questo vuol dire libertà. Ma qual è il costo della centralità di questo individuo? E' sostanzialmente una forma di neutralità sociale. E questa è la contraddizione tipica del nostro presente, quando si parla "più Stato", "meno Stato"... tutte queste parole d'ordine che corrono, cosa vogliono significare? Che gli individui costruiscono ognuno per suo conto la propria felicità. E nella relazione sociale? Nella relazione sociale bisogna fare in modo che queste diverse storie, queste diverse vicende personali non ostacolino l'uno con l'altro.

C'è un progetto di vita collettivo in questo? No! Infatti noi ci troviamo oggi in una situazione di terribile atomismo sociale. Le garanzie che si chiedono sono tutte garanzie di tipo istituzionale, ma perché? Perché c'è un deficit di relazione personale. Ma se c'è un deficit di relazione personale, anche le prestazioni istituzionali tendono ad inaridirsi. Detto in soldoni: se uno fa il mestiere solo per mestiere, non ha quella umanità sufficiente per risolvere un bisogno. Se un infermiere fa l'infermiere solo per mestiere, ma non c'è una relazione umana, farà male l'infermiere. La logica della prestazione non è sufficiente per la vita della relazione, e allora l'individualismo, la società degli individui – tutto sommato – produce grandi ricchezze singolari, ma accumula grandi povertà sociali. Come direbbe Nietzsche: "Intorno a noi cresce il deserto, grandi soli

La ricerca filosofica

tudini". Bisogna allora necessariamente riconiugare l'individualità con la comunità. E infatti, siamo dinanzi a mondi coesistenti, in altre società - più arcaiche delle nostre, noi le chiamiamo arcaiche - vediamo che prevale invece una logica di comunità. Una logica di comunità in cui i soggetti esistono in quanto si pensano e si vivono in funzione della comunità.

Qual è il deficit di queste società? E' forse un deficit di libertà. Un deficit di libertà, perché? Perché gli individui non si pensano nella forma dell'autonomia, però non possiamo dire di queste comunità che i soggetti si pensino in condizioni di minorità. La formula di Kant era: in condizioni di minorità. Ma chi in una comunità vive se stesso in ragione della comunità stessa, si sente in condizione di minorità oppure vive attivamente questa sua condizione dando un contributo? Nelle vecchie famiglie, nelle grandi famiglie claniche non c'era solo una relazione di soggezione e obbedienza rispetto alla comunità, ma c'era una partecipazione fisiologica alla riproduzione di quella comunità stessa perché ci si sentiva attivamente parte. Quindi se le comunità hanno effetti di costruzione sui soggetti (e li hanno avuti), hanno anche effetti di partecipazione attiva e di collaborazione, ecco. Le comunità - molte volte - costringono i soggetti dentro il loro schema e quindi non li lasciano liberi per il mondo.

Noi oggi abbiamo società a forte stampo comunitario e abbiamo una società degli individui. E se ci riflettete: la società degli individui è molto più piccola delle società strutturate secondo comunità. Questa è una cosa a cui spesso non si pensa per eccesso di eurocentrismo o di cultura dell'Occidente. Se voi guardate i numeri e le persone gli spazi islamici, orientali... la stessa Cina, che pure si sta, come dire, occidentalizzando nei modelli industriali, ha ancora un impianto forte di comunità, con caratteristi addirittura negative, cioè coercitive, violente.

Ci troviamo così dinanzi a problemi paradossali. Per farvi capire il paradosso - perché di paradosso si tratta, ma anche di difficoltà di convergenza tra le culture - pensate all'idea della pena di morte che abbiamo noi (lasciamo stare gli Stati Uniti), nella società europea c'è il rifiuto della pena di morte. Perché? Perché è fondamentale la inviolabilità del singolo, la dignità dell'individuo nella sua assoluta singolarità. E la pena di morte, in Cina, o in Paesi di quel genere dove la gente viene ammazzata mentre gli altri stanno al mercato, senza reazione. Perché? Perché lì il soggetto vive in funzione della comunità, e se ha violato la comunità ha violato se stesso, c'è una inversione della dignità. Da noi il massimo della dignità alla soggettività, e lì è indegno chi non ha rispettato la comunità. Ma loro vivono questa indegnità dell'indegno con la stessa naturalezza con cui noi viviamo la dignità del singolo.

Quando si parla di incontro e scontro tra culture, ci si

trova dinanzi a questo diverso - ed ecco, uso le parole - "orizzonte di credenze". Quindi noi siamo in un mondo in cui domina la società degli individui nella forma positiva della dignità, nella forma negativa dell'arbitrio; e società in cui domina fortemente, ancora, una logica comunitaria. Nella stessa cultura occidentale esistono delle correnti di pensiero, non solo delle correnti di pensiero, ma delle vere e proprie organizzazioni sociali in cui riemerge il bisogno di comunità. A fronte di queste solitudini, di queste dispersioni, riemerge il bisogno di comunità. Prendete, per esempio, le diffusissime pratiche di volontariato.

Nella società delle solitudini emerge il volontariato, che è un segno positivo, e, nello stesso tempo, un segno negativo. Perché? Si fa il volontariato perché gli uomini non si vogliono bene spontaneamente, allora ci devono essere quelli che quasi per professione si dedicano al voler bene, mentre gli altri continuano a fare i fatti propri. Allora da questo punto di vista il volontariato è il segno di una patologia. Dall'altro lato però è il segno di una positività perché esprime un bisogno che nonostante tutto richiede di essere soddisfatto. E allora ci sono alcuni gruppi sociali che lo interpretano. Quindi vedete che nella società degli individui, e delle solitudini, emergono istanze di solidarietà. Non solo, emergono anche istanze di senso, perché le comunità, in genere, sono prodotte o permeate da credenze: è difficile trovare delle comunità che non abbiano credenze, cioè non abbiano visioni del mondo. Le comunità sono sempre vincolate da un'idea di mondo e di esistenza. Non a caso, se voi vedete le pratiche di volontariato, in generale, per esempio, dell'Occidente, hanno la loro matrice nelle chiese. Perché nelle chiese c'è - bene o male - una istanza di solidarietà. Perché le chiese sono credenze, è un modo di sentirsi insieme. Le religioni hanno questa funzione attiva, e la caratteristica fondamentale è che ci sono valori che provengono da una credenza, ma hanno anche caratteri fortissimi di diffidenza. Infatti voi vedete che queste comunità di volontariato si ispirano al Cristianesimo, ma non sono chiesastiche, molte volte sono antigerearchiche, si parla di preti di strada. C'è una radice religiosa come idea di credenza, di bene collettivo, ma non sposa insieme alla credenza l'obbedienza. E quindi sono dinamiche singolari di bisogno comunitario, ma anche in un certo modo libertario. Si parla, appunto, spesse volte, come fa oggi la sociologia, (ma anche in tempi molto lontani già dal Seicento) si parla di cristiani senza Chiesa, credenti senza Chiesa, dove la simbolica religiosa motiva intenzioni e azioni, ma non è conforme a una logica dogmatica autoritaria. E quindi non dobbiamo dimenticare la produzione di senso che nasce dalle religioni.

La maggior parte del mondo è a struttura comunitaria, ancora, e nella società degli individui dinanzi alle derive individualiste riemerge di nuovo un bisogno di

La ricerca filosofica

comunità. Diciamo che ci sono altre forme non di radice fondamentalmente religiosa, ma in senso lato possiamo dire di radice genericamente umanitaria o ecologica, anche questo è un sistema di credenze. Tutti i movimenti *new age*, per esempio, tutti i movimenti incentrati su una economia del dono contro l'economia dello scambi. Qui non abbiamo una radice specificatamente religiosa, ma abbiamo una dimensione relazionale umanitaria, all'origine delle relazioni umane non sta lo scambio, sta il dono. E quindi abbiamo movimenti e politiche costruite così, e anche forme di organizzazioni economiche improntate a questo modello, per esempio il commercio equo solidale, e altri fenomeni paraistituzionali che cercano di interrompere e di intercettare l'economia di mercato, e il puro potere finanziario, immettendo nelle relazioni umane caratteristiche qualitative, e non solo quantitative. Perché nel dono tu devi riconoscere l'altro, nello scambio puoi perfettamente farne a meno. Il dono si basa fondamentalmente sulla reciprocità e sul riconoscimento, altrimenti non c'è dono. Lo scambio può essere uno scambio tra oggetti in cui i soggetti non si guardano neanche in faccia. Allora ecco che emergono nelle nostre società, e già nelle nostre società ci sono componenti quasi fisiologiche, antidoti naturali alla dissociazione dell'atomismo sociale.

Non bisogna solo guardare le lacerazioni, ma anche i germogli, perché in fondo la vita si aggiusta da sé, è sempre stato così nella storia del mondo. Perfino Leopardi, che era un pessimista, la pensava così: la vita poi ha la possibilità, dinanzi a ciò che la rompe, di riprodurre se stessa. E allora noi dobbiamo fecondare questi germogli, intuirli e muoverci lungo quella lunghezza d'onda.

Ma questo che cosa suppone? Suppone perlomeno una capacità di analisi. Perché senza una capacità di analisi si è nella confusione e non si vede la tendenza positiva, non si ha la percezione degli effetti disgregativi che nella società solitaria, della libertà senza destino, produce la catastrofe nel mondo.

Le credenze sono appunto comunitarie, è impossibile che ci sia una credenza solamente individuale. Ci sono sistemi di credenza fortemente strutturati e ci sono sistemi di credenze bassamente strutturati. E allora, tornando all'esempio di prima, nell'Occidente, la società degli individui che vuole creare comunità, che ha bisogno di comunità, per costruire comunità ha bisogno di simboli. Le comunità si reggono su scambi simbolici, non solo su scambi materiali, il sentirsi insieme perché c'è qualcosa che accomuna. Allora noi troviamo meccanismi strani e sincretismi: abbiamo un Cristianesimo che è anche un po' buddista, un Buddismo che è un po' Cristianesimo, un po' di yoga e un po' di preghiera. Cioè ci troviamo dinanzi a situazioni in cui i grandi simboli della tradizione vengono ripresi, abbiamo soprattutto gruppi giovanili in

questo senso, ma non solo giovanili, che intorno a questi simboli base, combinati insieme strutturano credenze. Ma da questa credenza entrano ed escono, e non hanno forti codici gerarchici. E quindi sostanzialmente uno diventa il papa di se stesso, ecco quindi ha questa possibilità di manipolazione dei singoli. Tranne in esiti particolari, e ci sono, ma questo lo dovrebbe studiare la psicologia sociale e la sociologia in generale, ci possono essere in questi contesti esiti settari. Cioè il *guru* del gruppo che diventa il padrone del gruppo. E noi vediamo in questi fenomeni di strutture né organizzate, comunitarie - della società, fenomeni di libertà, cioè di gente che sta insieme perché non c'è un simbolo comune, ma anche di persone che poi approfittano, anche qui, della debolezza degli adepti. Perché molte volte quelli che aderiscono a queste comunità sono i soggetti deboli della società, proprio perché dispersi, meno difesi, aderiscono. E allora sul soggetto debole il *guru* impera. Sul soggetto robusto invece c'è scambio di interpretazione e di relazione. Quindi anche questi fenomeni: un bisogno, ma anche una povertà.

Invece fuori dallo spazio dell'Occidente abbiamo questi luoghi di grandi credenze solide, ancora non dissolte. L'Islam, è uno spazio esemplare di questo. Ma non solo l'Islam. Qui c'è una dimensione fortissima di credenze, però sono così solide come noi le immaginiamo? E qui c'è da fare un'ulteriore riflessione: la credenza si combina con una appartenenza. Tra credere e appartenere c'è una coesistenza, chi crede appartiene a qualcosa. Si dice "ha una fede", che non è sua, appartiene, è cresciuto lì dentro.

Mentre le nostre comunità occidentali sono pullulanti degli interstizi della nostra società, quelle al di fuori dell'Occidente esistono come grande dimensione di spazio, cioè sono allocazioni forti in spazi, non sono efflorescenze dentro i vuoti. Mentre la comunità da noi è efflorescenza dentro i vuoti, dentro gli interstizi, i buchi della società, questi altri sono universi di credenze solidi e territoriali. Quindi non solo credenze come comunità, organizzazione e mentalità, ma spazi.

Che cosa succede allora? Succede che in un processo di globalizzazione è accaduto qualcosa di irreversibile e questa volta davvero di unico: il processo di globalizzazione ha compresso gli spazi, ha avvicinato gli spazi, li ha mentalmente (fisicamente non poteva) sovrapposti. Perché, il capitale finanziario, i mass media, hanno sovrapposto il mondo, cioè hanno creato contemporaneità. E a questo non sfugge nessuno. Il mondo oggi è, in senso stretto, uno spazio unico. Questo vuol dire globalizzazione. Lo è dal punto di vista della ricchezza, perché ormai i flussi finanziari sono tali da essere contemporanei. Oggi centinaia di migliaia di dollari e di euro, ecc., ecc., si spostano con un click, non c'è bisogno dello spostamento materiale della ricchezza. Un'azienda si chiude con un

La ricerca filosofica

click se non rende più nella dislocazione mondiale. Tutto è contemporaneo, ma anche gli spazi-mondo sono contemporanei perché i media portano tutto a casa. Oggi si è nel mondo, sia pure in modo distorto, stando seduti a casa dinanzi alla televisione. Ma ci stiamo noi come ci stanno gli Islamici, come ci stanno i Cinesi, cioè gli spazi-mondo sono sovrapposti e sono contemporanei. Quindi la globalizzazione ha avvicinato le credenze, ma nel momento in cui le ha avvicinate ha fallito terribilmente la tensione. Perché lo spazio faceva distanza, per scontrarsi bisognava andarci. Oggi non è necessario andarci, perché? Perché ci si scontra subito, cioè le mentalità entrano in conflitto: due modi di essere, di agire. Una logica comunitaria e una logica individualista, come stanno insieme? Eppure stanno insieme, perché quando l'uomo occidentale – che è l'uomo della libertà, che è l'uomo della dignità dell'individuo – si trova dinanzi a quelli che muoiono e si ammazzano, qui c'è un conflitto reale di mentalità, non ci si capisce: "Come è possibile che quello faccia questo?" .

Questo elemento della contemporaneità ha prodotto una accumulazione di tensione delle società, ha indotto instabilità. E quindi anche quelle stesse credenze, quelle stesse società della credenza a strutturazione forte – di cui ho parlato prima – attraverso questa sovrapposizione esse stesse si sono problematizzate. Cioè a dire sono state destrutturate dalle immagini che ricevono e si sono poste il problema: ma è giusta la nostra vita o quella? E' giusto tenere ancora il *burka* o fare la velina? Una ragazza islamica si pone questo tipo di problema, e poi giudica. Meno l'occidentale, perché? Perché siamo a una strutturazione di società a credenza labile. Ed essendoci una credenza labile la velina suscita, crea gli scrupoli, mentre gli altri, appartenendo a una credenza stabile, hanno crisi di coscienza. Questa è la differenza tra l'appartenenza a una credenza stabile e l'appartenenza a una credenza labile. Questa è la dimensione in cui noi ci troviamo: la sovrapposizione ha accumulato tensione perché gli spazi si sono sovrapposti, o meglio questa contemporaneità ha creato dinamiche conflittuali nella società.

Questo che conseguenze ha avuto? Ne ha avute fondamentalmente due, che sono speculari l'una all'altra. Una prima, diciamo in senso lato, di secolarizzazione. Una secolarizzazione che c'era stata già nell'Occidente. La modernità, appunto, a partire da Kant, è un processo costante di secolarizzazione, cioè di emancipazione dal codice religioso, dai codici morali, dai codici etici. Così, per capirci, basti pensare a quello che è successo nella generazione del '68, che politicamente ha perso, o quantomeno non ha vinto, però i vecchi codici etici sono saltati... le relazioni sessuali, la vita familiare. Ora, molte volte le società cambiano di più per queste ragioni che per i

mutamenti del ceto politico. Tanto è vero che rispetto a quel mutamento il ceto politico è rimasto indietro, tant'è che è crollato. E' crollato perché non ha capito quel tipo di mutamenti. Non ha capito il tipo di mutamento nel sistema dei bisogni che c'era nella società. C'è stata una secolarizzazione nella storia occidentale. Questo lo dico come un esempio flash dove si può capire cosa vuol dire rompere un codice morale.

I processi di secolarizzazione avvengono anche in quei mondi, perché con la sovrapposizione questi dicono, appunto: "ma l'Occidente è meglio di noi? noi siamo migliori?". Sorge questo tipo di problema. Adesso la situazione è abbastanza cambiata. In quest'ultimo decennio c'è stato un momento in cui l'Occidente era attraente, perché tutto sommato si vedeva lo scintillio dell'Occidente. E non si vedeva, invece, l'aspetto drammatico dell'Occidente, irrisolto dell'Occidente. Questi da fuori immaginavano l'Occidente così come veniva presentato con le sue *paillette*, ma quando sono venuti qui si sono accorti che non c'erano le *paillette*, cioè quel tipo di società non era normale per tutti. E allora venendo qui hanno scoperto due cose insieme: che non hanno ottenuto quello per cui erano venuti, da un lato e dall'altro che alcune cose, che avevano abbandonato, erano importanti.

Le *banlieue* parigine possono essere lette soltanto così perché lì rinasce l'Islam: "Non siamo stati inclusi nell'Occidente e siamo venuti per questo, e abbiamo scoperto che non solo non ci ha inclusi, ma alcune cose nostre è importante riprenderle". E' lo stesso Islam che c'è là? No. Perché i grandi passaggi della storia non si cancellano, però una cosa è: la reinvenzione della propria identità. Ecco perché i processi di secolarizzazione producono fondamentalismo. Il fondamentalismo è l'altra faccia della secolarizzazione, perché non ci si difende mai se non ci si sente attaccati. Quindi non è che l'Islam sia per natura fondamentalista, in questo si sbaglia quando parla di conflitto di civiltà. La cultura islamica non è fondamentalista per costituzione: il fondamentalismo nasce di fronte ai fenomeni di secolarizzazione. E può diventare integralismo e poi può anche occasionare il terrorismo, ma il terrorismo ha un altro tipo di radice. Non è automatico che il terrorismo nasca dal fondamentalismo, perché c'è il trasferimento della credenza in un codice politico che fa cambiare natura. Ecco, un altro errore fondamentale è di confondere o di creare il nesso di continuità tra fondamentalismo e terrorismo. Ecco, allora a fronte della secolarizzazione: fenomeni di fondamentalismo.

Ma questo fenomeno di fondamentalismo noi non l'abbiamo registrato anche nell'Occidente? Cosa è stato Lefèvre rispetto al Concilio? Tutto sommato cosa sono stati - letti in questa chiave - questi due pontificati se non una riaffermazione identitaria, in cui Wojtyła

La ricerca filosofica

diceva: "Non abbiate paura", ma aveva paura? Anche se il pontificato di Giovanni Paolo II è un pontificato drammatico, ha molte facce. Certamente c'è questa faccia della Chiesa che si riafferma come unica agenzia salvifica, ma perché lo fa? E un meccanismo autocratico? No. E' anche davvero un bisogno rispetto a una società che non ha più valori. Si trova, dunque, ad occupare uno spazio che è nato dalla disgregazione di orientamento che c'è nella società con una caratteristica opposta al volontariato, poichè ha dinamiche identitarie di grande organizzazione, di grande macchina organizzativa, su simboliche religiose: Comunione e Liberazione, che è un grande fenomeno identitario, offre valori, soprattutto ai giovani. E lo offre in modo singolare. Lo offre in un modo in cui mentre proclama l'identità è connivente con il mondo della secolarità: l'etica sessuale che praticano quelli di Comunione e Liberazione non è quella che c'è nei discorsi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, sono molto concessivi nella pratica, molto a settori nell'identità. E questo è molto importante, perché tu puoi fare come fa il mondo sentendoti crema del mondo. Cosa di più bello? E' questo un elemento di forza, di essere dentro/fuori, ma anche nella politica fanno lo stesso.

Questa sovrapposizione genera nella società secolarizzazione e insieme fondamentalismo, e quindi accumula terribilmente tensioni. E quindi ci troviamo in una situazione equivoca: come ne usciamo, con quale razionalità? Ecco, con quale razionalità noi possiamo muoverci dentro queste contraddizioni? La tolleranza? Sì, ma la tolleranza non basta perché produce neutralizzazione dal conflitto, ma non ne impedisce la germinazione. Integrazione? Integrazione sì, che però non sia assimilazione. Perché l'assimilazione cancella le identità e vince l'identità dominante. L'integrazione cerca di fare coesistere differenze. Ora, se ci pensate bene la storia delle religioni- di tutte le religioni – è sempre stata meno rigida di quanto non si pensi. La storia del Cristianesimo è una mutazione continua, si sono incontrati con i Greci e si sono ellenizzati; sono andati presso altre popolazioni, pensiamo alle Chiese latino-americane, anche lì hanno cambiato. Ma questo vale anche per l'Islam. Quanti Islam esistono? Tantissimi Islam, non solo gli Sciiti e i Sunniti, esiste un Islam a base cranica, esiste un Islam spirituale-mistico iranico con il sofismo. Ecco dunque la storia delle religioni storicamente è mobile, quindi queste credenze non sono poi così rigide. Certo che però essendo forti questi canoni non cambiano, ci vuole la lenta modulazione del tempo. Noi siamo in una situazione di difficoltà perché queste cose sono lente a cambiare, mentre la sovrapposizione degli spazi rende necessario che cambino presto, e quindi da qui lo scontro. Una mentalità per mutare ha bisogno di tempo, ma la coesistenza non ha tempo. E quindi ci sono fenomeni di antagonismo. Allora ci deve essere una lunga politica,

una condotta politica, uno stile che intenda il più possibile vedere quanto tra queste diverse forme di vita (perché le credenze sono forme di vita) è conciliabile. Quali sono le possibili affinità che in questo diverso universo di credenze, che ormai in modo irreversibile si affacciano l'una sull'altra in modo irreversibile, quali sono gli elementi che possono permettere una qualche affinità. Per usare la formula di un teologo che si è interessato molto di questi problemi, che è Hans Küng, il cibo è un *ethos* mondiale.

Direi che c'è una linea che ci può permettere di immaginare una società che abbia un *ethos* comune, sottolineo la parola "immaginare", non è una cosa che possiamo fare subito. Vi è, un principio, una legge che si trova in tutte le culture, in tutte le religioni e in tutte le società, stranamente c'è questa familiarità, non è il diritto naturale, è una familiarità, cioè una sorta di corrispondenza, dalle *Tavole di Hammurabi* alle nostre società, è nella regola aurea: *Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*. Se noi vediamo tutte le forme di vita sociale organizzate, bene o male questa formula ritorna. E' come se ritornassero alcune idee fondamentali, associate direttamente a questa, primarie. Prima: *Non uccidere*. Seconda: *Non mentire*. Terza: *Non rubare*. Quarta: *Non abusare della sessualità*. Più o meno la regola aurea si scandisce nelle indicazioni delle varie forme del nuocere, perché in effetti l'uccidere, il mentire, il rubare, l'abusare sessualmente sono forme del nuocere. Allora se la regola aurea dice "Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te", ecco ci sono delle indicazioni primarie dell'uomo che gli uomini di tutte le culture hanno ritenuto che non si dovesse fare.

Che cosa vuol dire "non uccidere"? Questo è un divieto negativo. Ma ce ne può essere uno positivo, possiamo pensarlo positivamente, e se noi lo pensiamo positivamente lo possiamo allargare. Perché un termine negativo esclude, la versione positiva dilata. Se io invece di dire "non uccidere" trasformo questa formula in "rispetta ogni vita" allora capite bene che uccidere non vuol dire solo ammazzare, ma vuol dire non permettere di crescere bene, di svilupparsi in tutte le proprie dimensioni fisiche e mentali. "Non uccidere" messo al positivo, cioè "rispetta ogni vita" vuol dire farla crescere al massimo delle sue possibilità. A questo punto tutti insieme, nelle varie credenze, in modo questa volta laico cerchiamo di vedere cosa vuol dire "possibilità di vita", di interrogarci non soltanto in base ai vecchi canoni, ma in base alle condizioni del mondo in cui ci troviamo. Cosa vuol dire rispettare oggi, in questo mondo, il non uccidere, cioè il far vivere? Su questo le credenze diverse possono reciprocamente problematizzarsi, e ognuno a suo modo può portare un contributo all'altro e di rettifica a sé, perché non è possibile un contributo all'altro senza una rettifica di sé, e quindi una revisione sulla base proprio di

uno schema primordiale, senza cose nuove, riprendendo in un certo senso l'origine. Riprendendo l'origine ripensandola.

"Non mentire", cosa vuol dire? Mettiamolo in positivo: agire con sincerità, non fregare un altro, non perpetrare il tradimento, avere un rapporto di lealtà, non ingannare. Questo vuol dire "non mentire". "Non rubare" cosa vuol dire? Vuol dire non sfruttare, non appropriarsi del lavoro degli altri, distribuire in modo equo le ricchezze; questo vuol dire "non rubare".

"Non abusare sessualmente", che cosa vuol dire? Amarsi liberamente, non impossessarsi dell'altro, ma aprirsi all'altro in un reciproco beneficio di donazione, questo vuol dire.

Lavorando su queste strutture di base - che l'umanità in diversi posti del mondo ha sin dall'origine percepito - potremo cominciare a rivedere e scoprire che, rispetto a queste cose importanti, ci sono delle cose rituali che sono meno importanti, e anzi uno può essere un punto di vista illuminante sull'altro, nel senso di fare capire che in effetti un certo tipo di rito o di credenza in fondo nulla toglie, nulla aggiunge, anzi, in taluni casi complica, fa regredire questo generale processo dell'umanità. E allora è chiaro che qui ci vuole una reciproca comprensione, cioè entrare nelle storie degli altri. Come dice Kant, ci vuole impegno per questo. Impegno e coraggio, la razionalità. Perché senza l'impegno e il coraggio, *sapere aude*. Cosa vuol dire *sapere aude*? Non avere frontiere nella conoscenza. Non è la concezione *sapere aude* in senso tecnocratico, monovalente. *Sapere aude* vuol dire non avere paura dell'altro, osa sempre, non porti confini. Ma non porti confini non nel senso della tua onnipotenza, non porti confini nel senso della tua accoglienza. Noi abbiamo una mentalità soggettiva e diciamo non porre confini alla nostra onnipotenza, non porre confini alla nostra accoglienza, la passività è una virtù. In una cultura attivistica noi abbiamo perso la nozione di passività. E consentitemi una lettura laica del Vangelo. Io sono abituato a fare le letture laiche del Vangelo... In fondo, l'annuncio alla Madonna qual è? Un paradosso: tu diventerai madre. Qual è la risposta? "*Ecce ancilla dei*". Ecco la serva del Signore. Lasciamo stare l'orizzonte religioso, mettiamoci a servizio e nascerà Dio; l'umanità diventerà divina se sarà capace di accogliere della reciprocità la totalità dell'alterità.

E allora il futuro dell'umanità può essere liberalizzazione. Liberalizzazione non è una composizione per parti, non è la tolleranza, non è neanche l'integrazione. Liberalizzazione sarà la nuova umanità che si selezionerà da sola in ragione del semplice vivere insieme. Come sarà questa umanità? Noi non la vedremo, perché non la possiamo produrre per composizione e dedurre per astrazione: nascerà perché stando insieme ceppi diversi appariranno e il lussureggiare dell'ibrido è l'unica salvezza dell'umanità.

Globalizzazione e giustizia

di Salvatore Veca

Le osservazioni sull'idea di giustizia globale e, più precisamente, su alcuni problemi di una teoria della giustizia globale, che propongo in questa relazione, si situano nel contesto della teoria politica normativa o, se si preferisce, nell'ambito delle teorie della giustizia. Un ambito e un contesto più ampio di quello entro cui si definiscono i dilemmi propri del diritto internazionale e del disegno delle istituzioni internazionali. Un ambito in cui ci si mette alla prova nel ricorrente tentativo di giustificare o legittimare istituzioni e pratiche sociali alla luce di un qualche principio o insieme di principi di giustizia.

Cominciamo con una considerazione molto semplice. Per dirla in breve, nell'ambito delle teorie della giustizia il punto in cui siamo è grosso modo il seguente: abbiamo sviluppato, in un'ampia controversia, negli ultimi trent'anni circa, una gamma di offerte filosofiche di teorie della giustizia, fra loro alternative, che si misurano con questioni e dilemmi ben definiti e precisi, sullo sfondo di unità politiche chiuse da confini, stati-nazione.

Su questo sfondo, che chiamo con Juergen Habermas lo sfondo della costellazione nazionale, in cui sono *presupposti* assetti di istituzioni politiche, si mettono alla prova differenti risposte quanto alla loro *legittimità* politica in termini di principi alternativi di giustizia. Utilità e diritti, equità e efficienza, libertà e diritti negativi, libertà repubblicana, eguaglianza delle opportunità, eguaglianza delle capacità, reddito di cittadinanza, identità comunitaria, cornice costituzionale, diritti fondamentali di cittadinanza, multiculturalismo e processo democratico di deliberazione: ecco una serie familiare di termini che occorrono nei repertori o nei vocabolari impiegati per il criterio del giudizio politico. E' di questi termini che ci avvaliamo quando ci misuriamo, in parole povere, con il problema di una *società giusta*.

1. Ora, i problemi di una teoria della giustizia globale si mettono a fuoco *a partire* da questo sfondo, ma *non* su questo sfondo. Il loro sfondo appropriato è, o dovrebbe essere, quello della costellazione postnazionale. Se prendiamo sul serio l'affermazione secondo cui noi non viviamo in un *mondo giusto*, ci rendiamo

conto che questa è la pretesa meno controversa che si possa avanzare in teoria politica normativa. Lo sappiamo: i problemi cominciano subito, appena un passo dopo, quando ci chiediamo come pensare di estendere criteri di giustizia dal versante interno delle unità politiche, delle *società* giuste o meno giuste o quasi giuste, al *mondo* giusto o meno giusto e quasi giusto. Come ha osservato Thomas Nagel in un importante e discusso saggio sul problema della giustizia globale, che cosa si debba intendere per giustizia su scala globale è meno chiaro e definito. (1) Possiamo anche essere d'accordo con la constatazione di Nagel, anche se non accettiamo *in toto* le sue tesi. D'altra parte, vale la pena di chiedersi: come potrebbe essere altrimenti?

Teniamo presente, inoltre, che l'idea stessa di giustizia si può intendere in più di un senso, come suggeriva Aristotele, almeno entro la nostra tradizione: come giustizia nella distribuzione, nello scambio e nella retribuzione. E avremo frammenti o abbozzi o *signa prognostica* per una teoria della giustizia globale, se pensiamo alle istituzioni internazionali che governano e regolano scambi e allocazione di risorse e beni o ad istituzioni internazionali che hanno giurisdizione. Alcuni dei più importanti mutamenti del diritto internazionale post Vestfalia nell'ultimo mezzo secolo, dai crimini contro l'umanità alle carte dei diritti umani, alla corte penale internazionale, alla controversa questione dell'ingerenza umanitaria, agli sviluppi del diritto internazionale umanitario, si iscrivono in questo abbozzo. Il punto è: come rendere coerente, come trovare una tesi unificante che ci restituisca o almeno ci avvicini ad una concezione plausibile e coerente della giustizia globale?

Torniamo così alla messa a fuoco dei problemi di una teoria della giustizia senza frontiere. Definiamo il primo problema come il problema dell'*estensione* dei principi di giustizia dal versante interno all'arena internazionale. Il nostro problema è come passare dalla questione della *società giusta* alla questione di un *mondo giusto*. Come vedremo, vi sono almeno due modi per tentare di risolvere il problema dell'*estensione*, un modo che chiamerò per convenzione *cosmopolitico*, e un modo che chiamerò per convenzione *politico*. Ma prima di esaminare, come suggerisce Nagel, l'alternativa fra una concezione cosmopolitica e una concezione politica della giustizia globale, dobbiamo

misurarci ancora una volta con almeno due famiglie di obiezioni che si presentano *prima facie* come teoremi di impossibilità dell'estensione. Come sappiamo, si tratta per un verso dell'obiezione del programma del realismo politico. Per altro verso, dell'obiezione del programma di una qualche forma di comunitarismo o di contestualismo. Ora ci interessa chiarire la natura delle due famiglie di obiezioni, alla luce della distinzione fra concezione politica e concezione cosmopolitica della giustizia globale.

2. La tesi del realismo politico, da Tucidide a Hobbes, a Morgenthau, sino alle riformulazioni nella teoria politica contemporanea, blocca la possibilità dell'estensione in virtù di una interpretazione favorita dell'arena internazionale come intrinsecamente anarchica o come uno stato di natura. Come sostiene Thomas Hobbes in un passo giustamente celebre, i Leviatani stanno fra loro in postura gladiatoria. Si osservi che, secondo Hobbes, lo stato di natura non prevede la virtù politica della giustizia. Essa è possibile solo *entro* il contesto delle istituzioni politiche e, in particolare, della sovranità. Ma proprio perché è possibile risolvere la questione della guerra locale grazie all'istituzione politica, è per questa stessa ragione che non è possibile risolvere la questione della guerra fra unità politiche indipendenti e sovrane. La giustizia, si osservi, presuppone istituzioni sovrane e vale solo entro i contesti domestici. Prima e fuori dello stato non c'è giustizia. *Extra rempublicam nulla justitia*. Quindi, l'assenza del terzo nell'arena internazionale, come amava dire Norberto Bobbio, blocca la possibilità di estendere principi di giustizia dal contesto locale al contesto globale e di pensare giustizia globale. (Per i sostenitori della concezione cosmopolitica, questa è fonte di disagio e di biasimo e il fatto delle sovranità deve essere contrastato e la loro erosione lodata, perché annuncia una qualche forma di istituzione politica unificata a livello globale. Diversa, come vedremo, è la risposta dei sostenitori di una concezione politica della giustizia.)

Come ho sostenuto in particolare nel secondo capitolo di *La priorità del male e l'offerta filosofica*, la mia tesi in proposito è che il realismo politico va preso sul serio, ma che non c'è ragione di accettare la sua pretesa di completezza. (2) Il realismo politico – e non il suo ricorrente tentativo riduzionistico- definisce i *vincoli* entro cui giacciono le possibilità politiche, istituzionali e giuridiche alternative. Del resto, l'idea di *utopia ragionevole*, che avevo presentato in *La bellezza e gli oppressi*, lavora proprio per esplorare possibilità alternative, entro lo spazio che il mondo ci concede, per

dirla con John Rawls. (3) L'idea di utopia ragionevole si definisce così (per contrasto con l'idea di utopia di società perfetta), ricorrendo allo slogan di Rousseau nell'*incipit* del *Contratto sociale*: gli esseri umani come *sono*, le istituzioni come *possono* essere. Che un esito sia possibile e faccia parte in questo senso dello spazio delle possibilità politiche come risultato provvisorio, revocabile e tuttavia prezioso dell'esplorazione filosofica è, alla fine, quanto per noi vale alla luce dell'idea di utopia ragionevole.

L'utopia ragionevole funziona nel senso di Robert Nozick come un meccanismo-filtro, piuttosto che come un meccanismo-progetto per i principi di una teoria della giustizia globale. La mia idea è che la giustizia sia virtù dei *processi*, piuttosto che dei *progetti*. E questa considerazione che richiama, grosso modo, il senso del percorso che ho seguito nei *prolegomena* di *La bellezza e gli oppressi*, sarà sviluppata in modo parzialmente divergente nella conclusione di queste osservazioni sui problemi di una teoria della giustizia globale. In ogni caso, il punto importante che mi sta a cuore è che il senso delle possibilità è sostenuto dalla prospettiva dell'utopia ragionevole e indebolisce le pretese di completezza del senso della realtà, per ricorrere ancora una volta alla storia del vecchio professore di Robert Musil, che dalla durezza degli stipiti della porta traeva le ragioni del senso della realtà, cui associare quelle del senso della possibilità.

3. Consideriamo ora la natura della seconda obiezione: quella del contestualismo. Come sappiamo, l'obiezione è basata sull'idea che la validità di criteri o principi di giustizia è vincolata dai contesti, dalle forme di vita o dalle tradizioni entro cui essi sono generati, apprestati e argomentati. In parole povere, i principi di giustizia presuppongono un "noi", ma questo noi non è universalistico quanto piuttosto particolare e contingente, e quindi prevede "altri". (Si osservi un'interessante connessione fra questa tesi e la tesi realistica: la giustizia come virtù politica presuppone, in un caso, un noi *politico*, definito entro istituzioni della sovranità territoriale e, nell'altro caso, un noi *culturale* o religioso o morale, definito entro una particolare forma di vita collettiva. Per realisti e contestualisti i confini contano, e molto.)

L'obiezione contestualistica blocca la possibilità dell'estensione a due livelli: ad un primo livello nega che sia possibile disporre di un criterio di valutazione etica degli stati del mondo, che sia indipendente dai valori di qualcuno, di un qualche noi. Quindi, nega universalismo. A un secondo livello, nega che possa essere conseguita convergenza su valori politici sostanziali,

La ricerca filosofica

perché questi ultimi sono a loro volta inevitabilmente tributari nei confronti di un qualche noi contingente. Nelle dieci lezioni sull'idea di giustizia di *La bellezza e gli oppressi* ho proposto due idee in proposito, per indebolire la presa dell'obiezione contestualistica e delineare i *prolegomena* a una teoria della giustizia senza frontiere. La prima, quello di sviluppo come libertà delle persone, ci dà il criterio di valutazione etica. L'idea è una riformulazione, sullo sfondo della mia distinzione fra agente e paziente morale, di alcune tesi di Amartya Sen proprie dell'approccio delle capacità, e fa perno sulla connessione fra qualità di vita di persone e scelta, indicando una pluralità costitutiva delle ragioni di eleggibilità di una vita. (La pluralità costitutiva delle ragioni di eleggibilità non implica relativismo, quanto piuttosto pluralismo, come sostengo nel capitolo sui diritti umani di *La priorità del male e l'offerta filosofica*.)

Si consideri: noi cerchiamo di guadagnare, *passo dopo passo*, un punto di vista universalistico che risponda al fatto delle differenze, su cui fa forza l'obiezione contestualistica. Per questo abbiamo bisogno di un criterio valutativo che sia indipendente da concezioni sostanziali di valore politico e sia, per quanto è possibile, invariante rispetto alle variazioni dei contesti, cui viene via via applicato. L'idea allora è che il miglior candidato per questo esercizio valutativo, un esercizio cruciale in questioni di giustizia globale, sia il criterio espresso dalla tesi sulle capacità e i funzionamenti delle persone, concettualizzate nella duplice dimensione dei pazienti e degli agenti morali. La prima idea dei *prolegomena*, quella dello sviluppo umano come libertà, è alla base di una giustificazione politicamente *neutrale* dei diritti umani fondamentali delle persone. Questo, perché adottare il criterio valutativo è coerente con il fatto del pluralismo esterno e con la varietà delle concezioni di vita buona, con l'essenziale varietà delle ragioni per cui, qua e là per il mondo, una vita umana è degna di essere scelta.

La seconda idea, quella della giustizia procedurale di base, riduce al massimo, per quanto è possibile, il ricorso a valori sostanziali e si basa sul semplice assioma di non *esclusione* di nessuno dal processo di negoziato, arbitrato, deliberazione e giudizio che miri a conseguire accordi equi. *Audi alteram partem*, come piaceva dire a Herbert Hart e come ha ricordato più volte, nella sua prospettiva della giustizia come conflitto, Stuart Hampshire. Dato il fatto del pluralismo, riconosciamo con Hampshire la divergenza, il conflitto e la differenza fra concezioni di vita buona o del bene umano - religiose, culturali o etiche - che generano concezioni sostanziali di giustizia. Al tempo stesso, mettiamo a fuoco la convergenza possibile sull'idea di

giustizia procedurale minima, guardando alle pratiche sociali e non alle credenze o, se si vuole, guardando alle credenze in quanto modellate dalle pratiche. Non si danno, in questa prospettiva che assegna priorità - per dirla con Platone - alla *città* sull'*anima*, interpretazioni del senso di giustizia che non siano plasmate dal riferimento a pratiche sociali di arbitrato, negoziato, giudizio e deliberazione che, in una essenziale varietà di modi e di contesti, sono riconosciute come esemplificazioni convergenti della giustizia procedurale minima. Allora, la condizione della giustizia procedurale minima si rivela la precondizione per qualsiasi convergenza *possibile* in un mondo eracliteo, in cui si dà il fatto della divergenza, del conflitto e della durevole discordanza.

4. Ora, assumiamo che le nostre tre idee ci diano il criterio di valutazione, il criterio di costruzione e la prospettiva appropriata per approssimarci ad una teoria della giustizia globale. A questo punto, per amore dell'argomento, possiamo asserire che il problema dell'estensione dalla società giusta al mondo giusto, dal versante interno di comunità politiche definite da confini alla gran città del genere umano, dalla costellazione nazionale alla costellazione postnazionale, è certamente un problema molto difficile da risolvere, ma che non è impossibile risolverlo, come pretendono realisti politici (riduzionisti) e contestualisti. Ed è esattamente a questo punto che ci troviamo di fronte alla nuova questione: se è possibile, ci chiediamo, *come* è possibile estendere i principi di giustizia dalla *polis* alla *cosmopolis*? Ancora una volta: che cosa vuol dire propriamente giustizia globale?

Si consideri, per cominciare ad affrontare la questione, il paradigma kantiano di *Per la pace perpetua* e dei tardi scritti di filosofia politica e di filosofia della storia dal punto di vista cosmopolitico. Un paradigma rispetto al quale hanno dichiarato la lealtà degli eredi John Rawls e Juergen Habermas in due differenti tentativi di lavorare filosoficamente a un'idea di giustizia senza frontiere. Il paradigma kantiano si misura direttamente con quello hobbesiano, alle origini della nostra recente modernità, come si usa dire. Kant è convinto che sia possibile superare l'*impasse* dell'estensione. La sequenza dei tre articoli definitivi dell'immaginario trattato di pace nell'opera del 1795 scandisce, passo dopo passo, i requisiti da soddisfare per approssimarsi alla pace: il requisito del diritto pubblico interno (la forma del regime e la costituzione repubblicana), del diritto pubblico esterno (il federalismo che coincide con il diritto internazionale) e il diritto cosmopolitico (diritto che le persone hanno indipen-

dentemente dalla comunità politica cui appartengono). Rawls ha dichiarato il suo debito nei confronti del *foedus pacificum* di Kant. Habermas ha tratto dal modello cosmopolitico di *Per la pace perpetua* la sua idea della costituzionalizzazione del diritto internazionale.

Se si considerano i due tentativi de *Il diritto dei popoli* di Rawls e dei saggi sulla pace perpetua, sul diritto cosmopolitico e sulla costellazione postnazionale di Habermas, possiamo mettere a fuoco due modi distinti di rispondere alla sfida dell'estensione. (4)

La prospettiva di Rawls è una prospettiva incentrata sulla giustizia che deve modellare i termini equi di cooperazione fra società, definite ciascuna come unità morale (i *peoples*, democratici o decenti che siano). Questo spiega in che senso, secondo Rawls, la questione centrale sia quella dell'interpretazione filosoficamente favorita del diritto internazionale, che renda giustizia al mutuo riconoscimento di eguaglianza di status fra unità politiche distinte.

La questione per Rawls è quella dei criteri del giudizio per la condotta di stati nell'arena internazionale (con i difficili problemi della teoria non ideale, costituiti dalle coppie di guerra e pace e ricchezza e povertà).

Si osservi che il solo pezzo universalistico del *puzzle* è costituito da un sottoinsieme di diritti umani fondamentali, che ha il ruolo di vincolo sulle sovranità interne e conferisce risorse di legittimità alla condotta degli stati nell'arena internazionale.

La prospettiva del diritto dei popoli di Rawls resta iscritta nel quadro delle relazioni internazionali vesfaliene con le varianti connesse al ridisegno del diritto e delle istituzioni internazionali del secondo dopoguerra. In questo senso, la proposta dell'ultimo Rawls esemplifica la concezione *politica* della giustizia. Il suo rifiuto di adottare la prospettiva e lo strumento della posizione originaria globale e di estendere il principio di differenza al di là dei confini di unità politiche e di strutture di base delle istituzioni fondamentali è coerente con l'assunzione centrale della concezione politica, secondo cui la giustizia sociale presuppone il riferimento a una comunità politica e, quindi, presuppone che il problema della *giustificazione* di istituzioni e pratiche sociali valga e si formuli come tale *esclusivamente* nei confronti dei partecipanti a una singola e particolare forma di vita collettiva.

L'idea non è quella di un *mondo* giusto. E' piuttosto quella della società delle *società* giuste e dei termini equi della loro cooperazione nella durata. Sembra che, in questioni di giustizia globale, la proposta di Rawls possa funzionare al meglio come un *terminus a quo*. Ma non ci dà, a prima vista, indicazioni promettenti che ci prospettino, anche solo a tratti, la fisionomia del *terminus ad quem*.

5. La prospettiva di Habermas sembra tendere, invece, verso un'interpretazione *cosmopolitica* e, in particolare, a mettere a fuoco le ragioni del *ridisegno* delle istituzioni internazionali, a partire dall'Onu, in una sorta di divisione del lavoro funzionale fra livelli di governo o di istituzioni politiche. Una ridefinizione della geografia della sovranità e delle sovranità che, come abbiamo visto, sono strettamente connesse a diritti e giustizia. (Altri filosofi globalisti, che condividono la concezione cosmopolitica come Brian Barry o Thomas Pogge, Charles Beitz, David Held o Hottfried Hoeffe disegnano architetture da *Weltrepublik*, evitando accuratamente di misurarsi con la celebre espressione di biasimo kantiana nei confronti del governo mondiale, definito come il terribile dispotismo, incoerente e non rispondente alla varietà delle differenze delle lingue e delle religioni.)

E' giusto riconoscere che Habermas non ha evitato di misurarsi con la difficoltà kantiana a proposito del rapporto fra concezione cosmopolitica e concezione politica della giustizia. Ma l'interpretazione che Habermas tende a favorire delle difficoltà kantiane mi sembra insoddisfacente. Habermas è convinto che Kant non sia riuscito a chiudere il suo teorema del diritto cosmopolitico (conversione dello *ius gentium* in *ius cosmopoliticum*), perché il suo problema era praticamente insolubile nel contesto vesfaliano delle sovranità. Secondo Habermas siamo noi, eredi, con tutta l'immeritata consapevolezza dei posteri, che possiamo esplorare questa possibilità con qualche probabilità di successo, perché ci accade di vivere nella costellazione postnazionale, sullo sfondo dell'erosione delle sovranità, della politica interna mondiale, della comunità di rischio. (Un pizzico di filosofia della storia è sempre all'opera nella prospettiva habermasiana.)

Credo che Habermas, nella sua prospettiva cosmopolitica, sottovaluti le ragioni dell'oscillazione kantiana a proposito di quali istituzioni politiche siano normativamente desiderabili su scala planetaria. Sono convinto che le oscillazioni kantiane inneschino una *tensione* essenziale con l'alternativa hobbesiana. E penso che questa tensione essenziale sia ineludibile e feconda, se il nostro scopo è quello di esplorare le possibilità dell'estensione e le strade, i metodi per approssimarci ad una concezione plausibile e coerente della giustizia globale.

6. C'è un punto su cui Hobbes e Kant, e i loro eredi, sono d'accordo: che vi è una ragione (di tipo naturalmente diverso) alla base e a favore del contratto sociale e dell'istituzione dell'autorità politica, connessa all'avere le persone interessi o diritti. Vorrei allora concludere indicando, in modo forse sorprendente, l'im-

La ricerca filosofica

portanza di almeno una considerazione realistica. Le istituzioni non sorgono e non guadagnano stabilità nella durata attraverso la virtù della giustizia. Esse sono esiti contingenti di processi e di negoziati, di conflitti e di trattati di pace, che riflettono le circostanze dell'ingiustizia. Su questo Nagel ha ragione: le vie per la giustizia muovono dal fatto dell'ingiustizia. Il punto è che, solo sotto la condizione dell'esservi istituzioni, si avanza la domanda a proposito della loro legittimità e della loro giustizia. Come ha sottolineato Bernard Williams, è perché vi sono istituzioni che si apre il campo della loro *contestabilità* e della richiesta variegata della loro giustificazione da parte di coloro su cui le istituzioni esercitano potere e sulle cui vite hanno effetti.

Sono processi di questo genere che, dopo tutto, hanno fatto degli stati, degli stati-nazione, i luoghi *par excellence* della legittimità politica e i campi della contestabilità nel tempo, gli spazi della ridefinizione dei contratti sociali. Questo, alle nostre spalle, nella vicenda moderna degli stati. Nella costellazione nazionale.

Mi chiedo, ancora una volta: perché le cose dovrebbero stranamente essere così diverse nel caso cruciale della costellazione postnazionale? Ma se è così, posso concludere richiamando la logica dei miei esercizi di *prolegomena* delle lezioni di *La bellezza e gli oppressi*, il passo, il primo passo nella direzione di una teoria della giustizia globale, alla luce delle tre idee fondamentali proposte, sarà quello *i)* di *saggiare* la legittimità delle istituzioni internazionali che vi sono, modellate dalla costellazione nazionale, e *ii)* *anticipare*, scrutando i segni dei tempi e non rinunciando ad esplorare possibilità, la validità delle istituzioni internazionali che dovremmo poter desiderare nel futuro.

Per quanto riguarda *i)*, istituzioni e pratiche esistenti dovrebbero essere sottoposte a verifica di legittimità sotto il profilo del grado maggiore o minore di *inclusività* nei confronti di *tutti* coloro sui cui prospetti di vita esse hanno effetti, alla luce dell'idea di giustizia procedurale di base. Allo stesso modo, istituzioni e pratiche esistenti dovrebbero essere sottoposte a verifica di legittimità adottando, per la valutazione degli effetti sui prospetti di vita delle persone, il criterio dello sviluppo come libertà nella versione agente-paziente. Per quanto riguarda *ii)*, la prospettiva dell'utopia ragionevole ci guida a sua volta nell'esame e nello scrutinio delle possibilità alternative, entro la cornice delle istituzioni e delle pratiche esistenti, sottoposte alla verifica della maggiore o minore legittimità e accettabilità per ragioni di giustizia. In tal modo, potremmo aderire alla massima di Stanley Hofmann e muovere, passo dopo passo, da come le cose stanno a come potrebbero stare, alla luce di un'idea di giustizia globale.

Così l'esercizio paziente del *saggiare* legittimità e dell'*anticipare* validità, alla luce della tensione essenziale fra gli eredi di Hobbes e gli eredi di Kant fra concezione politica e concezione cosmopolitica della giustizia globale, delinea qualcosa come un percorso dal presente al futuro. Un futuro semplicemente meno inaccettabile e ingiusto del presente. Un futuro *possibile*, anche in tempi molto difficili.

Perché non dovremmo dimenticare che, dopo tutto, come diceva a lezione il professore di Geografia fisica di Koenigsberg ai tempi del recente Illuminismo europeo, dato che la terra è tonda, noi siamo dei tipi destinati prima o poi ad incontrarci.

Cfr. T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, "Philosophy and Public Affairs", 33, 2, 2005, pp. 113-147.

Cfr. *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

Cfr. *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli, Milano 2002.

Cfr. J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, tr. it. di G. Ferranti, Edizioni di Comunità, Torino 2001; J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998; *L'Occidente diviso*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2004.

Profili e bibliografia minima

François Jullien

Professore presso l'Université Paris 7 – Denis Diderot. Filosofo e sinologo di fama internazionale, già direttore del Collège international de philosophie, dirige oggi l'Institut de la Pensée contemporaine. Si occupa da sempre dello studio del pensiero e dell'estetica della Cina classica in una prospettiva interculturale.

Trattato sull'efficacia, Einaudi 1999

Elogio dell'insipore. A partire dal pensiero e dall'estetica cinese, Cortina 1999

Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere, Luca Sossella Editore 2002

Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia, Einaudi 2002

Strategie del senso in Cina e in Grecia, Melteni 2004

Il ludo impossibile, Luca Sossella 2004

Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del "I Ching", Laterza 2005

L'ombra del male. Il negativo e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel mondo cinese, Colla Editore 2005

Nutrire la vita senza aspirare alla felicità, Cortina 2006

Biagio De Giovanni

Politologo e storico della politica, è nato a Napoli il 21 Dicembre 1931. È professore universitario presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, dove è ordinario di "Storia delle Dottrine Politiche". Nel 1989 è eletto deputato al Parlamento Europeo nelle liste della Sinistra Unitaria. È, fino al 1990, membro del comitato editoriale del settimanale del P.C.I. "Rinascita"; fino al 1994 è membro del G.U.L. (Gruppo per l'unità della sinistra europea), nonché della Comitato per gli Affari Legislativi e di Diritti dei Cittadini, della Commissione Affari Istituzionali, vice presidente della Commissione Parlamentare per le autorizzazioni a procedere, della Delegazione per i Rapporti con la Repubblica Popolare Cinese del Parlamento Europeo. Fino al 1994 è Rettore dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Nel Giugno 1994 viene rieletto deputato al Parlamento Europeo nella lista del Partito Democratico della Sinistra. Attualmente è membro del Gruppo dei Partiti Socialisti Europei presso il Parlamento Europeo, presidente della Commissione per gli Affari Istituzionali, membro della Commissione per gli affari Legislativi, vicepresidente della Delegazione per i rapporti con la Repubblica Popolare Cinese del Parlamento Europeo, curatore responsabile del periodico di Filosofia e di teoria politica "il Centauro", nonché membro del comitato scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

La filosofia e l'Europa moderna, Il Mulino 2002

Da un secolo all'altro, politica e istituzioni a partire dal 1968, Rubattino 2002

L'ambigua potenza dell'Europa, Guida 1999

Carlo Sini

È nato a Bologna nel 1933. Si è laureato con Enzo Paci all'Università di Milano, dove è ordinario di Filosofia teoretica. Nel 1994 è stato nominato socio dell'Accademia dei Lincei.

Le ricerche di Carlo Sini, iniziate da pensiero greco e dalla fenomenologia di Hegel e di Husserl, si sono poi rivolte alla filosofia di lingua inglese (Whitehead, il pensiero americano), allo strutturalismo francese, a Nietzsche, ad Heidegger e all'ermeneutica contemporanea. Carlo Sini ha contribuito, tra l'altro, alla conoscenza di Peirce in Italia. Le sue pubblicazioni più recenti hanno sviluppato una proposta teoretica personale sul tema della scrittura.

Il gioco del silenzio, Mondadori 2006

Del vivere bene. Filosofia ed economia, Cuem 2005

Archivio Spinoza: la verità e la vita, Ghibli 2005

Profili e bibliografia minima

Il comico e la vita, Jaca Book 2003
 Teoria e pratica del foglio mondo, Laterza 2003
 La libertà, la finanza, la comunicazione, Spirali/Vel 2002
 Ragione, Clueb 2000
 Etica della scrittura, Lampi di stampa 2000

Giulio Giorello

È nato a Milano nel 1945 e si è laureato in Filosofia nel 1968 e in Matematica nel 1971. Ha insegnato in facoltà di Ingegneria (Pavia), Lettere e filosofia (Milano), Scienze (Catania). Attualmente è titolare della cattedra di Filosofia della Scienza all'Università degli Studi di Milano. Dalle prime ricerche in filosofia e storia della matematica, i suoi interessi si sono ampliati verso le tematiche del cambiamento scientifico e delle relazioni tra scienza, etica e politica. Collabora con il Corriere della Sera.

Tra i suoi libri: Parabole e catastrofi, intervista a René Thom (in collaborazione con Simona Morini, Milano 1981), Lo spettro e il libertino. Teologia, matematica e libero pensiero (Milano 1985), (con Ludovico Geymonat) Le ragioni della scienza (Roma-Bari 1986).

Ha curato una nuova edizione dell'Areopagitica di John Milton (Laterza, 1987) e, insieme a Marco Mondadori, del saggio Sulla libertà di John Stuart Mill (1981 e 1991).

Presso l'editore Pierluigi Lubrina (Bergamo) è uscita la versione italiana del Giornale di Prigionia dell'irlandese John Mitchell presentato e curato insieme allo storico Pietro Adamo. Ha pubblicato recentemente una Introduzione alla filosofia della scienza, (Bompiani, 1994) e Filosofia della scienza del XX secolo (Laterza, 1995). Dirige presso l'editore R. Cortina di Milano la collana Scienza e idee.

La salute e la libertà – con Umberto Veronesi, Cortina 2006

Introduzione alla filosofia della scienza, Bompiani 2006

Dove fede e ragione si incontrano? – con Bruno Forte, San Paolo Edizioni 2006

Libertà contro democrazia, Mandadori 2005

Di nessuna chiesa. La libertà del laico, Cortina 2005

Prometeo, Ulisse, Gilgames. Figure del mito, Cortina 2004

I volti del tempo – con Elio Sindoni, Bompiani 2001

Roberto Esposito

Nato nel 1950, si è laureato in Filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università "Federico II" di Napoli. Attualmente è Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli nonché Direttore del Dipartimento di Filosofia e Politica dello stesso Istituto. È stato direttore responsabile e membro della direzione della rivista di filosofia politica "Il Centauro", dal 1981 fino alla chiusura della testata nel 1986. È condirettore della rivista "Filosofia Politica", dalla sua fondazione nel 1987 ed è stato tra i fondatori del centro per la Ricerca sul Lessico Politico Europeo (con sede a Bologna). È consulente editoriale e scientifico della rivista "Micromega", dirige la collana di filosofia politica "Teoria e oggetti" delle edizioni Liguori e condiregge la collana "Per la storia della filosofia politica" per l'editore Franco Angeli. Collabora con Einaudi, Il Mulino, Bollati Boringhieri, Bruno Mondadori e Donzelli.

Il presupposto della sua ricerca filosofica è costituito dal rilevamento della consunzione del tradizionale lessico della politica e dalla consapevolezza della necessità di una sua diversa formulazione.

Tale formulazione, tuttavia, non conduce ad un abbandono definitivo delle grandi parole della filosofia politica occidentale, ma si orienta ad un confronto storico e teroretico con esse, elaborando un'interrogazione radicale delle categorie politiche classiche con l'attenzione rivolta al loro lato ancora "impensato".

Ne risulta un panorama interpretativo situato all'incrocio di campi concettuali e linguistici differenti: la filosofia, l'antropologia, la letteratura e la teologia. Attualmente Esposito lavora in una doppia direzione di ricerca: da un lato una riflessione sul tema dell'origine della politica, attraverso la disamina critica delle sue categorie, immagini, e metafore; dall'altro una ridefinizione concettuale dell'idea di comunità al di fuori da qualsiasi richiamo a comunitarismi passati e presenti, rivolta piuttosto a quegli autori - da Rousseau a Kant a Heidegger - in cui prevale una concezione della comunità come legge comune dell'"essere-insieme", ma anche la consapevolezza tragica della sua irrealizzabilità politica.

Profili e bibliografia minima

Immunitas. Protezione e negazione della vita, Einaudi 1999
Categorie dell'impolitico, Il Mulino 1998
Lo specchio del reame. Riflessioni su potere e comunicazione
con Giulio Giorello, Carlo Sini, Angelo Longo 1996

Salvatore Natoli

È nato a Patti (Me) il 18 settembre 1942. Laureato in storia della filosofia, si è occupato recentemente della relazione tra linguaggio ed etica.

Già docente di Logica presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia e di Filosofia della Politica presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Milano, attualmente insegna Filosofia Teoretica presso la Seconda Università di Milano. Ha collaborato a molte riviste, tra cui Prospettive settanta, Il centauro, Democrazia e diritto, Religione e società, Leggere, Bailamme e Metaxù.

L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale, Feltrinelli, 1986

La felicità. Saggio di teoria degli affetti, Feltrinelli, 1994 (2003)

Dizionario dei vizi e delle virtù, Feltrinelli, 1996

La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza, Mondadori, 2000

Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente, Feltrinelli, 2002

La verità in gioco. Scritti su Foucault, Feltrinelli, 2005

Salvatore Veca

Nato a Milano il 4 gennaio 1937, Salvatore Veca si è laureato in filosofia all'Università di Milano con Enzo Paci e Ludovico Geymonat, discutendo una tesi sull'epistemologia di Kant. Dopo alcuni anni di assistentato presso la cattedra di Filosofia teoretica dell'Università di Milano, ha insegnato nelle Università di Bologna, Milano e Firenze. Attualmente è professore ordinario di Filosofia della politica all'Università di Pavia. Dal 1974 al 1984 ha diretto l'attività scientifica della Fondazione Feltrinelli di Milano, di cui è ora Presidente. Svolge un'intensa attività pubblicistica e di consulenza editoriale.

Dopo una prima fase di studi dedicati a questioni di natura economica, Salvatore Veca sta portando a termine un programma di ricerca, avviato all'inizio degli anni '80, nell'ambito della filosofia politica. Esso è incentrato sui rapporti tra teoria descrittiva e normativa della filosofia e su una teoria della giustizia sociale.

Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche, Feltrinelli 2006

Un dialogo civile, Frassinelli 2005

La filosofia politica, Laterza 2005

La priorità del male e l'offerta filosofica, Feltrinelli 2005

Questioni di vita e conversazioni filosofiche, Bur 2005

Il giardino delle idee, Frassinelli 2004

La bellezza e gli oppressi, Feltrinelli 2002

La penultima parola e altri enigmi, Laterza 2001

