





Coordinamento editoriale
Leandro del Giudice

Redazione
Giovanni Cascavilla

Progetto grafico
Anna Bartoli

ISBN 978-88-8103-954-8
©2020 Edizioni Diabasis
Diabasis srl - str. San Girolamo, 17/b - 43121 Parma Italia
telefono 0039.0521.1813643 – e-mail: info@diabasis.it
www.diabasis.it



Della disumanità

a cura di Ferruccio Andolfi







Della disumanità a cura di Ferruccio Andolfi

- 7 *Introduzione*
- 13 *Lezioni di disumanità*
Alberto Meschiari
- 35 *Può l'uomo essere disumano?*
Luigi Aferi
- 49 *Umanità responsabile: Machiavelli rivisitato*
Alberto Siclari
- 71 *Elogio dell'anima bella*
Ferruccio Andolfi
- 93 *Disumanità e banalità del male in H. Arendt*
Mara Meletti
- 105 *Pensare oltre l'Uomo*
Chiara Tortora
- 117 *La patria dei migranti.*
Il sovranismo che non ti aspetti
Gianfranco Pellegrino
- 131 *Bontà. Una parola della convivenza*
Vittoria Franco
- 153 *I relatori*







Introduzione

Il corso *Pensare la vita* riprodotto in questo volume, intitolato *Della disumanità*, è stato concepito nell'estate del 2018, in un momento in cui l'Italia si stava dividendo tra buonisti e cattivisti, per riprendere un'espressione di Wim Wenders, e mettersi dal lato della bontà appariva una ingenuità imperdonabile. L'anima bella, nata originariamente come una figura utopica di desiderio, appariva un oggetto di scherno per politici presunti realisti e per i loro tanti imitatori.

Le forme di disumanità rappresentate da Alberto Meschiarì in un vasto affresco di epoche e continenti, *Lezioni di disumanità*, sono riportate alla volontà di appropriazione e dominio del capitalismo. Ma l'autore, invece di cercare soluzioni in cambiamenti delle strutture, risale a una mentalità e cultura del dominio machista, da cui le virtù femminili sono assenti, e individua un possibile rimedio nello sviluppo di una mente androgina.

In *L'uomo può essere disumano?* Luigi Alfieri mette in guardia invece da un uso troppo facile, di segno antropologico, della categoria di disumano. La sua preoccupazione sembra quella di evitare che per condannare la malvagità etica, che è indubbia, si incorra nel rischio di escludere i malvagi dal circuito dell'umanità. La raccomandazione di non disumanizzare nessuno, neppure i più atroci aguzzini, non tiene conto però dell'uso metaforico del linguaggio che ha da sempre definito inumani comportamenti che offendono una





certa immagine normativa di uomo, che supponiamo di aver raggiunto, e difficilmente rinuncerà a farlo in futuro. L'inumano si presenta appunto come una estremizzazione della malvagità morale, su cui ovviamente è bene che un giudizio sia pronunciato.

Nella lezione *Disumanità e banalità del male in Hannah Arendt*, Mara Meletti osserva, in ideale dialogo con Alfieri, che la filosofa non vuole usare il disumano come categoria antropologica escludente, individuare cioè mostri o pazzi che ci rassicurino circa il nostro essere veramente uomini, ma connotare così una malvagità legata a un difetto di valutazione o di «pensiero», che agisce proprio attraverso una spogliazione di umanità nell'altro.

Gianfranco Pellegrino ci riporta a una delle problematiche recenti, quella delle migrazioni, in cui si sono più apertamente manifestati comportamenti discriminatori. La lezione sviluppa la tesi apparentemente paradossale secondo cui un sovranismo moderato non autorizza la chiusura dei confini. Per le stesse ragioni infatti per cui i paesi privi di migranti rivendicano il diritto di chiudere le proprie frontiere, i paesi che sono stati storicamente meta di migrazioni dovrebbero avere il dovere di accogliere i nuovi migranti che vogliono ricongiungersi a comunità di migranti già insediati. Il perno dell'argomentazione è che i migranti costituiscono comunità con diritti di autodeterminazione, incluso quello di chiamare altri dalla madrepatria (diritto di invitare).

Non sono certo che il sovranismo, anche nella sua variante più morbida, sia sensibile a questo tipo di argomentazioni. Forse per giustificare l'ospitalità e l'accoglienza è necessario ricorrere a una logica del tutto





diversa. Lo suggerisce Chiara Tortora in *Pensare oltre l'Uomo*, richiamando la posizione di Donatella Di Cesare, che denuncia il carattere storico e dunque modificabile dello Stato nazione, con le sue politiche di difesa dei confini. Ma, al di là dei dibattiti attuali, Tortora risale alla tradizione del «fuori» di Foucault e Blanchot, al concetto di una *comunitas* del dono non immunitaria, e più indietro ancora alle tesi di Heidegger e di Giordano Bruno sull'unità dell'essere, che vanificano già ogni prospettiva antropocentrica di dominio.

Le altre lezioni fanno riferimento in vario modo alla reputazione di cui gode o forse non gode più la bontà. Il saggio di Vittoria Franco *Sul significato della bontà* si cimenta con il compito davvero non facile di tracciare un profilo della bontà attraverso una serie di definizioni che filosofi e letterati ne hanno dato: da Dostoevski a Lukàcs ad Arendt a Agnes Heller (a cui Franco si sente assai vicina), a Levinas, Grossman e Saramago. Modelli a dire il vero non sempre compatibili ma che servono all'autrice ad estrapolare gli elementi più caratteristici di questo valore, che viene distinto da valori simili quali l'abnegazione e l'altruismo o una santità eroica. Franco riprende da Heller l'idea che «le persone buone esistono» e che si tratta solo di stabilire «come sono possibili». Una linea di distinzione netta viene stabilita rispetto al «dovere». La bontà rappresenta piuttosto una inclinazione spontanea e gratuita e non l'adempimento di comandamenti. Né coincide con il sacrificio eroico, consistendo piuttosto in azioni benefiche a favore dell'altro che mi sta di fronte, un comportamento sensato che, diversamente dal commettere ingiustizia, lo notava già Socrate, favorisce la buona coscienza.





All'origine del discredito della virtù è stato spesso indicato il machiavellismo che si è saldato in Italia anche al realismo socialista. Ora la lezione di Alberto Siclari su *Machiavelli rivisitato* vuole ristabilire con equanimità l'insegnamento di Machiavelli, che con il suo richiamo alla realtà dei fatti intende ricordarci che solo nella conoscenza di quel che la realtà è, coi suoi elementi conflittuali, non necessariamente distruttivi, si radica il buon governo. È questa convinzione della natura insuperabile della conflittualità che porta Machiavelli a rompere decisamente con la tradizione di conciliazione platonico-aristotelica, ciceroniana, cristiano-umanistica e con ogni utopia di un'umanità liberata una volta per tutte dai conflitti. Questa prospettiva viene integrata da Siclari con motivi tratti dal *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie. Il popolo di Machiavelli vuole, in opposizione alla volontà di opprimere dei grandi, non essere oppresso. Ora La Boétie porta l'attenzione proprio sulla corresponsabilità dei dominati che, per abitudine o per un torpore incoraggiato dal potere ma da loro stessi passivamente coltivato, si adattano alla propria condizione, soffocando la vocazione alla fatica di una libertà responsabile.

Il saggio *Elogio dell'anima bella* infine si configura, nella situazione che stiamo vivendo, come una sua difesa dalla svalutazione che sta colpendo, mi auguro non irreversibilmente, i sentimenti benevoli. I detrattori dell'anima bella non hanno generalmente nessuna coscienza di star usando un'espressione che ha una lunga e gloriosa storia. Ricostruendola spero di aver dato un contributo a ritrovare significati di quella figura che nella polemica contingente sono andati





perduti, e forse anche a valutare, risalendo alle origini, le ragioni del biasimo che si è attirata. Agli albori del pensiero contemporaneo l'espressione «anima bella» viene registrata nello scritto *Grazia e dignità* di Schiller, nelle *Confessioni di un'anima bella* di Goethe e nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Ho mostrato come la *schöne Seele* dei romantici sia compatibile con l'immagine di una energia che agisce attivamente nel mondo e come solo l'interpretazione di essa come uno spirito separato e disincarnato, rifuuta da Hegel nel senso comune, abbia determinato la sua cancellazione dall'immaginario morale e politico. Nella polemica politica contingente l'idea originaria di «anima bella», con i valori positivi che comportava dal punto di vista etico e formativo, si è in effetti completamente perduta. Ne è restata la caricatura che ritroviamo negli attacchi contro il buonismo di chi tenta semplicemente di tener fede a un'idea elevata di ciò che gli uomini dovrebbero essere, nella coscienza tutt'altro che ingenua che in essi siano pericolosamente attivi istinti aggressivi e belluini.

Anche questa nona edizione di *Pensare la vita* è stata sostenuta dall'assessorato alla cultura del Comune che qui si ringrazia. Irene Fossa e Luca Amadasi hanno dato un aiuto fondamentale per la grafica e la ripresa delle lezioni, visibili su Youtube con link rinvenibili nel sito dell'associazione La ginestra (la-ginestra.com), organizzatrice dell'evento. Un gruppo di tirocinanti si è occupato di predisporre i materiali didattici, stendere i comunicati stampa e accogliere i corsisti nell'atrio del cinema Astra, sede storica del corso. Marika Giova-





nardi mi ha assistito nella revisione dei testi. Essenziali anche i contributi dei moderatori, portatori di visioni originali sui temi trattati: Donatella Gorreta, Cristina Quintavalla, Marco Deriu, Silvano Allasia, Sandra Manzi, Emanuela Giuffredi, Giulia Lasagni e Valeria Bizzari.

Ferruccio Andolfi





Alberto Meschiari
Lezioni di disumanità

Patriarcalismo e fascismo. Con l'aggressione alla Spagna repubblicana nel 1936, il fascismo fa notevoli progressi in Europa, si profila il pericolo di una nuova guerra mondiale. Il segretario di un'associazione antifascista inglese chiede a Virginia Woolf, nella sua veste di donna colta, di fare qualcosa per *prevenire la guerra*. Dalla necessità di argomentare la risposta a quella domanda nasce un saggio straordinario, *Le tre ghinee* (1938).

Quando mai un uomo ha chiesto a una donna come secondo lei si possa prevenire la guerra? – si chiede Virginia, che da qui sviluppa un' articolata riflessione sulle relazioni tra il fascismo e quel patriarcalismo che in Inghilterra ha tenuto soggiogate le donne per secoli. Come possiamo comprendere un problema che è solo vostro? La nostra psicologia ci farebbe dire: che bisogno c'è di combattere? È chiaro che dal combattimento voi traete un' esaltazione, la soddisfazione di un bisogno che a noi donne è estraneo. Combattere è sempre stata un' abitudine dell' uomo, non della donna. Uccelli e animali li avete sempre uccisi voi, non noi. Sulla base di queste premesse, Virginia indaga le correlazioni fra la proprietà privata, l' educazione che ricevono gli uomini e la loro propensione a fare la guerra e a uccidere. La vostra classe possiede praticamente tutto il capitale, tutta la terra, tutte le risorse e tutto il potere. La nostra non possiede nulla. La vostra classe viene educata da cinque o seicento anni in scuole private e





università lautamente finanziate; la nostra da sessanta e con scarsa prodigalità. Tali disparità determinano differenze notevolissime nella mente e nel corpo. Pur vedendo il medesimo mondo, lo vediamo con occhi diversi. Per secoli gli uomini si sono opposti strenuamente all'istruzione delle donne. Oxford e Cambridge limitano rigidamente il numero di figlie degli uomini colti che hanno diritto di ricevere un'istruzione universitaria. Per la loro incapacità di giocare al calcio alle donne non viene consentito di studiare medicina (*Una stanza tutta per sé*, 1929). Alla proposta di concedere il titolo di dottore alle ragazze che avevano superato gli esami, gli studenti maschi si opposero violentemente, ecc. Questi fatti dimostrano a sufficienza che l'istruzione, la migliore del mondo, non insegna a odiare la violenza, bensì a farne uso. Che ben lungi dall'educare alla generosità e alla magnanimità, essa rende la gente ansiosa di tenersi stretti i propri privilegi, la grandezza e il potere. E non sono forse la violenza e il senso del possesso due sentimenti connessi molto da vicino con la guerra? Per superare questa ingiustizia, Virginia propone di fondare un *college povero*, dove avranno accoglienza solo le arti che si possono insegnare con poca spesa e che possono essere esercitate da gente povera: la medicina, la matematica, la musica, la pittura, la letteratura. E l'arte dei rapporti umani, l'arte di comprendere la vita e la mente degli altri. E gli insegnanti saranno scelti tra coloro che sono bravi a vivere oltre che a pensare. La nostra scuola di donne è stata il matrimonio; l'arte di scegliere la persona giusta con cui condividere la vita, l'unica grande professione aperta alla nostra classe dall'inizio dei tempi fino al 1919.





Il diritto di guadagnarci da vivere ci venne conferito meno di vent'anni fa con una legge che ci aprì l'accesso alle libere professioni. Finalmente si aprivano anche le pareti domestiche. Solo avendo accesso a una libera professione e avendo il diritto di guadagnarsi da vivere non si dipenderà più dal padre o dal marito, solo così si potrà avere libertà di esprimere il proprio pensiero. La famiglia patriarcale è un'azienda, dove ciascuno ha il suo posto, e il posto della donna, scrivono i giornali, è in casa. La donna che lavora toglie occupazione all'uomo. In questo «veleno» contro le donne Virginia vede racchiuso allo stato embrionale l'essere che, quando è italiano o tedesco, chiamiamo dittatore, un essere che è convinto di avere il diritto – se derivato da Dio, dalla Natura, dal sesso o dalla razza non ha importanza – di imporre ad altri esseri umani come devono vivere, quello che devono fare. Non è forse da questo embrione che nascerà il virtuale annullamento della nostra libertà da parte del fascismo e del nazismo? Dicevano che Dio era dalla loro parte, che la Natura era dalla loro parte, e... la Proprietà privata. «Giro girotondo, giro intorno al mondo; lo voglio tutto io, è mio, è mio, è mio», così recitano i maschi. Diventano possessivi, gelosi di qualunque violazione dei loro privilegi, e fortemente aggressivi nei confronti di chi osa metterli in discussione. Non abbiamo dunque ragione di pensare che se eserciteremo le stesse professioni acquisteremo le stesse qualità? E non sono proprio queste qualità a provocare le guerre? A Virginia non interessa rovesciare la situazione femminile e far sì che le donne da vittime del sistema patriarcale diventino esponenti del sistema capitalistico. Interessa capire come sviluppate





qualità propriamente femminili. Tutto questo rivendicare superiorità e accusare inferiorità, scrive, appartiene alla fase scolastica dell'esistenza umana, quella in cui ci sono le «squadre», e una squadra deve battere l'altra. La forza creativa delle donne differisce enormemente dalla forza creativa degli uomini. Non dovrebbe l'istruzione fare emergere e rendere più salde le differenze anziché le somiglianze? – osservava nel 1929.

Le «femministe» combattevano contro l'oppressione dello stato patriarcale come voi combattete contro l'oppressione dello stato fascista. Ora voi provate sulla vostra persona quello che hanno provato le vostre madri quando furono escluse e imprigionate perché erano donne. Ora voi siete esclusi e imprigionati perché siete ebrei, democratici, per ragioni razziali o religiose. Ora vi appare evidente in tutto il suo orrore l'iniquità della dittatura, non importa dove, se a Oxford o a Cambridge, in Inghilterra o in Germania, in Italia o in Spagna; non importa contro chi, se contro gli ebrei o contro le donne. Così, dopo il college povero, Virginia invita a fondare la «Società delle Estranee». Io combatto per difendere il nostro Paese, dice il fratello. Ma cosa significa per me, un'estranea, «il nostro Paese»? Questo è il paese dei maschi, non il mio! Durante tutta la storia questa «nostra Patria» mi ha trattata come una schiava, mi ha negato l'istruzione e qualunque partecipazione alle sue ricchezze. Io, in quanto donna, non ho patria, la mia patria è il mondo intero.

Ed ecco che le si affaccia alla mente l'immagine dell'Uomo per eccellenza, la quintessenza della virilità, l'idea perfetta di cui tutti gli altri sono solo l'ombra imperfetta. Ha gli occhi vitrei, feroci. In tedesco o in





italiano si chiama Führer o Duce; nella nostra lingua tiranno o dittatore. L'immagine di quest'uomo ci suggerisce che il mondo pubblico e il mondo privato sono inseparabilmente collegati (questa è la chiave di lettura della mia chiacchierata). Per la gratificazione del tipo d'uomo virile o dominante, così diffuso oggi in Germania, è indispensabile avere a disposizione una razza o un sesso sottomessi.

I dittatori italiano e tedesco si preoccupano spesso di definire la natura della virilità e quella della femminilità. Entrambi non perdono occasione per ribadire che combattere fa parte della natura dell'uomo, è l'essenza stessa della virilità. E che fa parte della natura di una donna curare le ferite del guerriero. Noi non lottiamo per affermare i diritti delle donne, ma per affermare il diritto di tutti, di tutti gli uomini e di tutte le donne a vedere rispettati nella propria persona i principi della Giustizia, dell'Uguaglianza e della Libertà. L'uomo in uniforme – scrive Virginia, pensando a patriarchi e dittatori – è l'immagine del male.

America latina. Molti della mia generazione rimasero duramente colpiti dalla tragica fine, l'11 settembre 1973, dell'esperienza della Unidad Popular di Salvador Allende in Cile, ferocemente repressa nel sangue dai militari. Generali dagli occhiali scuri impenetrabili, colonnelli, dittatori, uomini in uniforme, torturatori, gorilla, assassini hanno riempito la storia dell'America Latina degli anni Settanta. Perché invece aveva suscitato tanto entusiasmo quattordici anni prima (1959) la vittoria della rivoluzione a Cuba? Perché un dittatore veniva finalmente cacciato insieme alla sua





cricca di mafie e di multinazionali americane che lo mantenevano al potere. Quelle stesse multinazionali del petrolio, del rame, delle telecomunicazioni, delle banane, che Pablo Neruda aveva denunciato nel 1950 nel *Canto general*: piovre che dissanguano i paesi delle loro risorse, che armano i poveri e li mettono gli uni contro gli altri per i propri interessi. Quei «capitalisti» temettero che l'esempio della Rivoluzione cubana si estendesse a macchia d'olio a tutta l'America Latina e si affrettarono a foraggiare dittature militari, in modo che il continente restasse subalterno alla politica economica degli Stati Uniti. Con il benestare di quel governo e sotto la direzione e l'addestramento della Cia, fu messo a punto il «piano Condor» per coordinare la «guerra sporca» contro i movimenti guerriglieri e di opposizione con il ricorso sistematico alla tortura e all'omicidio: in Cile, Argentina, Bolivia, Brasile, Perù, Uruguay, Paraguay. Migliaia di oppositori furono barbaramente trucidati.

Chi non ha sentito parlare delle Madri di Plaza de Mayo, dei *desaparecidos*, dei «voli della morte», della vergogna di quei mondiali di calcio 1978 che si volle disputare a tutti i costi in un'Argentina insanguinata, perché – ci si giustifica sempre in questi casi con una tesi aberrante – «lo spettacolo deve continuare», «lo sport è indifferente alla politica»? *Lezioni di disumanità*.

Parlando all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite l'11 dicembre 1964, Ernesto Che Guevara esprime una verità che è rimasta intatta fino a noi: tutto il problema della coesistenza fra le nazioni, disse, si riduce al problema dell'appropriazione indebita di ricchezze altrui. Cessi la filosofia della spoliazione e cesserà la





filosofia della guerra. Ma la filosofia della spoliazione non solo non è cessata, ma si mantiene più forte che mai. La civiltà occidentale nasconde sotto la sua vistosa facciata un volto di iene e sciacalli. Animale carnivoro che si ciba dei popoli inermi: questo è ciò che fa l'imperialismo con l'uomo, questo è ciò che distingue il bianco imperiale.

Oltre un secolo prima, Herman Melville, l'autore di *Moby Dick*, aveva denunciato nel romanzo *Typee* la rapacità sanguinaria dei mercanti europei nelle isole della Polinesia: «Le atrocità perpetrate nei Mari del Sud a spese di pacifici isolani superano ogni fantasia. E son gesta che ben di rado vengono rese di pubblico dominio in patria». L'itinerario di questi mercanti d'isola in isola è segnato da una lunga scia di ruberie, rapine, assassini, un carico d'iniquità che basterebbe a sprofondare le loro navi negli abissi del mare.

La favola delle api. Bernard de Mandeville è stato un medico e filosofo olandese. All'età di 23 anni, si trasferisce in Inghilterra. Nel 1724 pubblica in versione definitiva *La favola delle api: ovvero vizi privati, pubbliche virtù*, in cui pone a confronto l'immagine di una società piccola, frugale e pacifica, retta dalla virtù e dallo spirito pubblico dei cittadini con quella di una società vasta e popolosa, mercantile e militare. Una società grande e popolosa è una società commerciale, dove non vi è coincidenza fra bene privato e bene pubblico. Attività e comportamenti condannabili non solo dal punto di vista della moralità, ma anche da quello dell'ordine pubblico, hanno effetti benefici sulla prosperità nazionale. Il furto, l'alcolismo e la prostituzione, se da un





lato devono essere controllati e repressi dall'autorità politica, alimentano tuttavia l'attività della società. La stessa pratica quotidiana del commercio si svolge attraverso comportamenti incompatibili con i principi più elementari della moralità. I processi sociali che conducono alla grandezza di una nazione comportano la corruzione morale o la disgrazia materiale di alcune sue parti, e in particolare la permanente soggezione e ineguaglianza di milioni di poveri, la cui condizione non può essere migliorata senza il crollo dell'intero edificio.

La follia favorita, la volubilità, è la ruota che fa muovere il commercio. L'esempio più caratteristico è il lusso, che dà lavoro a milioni di persone. Le Indie furono saccheggiate per avere mobili di lusso. Il grande tesoro di oro e argento della Spagna fu ottenuto con rischi e crudeltà superiori a quelle cui fino ad allora il mondo aveva assistito, e che costò, per ammissione degli stessi spagnoli, la vita di 20 milioni d'indiani d'America. *Morale*: smettetela con i lamenti. Godere le comodità del mondo, essere famosi in guerra, vivere nell'agio senza grandi vizi, è un'inutile utopia. Frode, lusso e orgoglio devono vivere, finché ne riceviamo i benefici. Così il vizio diviene benefico. Ovviamente, aggiungo io, soltanto per i predatori. *Lezioni di disumanità*.

L'uomo violento. La violenza che si manifesta nella storia, nella vita sociale e relazionale, non è il contrario della cultura ma il prodotto di un certo tipo di cultura. È questo che ci ha detto Virginia Woolf. Non è uno sfondo naturale del comportamento umano che si manifesta quando venga meno la vernice sottile della civilizzazione. È invece un atteggiamento costruito, che





si apprende con l'educazione e la socializzazione, e che sta in stretto rapporto con le forze che regolano la cosciente vita associata degli esseri umani: il desiderio, il potere, la razionalità. La violenza maschilista è trasversale: attraversa tutte le classi sociali, le professioni, le culture, le origini; è frutto di una cultura ancora diffusa, di matrice patriarcale, che attiene alla configurazione dei generi maschile e femminile e dei rispettivi ruoli.

Trae legittimazione dall'idea che i rapporti fra gli uomini e le donne siano naturalmente strutturati su una posizione asimmetrica di potere. Fa parte di un certo modello culturale di virilità maschile impedire che la donna si sviluppi, si emancipi, pretendere che rimanga sequestrata in casa, volerne annientare la personalità. Uno degli aspetti che molte donne lamentano nella relazione è la mancanza di comunicazione. Ho trovato questa splendida annotazione di Anaïs Nin nel suo diario del 1938: quando gli uomini parlavano al caffè della loro tristezza dopo l'atto sessuale, chiesi loro come mai io non provavo questa tristezza. Fu Henry Miller a rispondermi: forse perché per te l'atto sessuale non è tutto. La gente per la quale è il solo mezzo di connessione, è triste per la fugacità dell'unione. In altri termini, perché non vi ha trovato quella comunicazione che si aspettava, non essendo capace di elaborarne un'altra, di relazionarsi diversamente all'altro sesso.

Qualcuno ha giustamente osservato che è in primo luogo sul terreno della sessualità che si rivelano i sintomi di quel *disagio della civiltà* di cui parlava Freud. Secondo la psicanalista Marina de Carneri, per Freud sembra che la differente costituzione anatomica crei una sorta di destino: la donna ricevente passiva e il ma-





schio attivo. Tuttavia, osserva, l'anatomia è un destino solo se crediamo che il principio regolatore delle umane relazioni debba essere la forza. Certamente molte persone ne sono convinte e considerano che questo sia un principio universale. In realtà, il principio della forza e della prevaricazione è il fondamento di un sistema che è storico: il sistema patriarcale. Fin dall'Antico Testamento in Occidente la donna appare sempre come un sottoprodotto dell'uomo, non ha mai una sua identità autonoma, la sua identità si configura sempre in relazione al maschio, alle funzioni che esercita a beneficio del maschio: madre, moglie, amante o prostituta, è sempre un riflesso dell'uomo e dei suoi bisogni.

Per secoli, scrive Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé*, le donne hanno avuto la funzione di specchi per l'uomo guerriero, specchi dal potere magico di riflettere la figura dell'uomo ingigantita. Gli specchi sono indispensabili a ogni azione violenta ed eroica. Come farebbe lui a continuare a esprimere giudizi, a civilizzare indigeni, a promulgare leggi, a scrivere libri, a pronunciare discorsi nei banchetti, se non fosse più in grado di vedere se stesso ingrandito: nella moglie, nella madre, nell'amante? Patriarchi, professori... l'educazione che avevano ricevuto aveva prodotto in loro grandi difetti. Certo, essi avevano denaro e potere, ma solo a costo di tenere rinchiusa nel petto un'aquila, un avvoltoio che gli lacera incessantemente il fegato e gli strappa i polmoni: l'istinto di possesso, la rabbia di accumulare che li porta a desiderare senza sosta i possedimenti e i beni altrui; che li porta a creare frontiere e bandiere; navi da guerra e gas velenosi; a offrire le loro stesse vite e le vite dei loro figli.





Le donne non solo come specchio, vorrei aggiungere, ma come bottino dell'uomo guerriero. La motivazione più frequente nello stalking è l'incapacità del maschio di accettare la perdita di un oggetto che egli ritiene di sua proprietà. La visione capitalistica del mondo riduce anche gli esseri umani a cose da possedere, da vendere e da comprare, da ridurre in schiavitù, da sfruttare con il lavoro nero, con la prostituzione, e perfino con quella nefandezza tutta contemporanea, che fa rabbrivire, che è l'espianto di organi. Cose, cose senz'anima, senza psicologia, da usare e gettare, come ci insegna ogni giorno il mercato. Lo stupro, dicono gli studiosi del fenomeno, non viene commesso a scopo di piacere o di procreazione, ma per affermare il principio del dominio attraverso il sesso. Non si traduce necessariamente in un'intenzione dell'uomo verso la donna, lo stupratore sta in una sua autosufficienza simbolica. Il corpo della donna, che evoca accoglienza e legame di vite, diventa nello stupro etnico terra di colonizzazione, da spregiare, da calpestare. Lo stupro marca i territori, diventa strumento di uccisione delle anime e di disumanizzazione delle vittime. Vi è un innegabile intreccio fra le guerre ai popoli e le guerre alle donne: lo stupro è uno strumento di dominio.

Lezioni di disumanità.

Ma, attenzione, perché il comportamento disumano è quanto di più culturale ci sia. Ci farebbe piacere pensare la disumanità come una bestialità a cui sarebbe estraneo l'uomo civilizzato, come una ricaduta nell'istinto animale. Ma non è così. L'animale non è né buono né cattivo, è naturale. L'animale non tortura, non prende piacere a fare o a vedere soffrire. L'uomo sì.





Non si può dunque dire che l'uomo disumano è un animale, una bestia. Si tratta proprio del fatto che la disumanità qualifica l'essere umano: la mostruosità di cui egli è la rappresentazione è il risultato di un atto culturale, il prodotto di una cultura votata al male e alla sopraffazione. Valga per tutti l'esempio della Germania nazista.

Africa. Chinua Achebe (1930-2013), scrittore e poeta nigeriano, è considerato il padre della letteratura africana moderna in lingua inglese. Gran parte della sua opera è incentrata sulla denuncia della catastrofe culturale provocata in Nigeria prima dal colonialismo e poi dai regimi corrotti succedutisi dopo l'indipendenza (1960). Cito da *Il crollo* (1958), prima parte del ciclo narrativo *Dove batte la pioggia*:

gli africani non hanno sentito parlare per la prima volta di cultura dagli europei [...] le loro società non erano senz'anima, ma spesso avevano una filosofia di grande profondità e bellezza [...] avevano poesie, e soprattutto, dignità. È questa dignità che molti africani persero quasi interamente durante il periodo coloniale, ed è questa dignità che devono riguadagnare oggi.

Vi invito a rileggere con attenzione *Cuore di tenebra* (1899) di Joseph Conrad, e a farvi un'idea di cosa abbia significato in Congo il dominio di rapina e ferocia di Leopoldo II re del Belgio sul finire dell'Ottocento. Nel cuore dell'Africa era iniziato un genocidio. Leopoldo estrasse una grande fortuna dal Congo, inizialmente con l'esportazione di avorio, poi forzando la popolazione locale a trarre gomma dalle piante. Interi





villaggi vennero requisiti per farne luoghi di deposito e lavorazione della gomma, causando la morte di 10 milioni di congolesi su un totale di 25 milioni. Uno dei crimini internazionali più infamanti del XIX secolo: sfruttamento selvaggio, diffuse violazioni dei diritti umani, schiavitù e mutilazioni. Il taglio di una mano era la punizione inflitta a chi non raccoglieva i quantitativi di gomma richiesti. *Lezioni di disumanità.*

Il giudizio di Conrad coinvolge tutta la civiltà europea di fine Ottocento, anzi, *la Civiltà* stessa in quanto tale. Il «cuore delle tenebre» non è l’Africa, ma la *Cultura* occidentale. Ciò che scopre il protagonista, Marlow, è che la volontà di potenza economica e politica è una trasformazione della volontà di potenza sessuale. Con ciò il potere viene ricondotto alla sua radice, proprio a quello che per la società vittoriana e ottocentesca era il più grande tabù: il sesso, il *male* della sessualità, identificato nei «selvaggi», nella *wilderness*, di contro al quale il potere si legittimava come «civiltà», come il *bene* della repressione.

Ora, anche la *wilderness* è una civiltà, una cultura, ma una civiltà e una cultura che non possono venire comprese secondo i parametri occidentali. Nel corso della sua esperienza, Marlow impara a rispettare l’altro da sé, la civiltà selvaggia, proprio perché la riconosce nella sua radicale alterità e non presume più di poterla comprendere. Si rende conto che *anche la conoscenza è potere*, violenza, appropriazione, *riduzione dell’altro a sé*, dello sconosciuto al conosciuto, del disordine all’ordine, quantomeno a un certo tipo di ordine: processo tipico della razionalità occidentale fisico-matematica inaugurata da Cartesio. Una razionalità, ci avverte però





Friedrich Nietzsche, che non è il contrario di irrazionalità, bensì soltanto «un certo rapporto degli impulsi tra di loro», una particolare composizione delle forze pulsionali (*La gaia scienza*, af. 333). Una razionalità che è espressione del «tipo borghese», che conosce solo il quantitativo, il cui modello universale – come ci ha insegnato Georg Simmel – è il denaro, misura indifferente di tutte le cose. Una razionalità matematica rappresentata nel romanzo di Conrad dalla figura del contabile-capo, impeccabile nel suo abito bianco, l'uomo dei numeri, del libro mastro tenuto in perfetto ordine, insofferente dei gemiti dei morenti che rischiano di fargli commettere errori di calcolo: il mercato non contabilizza i suoi morti! L'imperialismo non è solo una prevaricazione economica e politica, è prima di tutto una prevaricazione culturale.

Gli Africani non muoiono perché nel mondo non ci siano alimenti sufficienti per nutrirlti. Muoiono per le lotte politiche, per le continue guerre che isolano le popolazioni. Se alziamo gli occhi dai barconi che affondano nel Mediterraneo e guardiamo al più vasto campo della storia, vedremo interminabili secoli di *lezioni di disumanità*. Non può bastare il doveroso soccorso dei migranti in mare, se poi continuiamo a perpetrare la sistematica spoliatura dei loro paesi d'origine.

In un bell'editoriale per «La Stampa» del 24 ottobre 2016 Antonio Maria Costa, economista ed ex vicesegretario dell'Onu, tracciava la storia di cinque secoli di sfruttamento dell'Africa da parte dei bianchi. La razzia incessante delle risorse, umane, agricole, minerarie, inizia nel XV secolo con i portoghesi. Poi Spagna, Inghilterra e Francia trafficano spezie e, in ma-





niera crescente, esseri umani. Per tre secoli gli europei non penetrano all'interno del continente: contano sugli arabi che assalgono i villaggi e organizzano interminabili carovane di prigionieri fino al mare. Inglese e francesi si distinguono per un lucroso commercio. Con l'Ottocento ha inizio l'esplorazione del cuore dell'Africa: si mappano i fiumi del Congo, si scoprono i grandi laghi e si trovano le sorgenti del Nilo. È la ricchezza del continente a motivare i governi europei afflitti da problemi economici: l'Africa è la soluzione della crisi grazie alle sue immense risorse che basta rapinare: rame, diamanti, oro e stagno nel sottosuolo; cotone, gomma, tè e cocco in superficie.

Quando, dopo 200 anni, traffici umani, mutilazioni e mattanze terminano, inizia la razzia di avorio e caucciù. Inevitabilmente la corsa a rapinare le ricchezze di quel continente diventa ragione di scontro tra le potenze coloniali, che se lo spartiscono. La demarcazione artificiale dei confini coloniali, fatta sulla carta e decisa in Europa, violenta le realtà africane: racchiude etnie, religioni e lingue in confini artificiali, al solo fine di perpetuare il saccheggio delle risorse – quando perfino il concetto di frontiera era estraneo all'Africa. In breve, i confini tracciati dagli europei fra Otto e Novecento pongono le basi per la violenza e la povertà di oggi. Dopo la seconda guerra mondiale, quando l'Africa diventa indipendente, in vari Paesi il potere passa nelle mani dell'etnia più forte che imita gli oppressori coloniali, i nuovi despoti gestiscono le risorse come proprietà personale. Gli interessi economico-finanziari europei (a volte americani) mantengono al potere dittatori sanguinari in nazioni artificiali. Rivolte e fame





hanno un costo umanitario drammatico. A tutt'oggi, i Paesi europei che erigono muri e fili spinati contro gl'immigrati africani, continuano a depredare le materie prime dell'Africa. Qualcuno l'ha chiamata *la maledizione delle risorse*.

Non solo oro e petrolio, sono soprattutto i minerali rari che interessano oggi, necessari nell'elettronica dei cellulari e in missilistica: uranio, niobio, tantalio, coltan. Allo sfruttamento ora partecipa massicciamente anche la Cina. In questo secolo sono state acquistate o affittate da investitori stranieri grandi estensioni di terre sottratte alle comunità locali. Le vittime del *land grabbing* (accaparramento di terre) sono così costrette a migrare verso le città o verso altri Stati. A questo punto la gente africana ha una misera scelta: morire di violenza e povertà in patria, oppure rischiare la vita nel Mediterraneo.

Una modesta proposta. Tutti conosciamo Jonathan Swift, l'autore dei *Viaggi di Gulliver*. Nato a Dublino da genitori inglesi nel 1667, visse alternativamente in Inghilterra e in Irlanda. Decano della Chiesa di San Patrizio a Dublino, lottò per vent'anni in difesa dei diritti del popolo e della Chiesa irlandese contro le vessazioni del potere inglese e l'avidità della nobiltà agraria locale trasmigrata in Inghilterra. Esasperato dalla vanità dei suoi sforzi per cambiare le cose, nel 1729 manifesta tutta la sua rabbia e il suo orrore in un *pamphlet* di spaventoso sarcasmo: *Una modesta proposta per impedire che i bambini irlandesi siano a carico dei loro genitori o del loro paese e per renderli utili alla comunità*. Scrive Swift:





Un Americano, mia conoscenza di Londra, uomo molto istruito, mi ha assicurato che un infante sano e ben allattato all'età di un anno è il cibo più delizioso e nutriente che si possa trovare, sia in umido, sia arrosto, al forno, o lessato. E io non dubito che possa fare lo stesso ottimo servizio in fricasea o al ragù. All'età di un anno potranno essere messi in vendita a persone di qualità e di censo in tutto il Regno, avendo cura di avvertire la madre di farli poppare abbondantemente l'ultimo mese, in modo da renderli rotondetti e paffutelli, pronti per una buona tavola. Ammetto che questo cibo verrà a costare un po' caro, e sarà quindi adattissimo ai proprietari terrieri, i quali sembra possano vantare i maggiori diritti sui bambini, dal momento che hanno già divorato la maggior parte dei genitori. I vantaggi della mia proposta sono evidenti. Aumenterebbe la cura e la tenerezza delle madri per i bambini, quando fossero sicure di una sistemazione certa fin dall'inizio. Avremmo modo di vedere un'onesta emulazione fra le donne sposate nel portare al mercato il bambino più grasso. Gli uomini, durante la gravidanza della moglie, le sarebbero affezionati tanto quanto lo sono ora alla cavalla, alla mucca o alla scrofa prossima a figliare, né le minaccerebbero di pugni e calci (cosa purtroppo frequente nella pratica), per timore di un aborto. Quanto a me, ero stanco di offrirvi utopie inutili ed oziose. Potrei nominare un Paese che sarebbe ben contento di mangiarsi per intero tutta la nostra nazione anche senza condimento del sale. – Ovviamente l'Inghilterra.

Riformare il capitalismo. In un articolo pubblicato nel 1914, *L'avvenire del capitalismo*, il filosofo tedesco Max Scheler manifestava un'idea condivisa con l'amico economista e sociologo Werner Sombart: il capitalismo non è anzitutto un sistema economico di distribuzione





dei beni, bensì «un complessivo *sistema di vita e di cultura*», che ha tratto origine dagli scopi e dai valori di un determinato tipo biopsichico di uomo: il borghese. È chiaro pertanto che ogni modificazione del capitalismo è possibile solo nella misura in cui il tipo di uomo borghese e il suo spirito perdono il loro predominio. Il rovesciamento non può essere opera del proletariato, perché lo spirito di classe del proletariato non rappresenta altro che una certa variante dell'ethos borghese. Quindi, è lo stesso *ethos* borghese ad *animare* tanto la borghesia quanto il proletariato. In altri termini, il proletario mira agli stessi valori del borghese: la ricchezza materiale, il denaro, l'egoismo. Perciò non sarà una rivoluzione proletaria a cambiare le cose, conclude Scheler, ma solo una battaglia culturale per differenti valori.

In tempi a noi più vicini un'analoga proposta di *riforma del capitalismo* è venuta da alcuni grandi paesi dell'America Latina dopo l'età delle dittature sanguinarie, Bolivia, Venezuela, Brasile: dobbiamo pensare a modelli diversi di società rispetto al capitalismo. Il capitalismo è il peggior nemico dell'umanità perché crea egoismo, individualismo, guerre. Chi ha saputo meglio argomentare questa esigenza di riforma è sicuramente l'ex Presidente dell'Uruguay José "Pepe" Mujica. Traggo le citazioni da due suoi libri fortunati: *La felicità al potere* e *Non fatevi rubare la vita*. Una delle tragedie della politica, scrive, è aver abbandonato il campo della filosofia ed essersi trasformata in un ricettario puramente economico. È indubbio che questo mondo ingiusto, disuguale, dominatore e prepotente, malgrado tutte le sue contraddizioni, ha portato risultati formidabili. Ma è necessario che ogni tanto l'uomo si ponga queste do-





mande: dove va l'umanità? Qual è il futuro che ci aspetta? A cosa serve l'economia, se non a garantire la felicità dell'essere umano? Questa civiltà tende una trappola, subordina il riconoscimento e l'onore a una certa quantità di sperperi materiali. Un'umanità diversa è possibile solo a partire da altri valori. Si tratta di un cambiamento di civiltà. Coloro che cercano di attraversare il Mediterraneo non sono poveri dell'Africa, sono poveri dell'umanità, perché è il sistema economico-culturale mondiale che li rende tali. E non è un problema dell'Italia, è un problema del mondo! Viviamo una globalizzazione che non ha altro governo che il mercato e il capitale finanziario. Questo sistema ha bisogno di una cultura che gli permetta di continuare ad accumulare, perciò richiede un'umanità che compri e consumi, compri e consumi. Invece di imparare a vivere, l'imperativo è *consumare*. Non esiste un freno a tutto questo? – si chiede Mujica.

Tutti conosciamo la prepotenza finanziaria, il neocolonialismo, le politiche di aggressione più o meno velate, ma oltre tutto questo si è generata una cultura globale che tende a colonizzare i nostri cuori e le nostre menti, ed è molto più pericolosa del potere materiale, perché ci rende assuefatti a questo stato di cose come se fosse ineluttabile. Questa cultura che ci trasforma in consumatori compulsivi ci induce a credere che trionfare nella vita sia sinonimo di possedere ricchezze. Qual è lo sviluppo a cui aneliamo? L'umanità possiede risorse per fare cose grandiose, ma ciò che impedisce di farle è l'egoismo, l'accumulazione capitalistica. Quando un gruppetto di donne africane cammina cinque chilometri per riuscire a procurarsi due secchi d'acqua, non è un problema dell'Africa, è un problema dell'umanità intera. La vera causa è la pessi-





ma distribuzione delle ricchezze nel mondo globalizzato delle transnazionali che non si curano della solidarietà e di come viva la gente, ma alimentano una concentrazione dei capitali sempre più eccessiva e ingiusta. Non possiamo nasconderci, aggiungo io, che il processo di globalizzazione è stato ed è tuttora un processo violento, imposto dalle multinazionali con l'avallo di alcuni governi.

Abbiamo già dimenticato come Margaret Thatcher in Inghilterra, Ronald Reagan e George W. Bush negli Stati Uniti, diedero la stura al *neoliberismo* selvaggio, vale a dire a un mercato completamente franco da ogni ingerenza politica? Un processo che ha comportato a livello planetario l'inquinamento e la devastazione dell'ambiente, la cancellazione di intere culture, ritmi di vita frenetici insostenibili: tutti fattori che ci abbruttiscono dentro anche quando non ce ne accorgiamo. Un processo che ci educa quotidianamente all'indifferenza, all'egoismo, al cinismo. Non esistono altre strade, si chiede Mujica? Gli uomini non riusciranno mai a gestire se stessi? Non riusciranno mai a essere responsabili del proprio destino senza praticare lo sfruttamento? C'è bisogno di una lunga battaglia culturale, di una battaglia di civiltà. C'è bisogno, aggiungo io, di riformare questo capitalismo che ci mette individualmente gli uni contro gli altri come nemici, mentre il vero «nemico di classe», come si diceva un tempo, sembra essersi eclissato, reso invisibile, anonimo, spersonalizzato. Non riusciamo a gestire la globalizzazione, insiste giustamente Mujica, perché il nostro pensiero non è globale, perché non sappiamo «ragionare come specie». Quanti bei temi d'impegno, mi verrebbe da dire, per un ragazzo di vent'anni!





Una mente androgina. Ma come si riforma la testa di otto miliardi di esseri umani? Francamente non lo so. Cosa possiamo fare noi oggi nei paesi occidentali per favorire questo processo? Provo ad abbozzare anch'io una piccola utopia. Sicuramente ascoltare l'invito di Pepe Mujica: imparare a condurre una vita più sobria, che si sposti su valori diversi.

Uno di questi valori ce lo suggerisce ancora una volta Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé*, con cui voglio concludere. Un giorno qualsiasi, alla finestra, vede due persone, una ragazza e un giovanotto che salgono insieme su un taxi. La vista di quei due, scrive, mi portò a chiedermi se nella mente esistano due sessi che corrispondano ai due sessi nel corpo, e se anche questi non debbano unirsi per giungere alla completa soddisfazione e felicità. Nella maggior parte dei romanzi scritti da uomini si ha l'impressione che un'ombra si distenda sulla pagina, simile alla maiuscola della parola «Io». Si viene sempre riportati indietro a quell'«Io». Ci si comincia a stancare di quell'«Io». All'ombra della parola «Io» ogni cosa diventa senza forma, come nebbia. Molti scrittori uomini non hanno una scintilla di donna in loro. Mentre la poesia dovrebbe avere una madre oltre che un padre. La poesia fascista, c'è da temerlo, sarà un orrido piccolo aborto. E allora lei ritorna a Shakespeare, perché Shakespeare era androgino, la sua mente era maschile-femminile. O, in epoca contemporanea, a Marcel Proust. Senza una qualche mescolanza di tal genere, l'intelletto sembra prevalere e le altre facoltà mentali sembrano indurirsi e isticarsi. Nell'uomo la parte femminile del cervello deve comunque avere effetto; e anche la donna deve entrare in rapporto con l'uomo che è in lei. Forse Coleridge intendeva proprio questo quando diceva





che la mente grande è androgina. Ed è quando ha luogo questa fusione del maschile e del femminile che la mente è del tutto fertile e può fare uso di tutte le sue facoltà.

Personalmente sono convinto che un po' di androginità si annidi da qualche parte in ciascuno di noi, anche se in misura minore rispetto a un grande poeta, e che potremmo scoprirla e attivarla, se solo non fossimo così ottusamente plasmati da un concetto fasullo di virilità, che la fa consistere nella violenza e nella sopraffazione. Facciamo in modo, e qui mi rivolgo in particolare ai maschi, che la nostra mente diventi come quel taxi di Virginia Woolf, capace di accogliere in sé tanto il lato maschile quanto quello femminile dell'essere umano.

Non ci si perde in virilità, perché la virilità non si misura in muscoli o in dimensioni dell'organo sessuale, secondo i modelli in commercio, la virilità si misura dalla capacità di indicare strade su cui andare insieme con rispetto per l'identità di ciascuno, senza prevaricazioni. E alle donne vorrei dire: non conformatevi ai modelli maschili. Ricordate le parole di Etty Hillesum? Noi donne, diceva, abbiamo un grosso compito da portare a termine con gli uomini, un compito storico: far sì che attraverso la nostra anima femminile, gli uomini arrivino alla propria.

La favola che Aristofane narra nel *Simposio* di Platone mi sentirei allora di interpretarla in questo modo: fu una punizione di Zeus a dividerci in due. In origine gli esseri umani erano uno: il maschio e la femmina insieme. La separazione è stata la nostra maledizione, che una mente androgina cerca di ricomporre. Solo la congiunzione delle due metà è la rinascita dell'uomo integrale: che sa riconoscere l'altro da sé mantenendolo nella sua alterità, nell'armonia dei differenti, senza volerlo ridurre a se stesso.





Luigi Alfieri

Può l'uomo essere disumano?

1. Disumanità. La possiamo considerare una parola chiave per la comprensione del mondo contemporaneo. Ma non è una parola ovvia né innocua e forse è parte dello stesso male che denuncia.

Iniziamo dall'etimologia. *Dys*: greco antico. Prefisso peggiorativo. Annulla il significato positivo della parola che segue. Evoca l'idea dello sprofondamento, del nascondimento, del tramonto. Ha spesso un'utilizzazione medica per indicare malattia o malfunzionamento. Allude a un processo di morte. *Humanitas*: ovviamente latino. Indica la natura umana, in un senso apprezzativo. Evoca ragionevolezza, moderazione, civiltà, urbanità, cultura. *Humanus* è ciò che attiene alla superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi. Al di sopra dell'*humanus* c'è solo il *divinus*. Al di sotto, ciò che è bestiale se non addirittura demoniaco.

Disumano, dunque, è ciò che annulla il valore apprezzativo dell'umano. Ciò che fa dell'uomo null'altro che un animale. Ciò che fa tramontare la superiorità, l'elevatezza dell'umano. Ciò che sprofonda l'umano nell'insignificanza. Ciò che fa morire l'umanità dell'uomo. Ciò che riduce l'uomo al non umano.

Una parola greco-latina, dunque. Il che però significa né greca, né latina. In greco non esiste la parola *dysanthropia*. In latino (classico) non esiste la parola *dishumanitas* (mentre esiste *inhumanitas*). Una parola greco-latina, e perciò né greca, né latina, è necessariamente





una parola moderna. Post-classica. Che presuppone la conoscenza delle lingue e delle culture classiche, senza appartenervi. Che rivendica una continuità con esse, ma smentisce questa continuità nel momento stesso in cui rimescola arbitrariamente due lingue che comunicavano tra loro, ma assolutamente non intendevano contaminarsi. A un greco o a un romano, una parola greco-latina suonerebbe decisamente cacofonica. La riterrebbe, non senza buoni motivi, una parola *barbara*.

2. La parola «disumanità», in italiano, è attestata dal XIV secolo. Risale cioè all'inizio di quella temperie culturale che siamo soliti chiamare «Umanesimo». Quell'epoca in cui la rivalorizzazione delle radici culturali greche e latine apre orizzonti diversi rispetto alla cultura medievale, che non vede l'uomo, ciò che può definirsi *humanus*, in posizione così elevata. Anche se non manca una dimensione culturale «laica» e ai conventi e alle cattedrali fanno da contraltare le corti dei principi e le rinascenti città dominate da ceti mercantili ambiziosi di crescita anche culturale, parliamo comunque di un'epoca teocentrica.

Ci si concede magari volentieri alla bellezza di ciò che è terreno, ma nella consapevolezza della *vanitas* di questa bellezza e della necessità di orientare la propria anima, prima che sia troppo tardi, alla sua destinazione celeste. Si parla ancora largamente latino, non si è mai smesso, ma è il latino delle preghiere e degli inni o quello abbastanza approssimativo delle cancellerie dei principi. A nessuno verrebbe in mente di usare orgogliosamente, per ciò che si fa nelle chiese, negli scriptoria dei conventi, nelle cancellerie, nei magazzini dei





mercanti, sebbene molto si studi, molto si scriva e molto si maneggi il latino, la definizione di *humanitas*, o, al plurale, *humanitates*, o, con un aggettivo comparativo sostantivato, *humaniora*, come si userà fare, durante appunto l'Umanesimo, per indicare le belle lettere, i begli studi, le qualità e i saperi che rendono l'uomo *humanus*.

3. Possiamo definire l'Umanesimo come l'epoca e la temperie culturale in cui l'uomo ha rivendicato la propria *humanitas* in quanto *dignitas hominis*, in quanto signoria sulla natura, punto di fuga della creatura verso il creatore e, al limite, punto di fuga della creatura dal creatore, sino a fare dell'uomo, almeno tendenzialmente, l'essere supremo, il fine di tutte le cose. Mai i greci, centrati su una *fysis* che di molto travalica l'umano, hanno visto l'uomo in questo modo, e neppure i romani, che a volte sono un po' umanisti anche loro, ma sono ben consapevoli della necessità dello *ius* e dell'*imperium* per tenere a bada quel che nell'uomo può esservi di *inhumanus*. Complessivamente, l'antichità è stata assai poco umanistica. E se la parola «disumanità» alle orecchie degli antichi suonerebbe barbara, forse così suonerebbe, almeno in certe sue accezioni e contesti, la stessa parola «umanità», sebbene già nel latino classico la parola *humanitas* ne rasenti il significato (senza equivalenti greci, peraltro).

Che «umanità» e «disumanità» siano parole umanistiche ha delle implicazioni. La *dignitas hominis* non si acquisisce automaticamente per l'appartenenza al genere umano. L'uomo non nasce *humanus*. Occorre un processo formativo complesso, che a poco a poco si disloca dalle biblioteche di cattedrali e conventi a





quelle delle università. Maneggiare penne, inchiostri e pergamene anziché spade, zappe o turiboli, scrivere in un latino più puro e più classico di quanto facessero gli stessi autori classici, rispettare la grammatica greca meglio di quanto abbia mai fatto un autore greco, idealizzare un passato mai esistito come se fosse stato una sorta di paradiso della ragione e della virtù: tutto ciò significa essere *humanus*.

Essere «disumano», dunque, è mancare di tutto questo. Non significa tanto essere immorale, malvagio, crudele. Non significa tanto essere irragionevole, passionale, brutale. Significa mancare di conoscenze e di competenze, non essere adeguatamente formato, non aver ricevuto la giusta educazione che consentirebbe di rivendicare la *humanitas*. Non sapere di greco e di latino. Avere le mani sporche di terra (o magari di sangue) e non di inchiostro.

La mancanza di competenze *humanae* non implica il possesso di altre competenze che, in campi esistenziali diversi, possano meritare dignità e riconoscimento. Se chi maneggia zappe, picconi o spade non sa maneggiare anche la penna non è umano in un'altra maniera, è meno umano. Appunto per questo chi sa maneggiare la spada (o il denaro) e quindi comanda cerca di maneggiare anche la penna, o almeno si circonda di libri e di gente capace di scriverne, magari in sua lode. Chi maneggia zappa o piccone, e quindi non comanda, non può permettersi la stessa via d'accesso alla *humanitas*. Perciò ne resta fuori.

Non tutti gli uomini sono ugualmente umani, dunque. Il concetto di *humanitas* è gerarchizzante ed escludente. Indica l'*apicalità* dell'essere uomo, forni-





sce un criterio di inclusione nel vertice morale e sociale e quindi un criterio di esclusione verso il basso, il margine, il limite inferiore dell'umano, sino al punto in cui l'appartenenza al genere umano può essere messa in discussione. Si produce una sorta di spaccatura all'interno del genere umano: ci sono uomini che sono davvero umani e uomini che non sono correttamente umani, e quindi in definitiva uomini e non uomini. Il giudizio che si esprime col termine «disumano» non è tanto un giudizio morale, quanto un giudizio antropologico. Non identifica comportamenti da respingere, ma verte sui contenuti e sui confini dello stesso concetto di «genere umano». Afferma in sostanza che ci sono uomini solo apparentemente umani, ma da respingere oltre i confini dell'umanità, verso altre dimensioni.

Quella della natura selvaggia, della bestialità, o addirittura della demonicità. Autorizza quindi un trattamento adeguato a questa denegazione di umanità. Chi è disumano non merita, ovviamente, un trattamento umano, né può rivendicare diritti umani... Ecco un paradosso che nella storia si presenta innumerevoli volte, con inquietante regolarità: il giudizio sull'altrui disumanità autorizza, o addirittura impone, comportamenti che in se stessi verrebbero considerati disumani, ma non lo sono più se rivolti contro i non-veramente-umani.

4. Prima che si affermi un'accezione esigente, escludivista, elitaria del concetto di umanità, il concetto di disumanità non esiste. Il Medioevo ad esempio non lo possiede. Conosce il peccato, conosce il delitto, conosce le giuste (e atroci) punizioni per chi delinque e la suprema (e tremenda) giustizia dell'Inferno; sa anche





quanto il male e il bene nell'uomo siano mescolati tra loro e quanto debole sia l'uomo di fronte al peccato. Per questo, accanto alla ferocia delle punizioni terrene e ultraterrene, conosce anche il perdono. E se ha gerarchie (eccome se le ha!) le giustifica in termini di servizio. Chi domina lo fa per il bene, mondano e spirituale, dei dominati. Gli umili, i miseri, i deboli, meritano soccorso. Gli strati moralmente e socialmente inferiori dell'umano non sono meno umani degli strati superiori. Proprio perché non pensa troppo bene dell'uomo, il Medioevo non è «umanistico» ma riesce ad essere, per certi versi, più «umano».

La nostra fiera per la «modernità», che nell'Umanesimo ha sicuramente la sua origine e uno dei suoi pilastri, non manca certo di giustificazioni. Ma non per questo dovremmo trascurarne gli altissimi costi. Il concetto umanistico di uomo apre una spaccatura nell'umanità. Non spinge tutti gli uomini verso l'alto, ma traccia un confine che esclude, respinge, nega.

Non è un dato solo teorico, astrattamente culturale. È una prassi storica di lungo periodo che possiamo vedere all'opera per molti secoli, il nostro compreso. Le *humanæ litteræ*, gli *humaniora*, e con loro ciò che è urbano, cortese, civile, razionale, moderno, progressivo, serrano entro un confine gli uomini veramente umani e lasciano fuori gli altri, gli uomini meno umani, gli uomini *disumani*. I barbari. I selvaggi. I bruti. I «primitivi». Le «razze inferiori». Le «classi criminali». I degenerati. Gli uomini-bestie. Gli uomini verso cui non è più necessario essere «umani». La disumanità si riverbera, si rispecchia, diventa onnipervasiva. Chi vede gli altri come disumani si autorizza ad esserlo nei





loro confronti, ma con buona coscienza e senza perdere un briciolo del suo orgoglio di eletto.

5. Un'esemplificazione storica si impone. Il modo umanistico di definire l'umanità ne delimita i confini all'interno di una specifica tradizione culturale. Non c'è «umanità» senza greco e latino, senza cristianesimo e classicità. Per molto tempo non ci sono incontri significativi con tradizioni diverse che possano mettere in crisi questa delimitazione. Poco si sa di India e Cina, nulla dell'Africa subsahariana, nulla di nulla degli altri continenti. L'unica alterità importante con cui si hanno rapporti, anche complessi e drammatici, è l'Islam, che però non viene percepito così estraneo, si sa bene di avere basi culturali e religiose in comune. Ma con la scoperta e la conquista dell'America cambia tutto.

Quando l'America è stata scoperta naturalmente non si chiamava ancora America. Quando ci si rese conto che Colombo si era sbagliato e quello non era il Cipango, il Giappone, ma era un mondo nuovo, fu necessario fare i conti con la difficile circostanza che era un luogo senza nome. Un luogo che non ha un nome è particolarmente inquietante, specialmente perché non è menzionato là dove ogni luogo realmente esistente dovrebbe esserlo: i testi degli antichi e la Bibbia, i due grandi repertori di ogni verità conosciuta. Com'è possibile che esista una parte di mondo non contemplata dalla rivelazione della Verità? Un simile luogo non dovrebbe poter esistere, però esiste: quindi cos'è? È davvero semplicemente una parte ancora sconosciuta del nostro mondo, o è piuttosto un non-mondo, o, peggio ancora, un anti-mondo, abitato da non-uomini o anti-uomini?





Uno degli episodi più interessanti e rivelatori di questo difficile incontro con l'alterità radicale avviene a Valladolid nel 1550. La brutale avidità dei conquistadores sta creando scandalo nella madrepatria, forti obiezioni vengono mosse alla legittimità stessa della Conquista. L'imperatore Carlo V ci tiene a che il suo dominio sul Vecchio e sul Nuovo Mondo non sia macchiato da sospetti di tirannide. Convoca quindi a Valladolid una Giunta consultiva di prelati e giuristi per chiarire quali diritti gli spagnoli hanno sugli indios e se eventualmente gli indios hanno diritti nei confronti degli spagnoli (è già molto interessante che li si chiami indios: l'alterità nota aiuta a dare un nome a quella ignota, espropriandola in questo modo di tutti i suoi contenuti reali). La questione preliminare, anche se non esplicitamente messa a tema, è: gli indios sono uomini? Sono uomini come noi? Se si fanno cristiani, sono membri della Chiesa come lo siamo noi? Sono figli di Dio e fratelli di Cristo?

La Giunta di Valladolid convoca due consulenti. Il primo è un celebre umanista, Juan Ginés de Sepúlveda (Cordova 1490 – Cordova 1573). È un giurista, laureato in *utroque* a Bologna; è un conoscitore di Aristotele, di cui ha tradotto in latino alcune opere; si è anche occupato, in polemica con Erasmo, di filologia del Nuovo Testamento. Sulle sue basi aristoteliche e bibliche, Sepúlveda ha poche possibilità di identificare gli indios come pienamente appartenenti al genere umano: non sono contemplati, non rientrano nelle categorie. Sì, è evidente che non sono orsi o scimmie: hanno la capacità di produrre manufatti e costruire edifici, sono partecipi delle naturali abilità che il genere umano ma-





nifesta anche al suo grado infimo. Ma sono corrotti, immorali, crudeli, codardi. Soprattutto, sono pagani e professano una religione abominevole. Non si possono considerare uomini come gli spagnoli, mai potrebbero vantare diritti contro di loro. Sono *homunculi*, una sorta di approssimazione imperfetta all'umanità la cui sola collocazione logica, legittima e moralmente fondata è la schiavitù. Il solo inquadramento categoriale che Sepùveda, da buon umanista, propone per l'indio è considerarlo, sul modello aristotelico, schiavo per natura. È dotato, infatti, di un corpo da schiavo: per Aristotele la differenza tra liberi e schiavi è appunto il corpo. Ci sono uomini con un corpo eretto, che è fatto per la danza, la ginnastica, la guerra e la politica, i liberi, e ci sono uomini con un corpo fatto unicamente per il lavoro, gli schiavi. Gli indios hanno un corpo prono, da lavoro, sono, diremmo oggi, biologicamente schiavi. Ed è questa la sola possibilità di inserirli, *homunculi* come sono, nel genere *homo*. Quindi è ovvio che non hanno diritti, né gli spagnoli possono avere verso di loro dei limiti o dei doveri. Al massimo saranno tenuti a quel poco di carità cristiana che anche verso esseri così chiaramente inferiori può essere esercitata. In particolare li dovranno convertire, anche con la violenza, e così assicurare una sorte migliore alla loro anima.

L'avversario di Sepùveda davanti alla Giunta di Valladolid è un personaggio da lui molto diverso: Bartolomé de Las Casas (Siviglia 1484 – Madrid 1566). Di origini umili, si è elevato socialmente entrando nell'ordine domenicano e conseguendo il sacerdozio. L'America, a differenza di Sepùveda, la conosce bene. C'è andato per seguire gli affari della famiglia, che ha fatto





degli investimenti in quei territori; per alcuni anni è titolare di una piccola *encomienda*, autorizzato per legge a sfruttare a suo piacimento le terre che gli sono assegnate utilizzando il lavoro servile degli indios. Uno dei più spietati sistemi di oppressione che mente umana abbia saputo concepire. Ma Las Casas non riesce a essere spietato. Anzi, degli indios s'innamora. Sono dolci, remissivi, senza malizia, generosi, solidali. Hanno un forte senso di giustizia, mancano di egoismo. Hanno le loro superstizioni, certo, finché non gli è stato impedito hanno praticato riti crudeli. Ma rispetto agli spagnoli hanno un'evidente superiorità morale. Invece di opprimere i suoi indios come ogni buon *encomendero* dovrebbe fare, Las Casas si dedica con tutte le sue forze a difenderli e aiutarli. Le stragi e gli atti di ferocia cui assiste come cappellano delle truppe spagnole finiscono di convincerlo che la causa degli spagnoli non è quella di Dio. Lasciata l'*encomienda*, si dedica con trasporto all'attività missionaria, preoccupandosi della salute dei corpi molto più di quella delle anime, che non sente affatto minacciata. Acquista fama di grande predicatore, pur essendo un personaggio scomodo conquista una posizione di rilievo nella neonata chiesa messicana: sarà il primo vescovo del Chiapas. Lascia poi questa carica e torna in Spagna, convinto che agendo sul governo potrà essere molto più utile ai suoi indios. I suoi scritti turbano molte coscienze, compresa quella dell'Imperatore. Convocarlo a Valladolid è inevitabile, sebbene la Giunta non simpatizzi molto con le sue idee. A Valladolid Las Casas non è meno energico del suo rivale. Certo che gli Indios sono uomini come noi, anzi in molte cose sono assai meglio di noi. Godono di





tutti i diritti naturali propri degli esseri umani. Godono anche del diritto di governarsi da sé. I loro principi e sovrani erano perfettamente legittimi pur essendo pagani: Cristo e San Paolo hanno riconosciuto legittimità a poteri pagani. Quindi gli spagnoli hanno commesso ingiustizia muovendo guerra senza regolare dichiarazione e senza valido motivo. Né l'intento di diffondere la fede può giustificare la conquista violenta. La fede imposta con le armi non ha valore e bene fanno gli indios se combattono contro chi gli offre il cristianesimo sulla punta delle spade, perché un simile cristianesimo non è migliore del loro paganesimo originario.

E qui Las Casas tocca vette di audacia che anche oggi è difficile comprendere. Difende i «culti abominevoli» degli indios. Tali culti restano nei limiti ristretti della religione naturale, priva della rivelazione divina. Ma, entro questi limiti, sono perfettamente sensati, anzi condividono col cristianesimo un punto centrale, l'idea di sacrificio.

Bisogna fare un certo sforzo per capire quanto audace fosse per l'epoca la posizione di Las Casas. L'immaginario degli spagnoli era stato profondamente sconvolto da quanto avevano scoperto sulle religioni dei popoli americani. Si erano trovati di fronte a un contrasto stridente per cui non avevano strumenti di pensiero. In mezzo a città fiabesche, templi che ospitano statue di divinità mostruose, orripilanti, e sono dei sacri mattatoi per esseri umani, letteralmente grondanti sangue. In un paradiso terrestre pieno di acque, di fiori, di verde, di uccelli meravigliosi dai colori più strani, le teste di migliaia e migliaia di vittime di sacrifici umani accumulate nei secoli. Chiedere a un cristiano del '500





di capire che anche questa è una religione e non una superstizione diabolica è davvero chiedere molto. Ma Las Casas fin qui ci arriva e va anche oltre. L'idolatria degli indios contiene già un centrale elemento cristiano: c'è un debito dell'uomo nei confronti della divinità e può essere pagato solo a prezzo di sangue. I cristiani sanno che Dio stesso ha pagato a se stesso il debito degli uomini facendosi uomo e soffrendo sulla croce, superando e rendendo superfluo il sacrificio da parte degli uomini. Ma senza questo intervento salvifico, di cui gli indios senza loro colpa non avevano nozione, l'unica cosa da fare sarebbe precisamente ciò che essi facevano. Senza Cristo, la sola religione possibile sarebbe quella del sacrificio umano. Quindi l'immensa distanza che sembrava separare la vera religione da un culto diabolico viene meno, dando luogo al riconoscimento di un'identità di base.

La Giunta di Valladolid decise di non decidere. I commissari propendevano per le tesi di Sepúlveda, ma sul piano teologico la sua posizione non era molto difendibile: difficile dargli ragione addirittura contro un vescovo. Gli atti vennero trasmessi all'Imperatore senza un parere conclusivo. E l'Imperatore preferì, pur senza avere la forza di andare sino in fondo, la posizione di Las Casas. Contrariamente a quel che ci aspetteremmo, la politica ufficiale della Spagna verso le colonie fu basata sul riconoscimento degli indios come titolari di diritti, il sistema delle *encomiendas* venne riformato e sostanzialmente abolito, come venne abolita la schiavitù degli indios. Tutto ciò, certo, molto più sulla carta che nella realtà. Il governo centrale spagnolo non contava moltissimo oltre Atlantico, la forza





dell'interesse non si lasciò sottomettere dalla forza del diritto. In termini pratici non molto cambiò, ma in linea di principio fu conseguita una vittoria straordinaria. Tra mille differenze, siamo uomini tutti. E non c'è umanità senza diritti, non c'è umanità senza libertà.

6. Questo in linea di principio. Di fatto, la disumanizzazione del diverso si riproporrà in tutta la storia successiva: la tratta degli schiavi, il razzismo di Stato, la denegazione di dignità e diritti, la persecuzione spinta sino al genocidio, esprimono il modo normale di trattare, nei secoli, l'alterità etnica, religiosa, culturale. Umani siamo noi, disumani sono gli altri. È uno degli aspetti più costantemente presenti in quella che chiamiamo modernità.

Non per questo dobbiamo sentirci autorizzati ad assurde rivendicazioni di antimodernità e tanto meno al rinnegamento delle nostre radici in quella sua originaria manifestazione che è stato l'Umanesimo. Ma coglierne il lato oscuro e sapersene difendere è il solo modo possibile per rivendicarne senza ipocrisia gli autentici valori. Non possiamo elevare il valore dell'umano spaccando l'umanità in due e spingendone in basso la parte che non riconosciamo come nostra. In questo modo la valorizzazione dell'umano è un mero atto di dominio fondato solo sulla forza e che in qualsiasi momento una forza superiore può rovesciare. No, l'umanità è una. Bene e male sono mescolati in tutti gli uomini e sono ugualmente umani. Molte sono le differenze tra gli uomini, ma nessuna di esse è una differenza tra uomini e non uomini. Ci sono uomini buoni e cattivi, ma non uomini più umani e meno umani. E soprattutto





to non esistono uomini disumani. Chiamiamo vile chi è vile, malvagio chi è malvagio, crudele chi è crudele, tiranno chi è tiranno. Ma non chiamiamo disumano un uomo. Non possiamo negare l'umanità altrui senza negare l'umanità in generale. E se proprio non vogliamo rinunciare a questa parola inutile frutto di una barbara mescolanza, riserviamola precisamente a quest'unico caso. Solo chi nega l'umanità dell'altro, e così facendo rinnega la propria, può essere chiamato disumano.





Alberto Siclari

Umanità responsabile: Machiavelli rivisitato

A tema delle considerazioni che seguono non c'è propriamente l'etica e neppure il diritto, ma ciò che sta a monte e dell'una e dell'altro, lo stato di cose da cui entrambi si sviluppano, e poi la prassi che ne segue e la disposizione che penso dovrebbe in ogni caso regolarla, e infine i possibili motivi di fondo per cui questo spesso non avviene. Ecco perché ritengo possa essere utile «rivisitare» Machiavelli per orientarsi nella crisi attuale, reale e presunta, del senso di umanità: Machiavelli va subito al cuore del problema, interroga la realtà, ci aiuta a vedere come effettivamente vanno le cose umane. È uno storico e un politologo, e anche, occupandosi dell'uomo e delle sue disposizioni quali emergono dai fatti, un antropologo che ci aiuta a capire che cosa è proprio dell'uomo, e che cosa può o potrebbe fare l'uomo per governare le manifestazioni in cui si esprimono le sue pulsioni.

Non muove dunque dall'idea di quel che l'uomo dovrebbe essere ma da quel che dimostra di essere, senza per questo apprezzarne gli aspetti cinici anziché quelli che comunemente chiamiamo umani, aspetti che ci fanno catalogare come indifferenti o disumani gli altri. Potremmo anche dire che Machiavelli, grazie alle conoscenze che si era formato nella sua esperienza di Segretario della Repubblica fiorentina e grazie ai suoi studi, delinea esemplarmente la trama causale dei mondi umani che riteneva di conoscere, lasciando ai margini





fedì e ideologie, convinzioni piú o meno radicate, piú o meno sincere. Prende atto che gli uomini sono molti e convivono, che hanno desideri, risorse e indoli diverse, che si confrontano, collaborano e si aiutano ma anche si scontrano, e che i piú potenti hanno la meglio sugli altri. E ancora che tutto questo mondo è in continua trasformazione, che solo in parte è controllabile e orientabile, che per far questo le buone intenzioni non bastano e sono richieste doti, oltre che di cuore, di mente e di carattere troppo spesso non coltivate e tanto meno promosse. E distingue fra fini e mezzi, ma non ignora affatto che gli uni si riflettono e incidono sugli altri. Il gioco della vita è complesso e non si lascia costringere entro i confini di un'ideologia o di una fede per luminosa e affascinante che sia. Non è un opportunistà privo di aspirazioni o ideali, vuole però che siano commisurati ai fatti e nei fatti trovino conferma.

Per questo, fra l'altro, mentre riconosce la grandezza del cristianesimo riconosce anche che, per sua natura, *direttamente* esso nulla ha a che vedere con l'organizzazione della struttura giuridico-politica dello stato; nasce infatti con altri orizzonti, altre prospettive. E sottolinea poi che, con l'attenuarsi della coscienza di questa diversità di orizzonti, il cristianesimo istituzionalizzato ha rinunciato alla specificità della sua vocazione etico-religiosa e, nel contempo, ha indebolito la compagine dello stato, sottraendogli la sacralità della religiosità civile che ne era un fondamentale sostegno.

Machiavelli infine – e da qui voglio prendere le mosse – precorre i tempi quando, in modo implicito, riconosce la tendenziale identità fra diritto naturale e diritto positivo, che nella modernità si è andata affermando





con l'emergere della consapevolezza di quanto l'idea di natura umana sia problematica. Carattere sottolineato con forza ai nostri giorni da Norberto Bobbio, che rileva l'irriducibile ambiguità del termine "natura" e del concetto di "stato di natura" nella storia della riflessione filosofica e giuridica. «Basta pensare, scrive, a certe famose contese come quelle se lo stato di natura sia di pace o di guerra, per cui Pufendorf contendeva con Hobbes; o quell'altra, se l'istinto naturale fondamentale sia favorevole o contrario alla società, che divideva Hobbes da Grozio; o se l'uomo naturale sia debole e insicuro, come voleva Pufendorf, o forte e sicuro, come voleva Rousseau; o se la legge naturale sia comune agli uomini e agli animali, come affermava Ulpiano, oppure sia propria unicamente degli esseri razionali, come affermava san Tommaso». Per farla breve, Bobbio lo rileva con divertita e un po' amara ironia, «un elenco completo delle opinioni in questa materia potrebbe costituire [...] l'affascinante tema di un nuovo elogio della follia» (N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 168 ss.).

In effetti, non è per nulla chiaro se l'uomo sia per *natura socievole* oppure *insocievole*, se colga nel segno il detto che l'uomo è un dio per l'uomo oppure quello che è un lupo. *Adagia* valorizzati da uno Spinoza e da un Hobbes in modo diverso e in termini meno esclusivi di quanto talora non si pensi. I giusnaturalisti, e l'uno e l'altro lo sono, incorrono abitualmente nella cosiddetta «fallacia naturalistica», l'errore logico che consiste nel tentativo di inferire il valore dal fatto, una conclusione valutativa da una constatazione fattuale. Inoltre, dato che i fatti sono alquanto diversi e spesso





tutt'altro che neutri, non sempre le loro idee su quel che è naturale risultano lineari. Così Spinoza, nell'*Etica*, sottolinea come l'uomo che vive rispettando la comune natura umana, seguendo la ragione, sia quanto di più utile possa esistere per ogni altro uomo, una sorta di Dio, ma nel *Trattato teologico-politico*, lo ricorda Bobbio, lo stesso Spinoza sostiene che «ciascuno ha tanto diritto in natura quanto ha di potenza, onde è giusto perché è naturale che il pesce grosso mangi il pesce piccolo» (*Ethica*, IV, prop. 35, scolio; *Tractatus theologico-politicus*, XVI, 2; cfr. anche *Tractatus politicus*, II, 4). E Hobbes, il cui pensiero relativamente allo stato di natura viene comunemente e opportunamente caratterizzato con la paurosa formula “*homo homini lupus*”, riconosce tuttavia che, a voler giudicare *super partes*, per la giustizia e la carità che si accompagnano alla pace, nella civile convivenza vi è qualche analogia, qualche somiglianza dell'uomo con la divinità (cfr. la Lettera di dedica del *De Cive* a William, conte di Devonshire).

Il principio della reciprocità. Col crescere della consapevolezza di questa ambiguità, nella modernità si è venuto affermando come fondamentale, per la determinazione dei diritti considerati naturali e l'organizzazione dei rapporti sociali, il principio della reciprocità tollerante e benevola, svuotato al limite del possibile di ogni contenuto e di ogni riferimento al sacro. Dapprima è stato infatti giustificato anche su questa base, ma via via si è imposto nella sua essenziale formalità. La dimensione sacrale è stata così progressivamente emarginata e quasi cancellata per dare spazio alla concezione





della libertà autofondante dell'uomo, limitata e regolata soltanto dal criterio appunto della reciprocità, che si impone per il fatto che gli uomini sono più d'uno ed è sorretto dal concetto, in verità alquanto ambiguo, di uguaglianza.

Si può cogliere questo movimento scorrendo le enunciazioni dei diritti umani, o dell'uomo e del cittadino, che accompagnano la genesi degli stati moderni.

Il sacro, nella figura di Dio e della Natura da lui creata, è presente nelle battute iniziali della *Dichiarazione d'indipendenza* del 1776 che ha segnato la nascita degli Stati Uniti d'America. «Quando nel corso degli eventi umani, vi si legge, si rende necessario che un popolo sciolga i legami politici che lo hanno legato a un altro popolo e assuma tra le potenze della terra lo stato di potenza separata e uguale a cui le Leggi della Natura e del Dio della Natura gli danno diritto, un dovuto riguardo alle opinioni dell'umanità richiede che questo popolo dichiari le cause che lo spingono alla secessione. Noi riteniamo che siano per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dotati dal Creatore di determinati diritti inalienabili, che tra questi diritti vi sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità».

Un passo avanti sulla via della laicizzazione viene fatto tredici anni dopo con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che, «in presenza e sotto gli auspici dell'essere supremo», espressione che sostituisce i termini «Dio» e «creatore» della Dichiarazione americana, vengono enunciati dai «rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea Nazionale». Dopo il cenno iniziale all'«essere supremo», la Dichiarazione si





sviluppa facendo riferimento esclusivamente all'uomo e sottolineando il principio della reciprocità, se anche con una venatura nazionalistica non trascurabile.

I riferimenti sacrali sono infine formalmente accantonati nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, che manca di qualsiasi riferimento a Dio, al creatore, all'essere supremo e alla stessa natura (salvo un cenno che troviamo nell'art. 16, 3: «La famiglia è il nucleo *naturale* e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato»). Di questa *Dichiarazione* ricordo il primo enunciato: «Tutti gli esseri umani – espressione con cui si è voluto sottolineare come si parli e degli uomini e delle donne – nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione, di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Il principio fondativo, del tutto formale, è individuato nella libertà e nell'uguaglianza della dignità e dei diritti (cfr. G. Cimbalò, *Laicità come strumento di educazione alla convivenza*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», *Rivista telematica*, aprile 2007, pp. 1-59, in particolare pp. 9-10), che si presume siano accompagnate dalla ragione e dalla coscienza, e temperate e indirizzate dalla necessità della reciprocità sottolineata con forza nel concetto di «fratellanza». Fa perno, dunque, sul riconoscimento della libertà originaria e costitutiva di ciascun essere umano, qualificata dalla capacità di intendere e di volere, ma non meno sul riconoscimento che *l'uguaglianza è un diritto che va realizzato*. La più alta aspirazione dell'uomo, si afferma espressamente nel *Preambolo*, è che tutti gli esseri umani possano godere «della libertà





di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno».

L'essenza dell'uomo, se è lecito parlare di essenza, è dunque in ogni caso la libertà, che ha come proprio criterio e limite soltanto il fatto che gli uomini sono più d'uno, e devono moderare di conseguenza il proprio arbitrio e le proprie pulsioni. Dato il suo carattere formale, questo principio andrà determinato con precisazioni, in qualche misura presenti già nella *Dichiarazione universale* ed elaborate poi nelle carte costituzionali e nelle diverse legislazioni, che richiedono un continuo lavoro interpretativo e di adattamento alle contingenze e alle vicende dell'umanità. In ogni caso, la sfida della libertà, come ha sostenuto più di vent'anni fa con riferimenti specifici al contesto contemporaneo della realtà italiana Francesco Onida, «deve essere combattuta con fiducia nelle nude armi e nella coerenza della libertà stessa», nello spirito dunque della laicità. «Come non v'è vera piena libertà senza uguaglianza», infatti, «così, ma ancor di più, non ci può essere vera libertà senza laicità» (cfr. F. Onida, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in M. Tedeschi, a cura di, *Il principio di laicità nello stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, CZ 1996, pp. 83-98, in particolare pp. 87 e 92).

Tutto ciò si può chiarire ricordando quanto è avvenuto nella dimensione specificamente religiosa. Con il progressivo imporsi del principio della laicità si sono modificate anche le politiche delle chiese, tradizionali veicoli del sacro, che non sono scomparse ma hanno dovuto trasformarsi di fatto in “agenzie del sacro”, aperte al confronto fra di loro e anzitutto con lo spirito della laicità. «La discutibilità di ogni posizione»





comportata dal suo affermarsi non significa infatti, è bene precisarlo, «assenza di certezze e di credenze identitarie», anche religiose, ma «disponibilità intellettuale e materiale a considerare l'altro diverso da sé come una entità possibile, con la quale relazionarsi» (G. Cimbalò, *Laicità come strumento di educazione alla convivenza*, cit., p. 26), e auspicabilmente relazionarsi con spirito di fratellanza.

Almeno in linea di principio, la vittoria della libertà sembrerebbe dunque totale; ma non è così. Appunto per il principio della laicità, nei rapporti interumani tutto si può o meglio si deve tollerare fuorché l'intolleranza, la violenza, l'arbitrarietà irresponsabile. Neppure nelle società più intimamente pervase dallo spirito laico il conflitto può dunque essere eliminato, sia sul piano dei principi e della legislazione sia su quello operativo, dell'azione e del comportamento. A questo secondo livello, in particolare, la tolleranza può facilmente degenerare nell'indifferenza e nella debolezza, permettere sofferenze, prepotenze e disordini e suscitare, per reazione, manifestazioni di intolleranza e di violenza.

L'affermazione nel mondo umano del principio della fratellanza, alimentato dall'idea operosa dell'uguaglianza, è quanto di più desiderabile possa darsi, non fosse altro che per ragioni di convenienza, e nessuno sforzo dovrebbe essere trascurato per sostenere e realizzare tale principio. Mai però può affievolirsi la consapevolezza che la crescita dello spirito della reciprocità *positiva* è un processo articolato e complesso, in particolare in una realtà soggetta a continue interazioni e modificazioni di natura diversa non facilmente go-





vernabili qual è quella attuale. Oggi più che mai, dunque, la progettazione e la promozione di un mondo più umano, più tollerante e fraterno, andrebbero condotte movendo da un'analisi penetrante e lungimirante, attenta e accurata della fattualità e della fattibilità, che eviti per quanto è possibile di dar vita a situazioni conflittuali e a reazioni difficilmente controllabili.

Machiavelli e il conflitto. E qui torniamo al Machiavelli, che insiste nel mettere in luce come i progetti operativi debbano sempre confrontarsi con la realtà dei fatti, perché è nella conoscenza di quel che la realtà è che si radica il suo buon governo e ogni sua possibile sensata modificazione. In breve, Machiavelli ci ricorda che l'uomo, in quanto essere pensante e non soltanto emotivamente senziente, deve operare con una visione prospettica fondata sull'analisi attenta e disincantata della realtà.

È un fatto che i rapporti interumani sono collaborativi ma anche spesso conflittuali, ed è su questa conflittualità che Machiavelli porta e richiama l'attenzione. Per non fraintenderlo è però necessario distinguere anzitutto fra conflitto e conflitto. La categoria machiavelliana del conflitto include infatti comportamenti diversi raggruppabili in due specificamente ben distinte categorie. Parole come «disunioni» e «tumulti», e anche «controversie», «dissensioni», «differenzie», «romori», sono utilizzate in riferimento a quei conflitti fra le parti di una «città», la piccola Firenze ma anche la grande Roma, «che trovano una sorta di composizione istituzionale [...], mantenendo viva la sua libertà».

Nella generica categoria del conflitto rientrano però





anche realtà diverse, quali quelle indicate da espressioni come «civili discordie», «intrinseche inimicizie», «guerre civili», che designano gli «antagonismi che degenerano in scontro di “fazioni” e di “sette”, e mettono a repentaglio la libertà stessa della *res publica*».

Così facendo, si è concluso, «Machiavelli riesce a veicolare una riflessione sui conflitti assolutamente nuova e peculiare che lo colloca in posizione di marcata discontinuità rispetto alla tradizione antica e medioevale del pensiero politico occidentale; ma che lo situa anche ai margini, in una prospettiva altra, rispetto al cosiddetto progetto politico moderno, incentrato, da Bodin e Hobbes in poi, sul ruolo del potere sovrano e sulla neutralizzazione del conflitto da esso attuata» (M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, pubblicato in *Conflitti*, a cura di A. Arienzo e D. Caruso, Dante & Descartes, Napoli 2005, pp.19-57, in particolare pp. 1-2).

Per inquadrare meglio il problema va ricordata anzitutto la struttura di fondo del corpo sociale, quale emerge in ogni scritto storico-politico di Machiavelli, dal *Principe* sino alle *Istorie fiorentine*. Corpo sociale da lui pensato, sulla falsariga della rappresentazione del corpo umano della medicina dell'epoca, come una realtà organica dove sono attivi fattori diversi, gli umori, ridotti in qualche caso a tre ma di norma a due, «quello del popolo, e quello de' grandi». E il suo stato di salute, in analogia a quanto avviene nel corpo umano, è visto risultare dall'equilibrio fra questi umori. Un equilibrio, data la natura vivente dell'insieme, dinamico, mai stabilito una volta per tutte, soggetto quindi a trasformazioni, rotture e ricomposizioni in figure e





con rapporti fra le parti relativamente diversi. Percorso e vitalizzato dunque dal conflitto, che può degenerare nella rottura distruttiva ma che di per sé è fisiologico (cfr., ad esempio, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 4).

Nel periodo repubblicano della storia di Roma, che copre un arco di tempo di più di trecento anni, la conflittualità è ben presente ma è limitata, arginata, incanalata, e di conseguenza risulta sostanzialmente positiva. Tutte le leggi che hanno garantito la libertà dei cittadini e la crescita della potenza e del benessere di Roma, sostiene Machiavelli, sono nate dalla disunione del popolo e dei grandi e dai loro contrasti misurati, equilibrati. Con i Gracchi questo equilibrio si romperà e il conflitto diventerà, da fisiologico e positivo qual era, distruttivo.

Qualche osservazione è a questo punto opportuna.

Il carattere costitutivo del dinamismo del corpo sociale, la natura essenziale, insuperabile, della conflittualità, impedisce a Machiavelli di immaginare uno stato dell'umanità nel quale essa avrà termine. Machiavelli sarà utilizzato da Gramsci, che nel partito ha visto «il moderno principe» qual è richiesto dalla complessità della società occidentale, ma la concezione del Segretario fiorentino è incompatibile con l'utopia marxiana di un'umanità liberata una volta per tutte dalla lotta di classe e dalle rigidità dello stato. D'altro canto, proprio il riconoscimento della natura strutturale del conflitto porta Machiavelli a rompere decisamente anche con la tradizione platonico-aristotelica, ciceroniana, cristiano-umanistica, che celebra la piena concordia fra le diverse parti dell'organismo sociale, i





diversi umori. Piena concordia che di fatto verrebbe a favorire i potenti. L'apologo di Menenio Agrippa che Machiavelli poteva leggere in Livio ha una sua verità, ma delinea una società sostanzialmente statica, dove una parte – nell'apologo il ventre – ha un'immutabile ruolo privilegiato nella vita del corpo sociale. Qui il principio dell'uguaglianza è dissolto nella semplice appartenenza a un'unica realtà.

Machiavelli respinge questa prospettiva, e simpatizza semmai con il popolo, sostenendo l'idea di una conflittualità moderata ma persistente: la saldezza e la relativa stabilità di una repubblica, e con essa la libertà sua e dei suoi cittadini, sono possibili soltanto se si mantengono vive e vitali le tensioni, i contrasti, i conflitti. La salute e la forza dell'organismo sociale perdurano non dove ci si consegna a un immobilismo insostenibile, e alla fin fine mortale, ma dove *nei contrasti* ci si rapporta positivamente e lucidamente all'insieme di cui si è parte e al suo continuo evolvere, alle sue trasformazioni e alle sue interazioni, dove dunque si cerca sempre di essere all'altezza dei nuovi tempi.

In conclusione, la struttura costituzionale e il sistema legislativo positivo che ne risulta non vanno valutati e apprezzati col metro di un'astratta immutabile perfezione, ma in rapporto alla loro capacità di tener conto, nell'esistente storico, delle situazioni sempre nuove e dei sempre nuovi problemi che in esso si presentano. Così facendo, «con questo approccio radicalmente dinamico, Machiavelli non solo pone in stretta relazione politica interna e politica estera, ma stringe insieme, in modo inseparabile, politica e storia» (M. Geuna, *Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 8).





E qui viene naturale chiedersi come si inserisca *Il Principe* in un quadro del genere. Scritto di getto nel 1513, *Il Principe* è stato considerato spesso una sorta di manuale, spregiudicato sino al cinismo, ad uso di chi possa, sappia e voglia conquistare o mantenere il potere, e inteso a ottenere il favore dei Medici, che erano tornati ad essere signori di Firenze. In questo giudizio c'è, credo, del vero; ma l'opera va valutata tenendo conto della contingenza, della situazione che si era creata dal 1494 in Italia, divenuta anche per le sue divisioni terra di conquista e campo di battaglia dove si consumavano le peggiori efferatezze. Il Machiavelli vedeva bene che tutto ciò era stato possibile per una disunione del paese che andava superata, e «il principe» è anche il simbolo e l'auspicio di questo superamento. In ogni caso, le simpatie di Machiavelli, quali emergono dai *Discorsi*, che al momento della stesura del *Principe* aveva iniziato a scrivere e che vennero ultimati soltanto nel 1519, vanno al regime repubblicano e, in questo, alla parte popolare. Qui il popolo non è una sorta di «materia bruta» sulla quale si esercitano le doti del potente di turno, ma, al contrario, è fattore di evoluzione assieme dinamico e moderato del complesso sociale. Già nel *Principe*, d'altronde, si riconosce che «quello del popolo è più onesto fine che quello dei grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso» (c. 9).

In generale, i conflitti sono considerati positivi da Machiavelli se riguardano le funzioni, le cariche, i cosiddetti onori, non se riguardano la ricchezza, «la roba», come scrive nella sua prosa pregnante, e «le sette», i partiti divisivi. Se riguardano cioè l'equilibrio isti-





tuzionale sempre naturalmente fluido dei distinti umori e non gli interessi privati, l'arricchimento personale e le forme associative che lo favoriscono indebitamente a discapito del corpo sociale.

Machiavelli e il "Discorso sulla servitù volontaria" di Étienne de La Boétie. Sembra qui profilarsi un limite del realismo di Machiavelli, che sopravvaluterebbe la volontà e la capacità media dell'uomo di tener distinti interessi privati ed economici e legittime aspirazioni alla partecipazione al governo della repubblica. E torna utile, se anche a prima vista può apparire fuori luogo, chiarirne e assieme integrarne la prospettiva con le considerazioni sviluppate nel *Discorso sulla servitù volontaria* da Étienne de La Boétie qualche decennio più tardi, probabilmente attorno al 1552.

La Boétie mette di fatto sotto osservazione un aspetto centrale del pensiero di Machiavelli sopra riferito, dove si sostiene che «quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso». Come risulta sin dal titolo del *Discorso*, La Boétie chiama in causa come coautore non involontario di tale sbilanciato stato di cose l'oppresso, la vittima. E lo fa «con triste meraviglia», non riuscendo a darsene pienamente ragione.

Nel *Principe*, Machiavelli rileva che è caratteristica umorale del popolo non voler essere comandato e oppresso, ma rimarca anche che il popolo ha tendenzialmente orizzonti limitati, che è abitudinario e ama la quiete (cfr. *ibidem*). Più attivo è il ruolo che gli riconosce nel regime repubblicano, di cui tratta nei *Discorsi*. Assieme ai «grandi», qui anche il popolo ha una fun-





zione egemonica, di guida della *res publica*. È questa sorta di diarchia, ricca di contrasti, che ha reso grande e potente Roma dalla cacciata di Tarquinio sino all'età dei Gracchi, quando il non facile equilibrio risultante dal conflitto dei due umori si è rotto, e si è aperta la strada che nella storia di Roma ha portato al principato e alla sua progressiva decadenza.

Viene così in primo piano un nodo problematico essenziale che si presenta sempre nei diversi scritti del Machiavelli, il rapporto fra fortuna e virtù. In sintesi, la prima è l'imprevedibile concorso degli eventi, la seconda la capacità di comprendere, progettare e vivere attivamente e arditamente, in modo spregiudicato e coraggioso, la sempre mutevole complessità dell'esistenza (per cui nel principe devono assommarsi le qualità della volpe e del leone). Trattandone, Machiavelli tocca la questione della libertà dell'uomo, ma non vi si addentra. Si accontenta di attribuire il buon esito delle azioni umane, salomonicamente, per metà alla fortuna e per metà alla virtù, alla capacità di valutare gli eventi in una visione prospettica, con acume e spregiudicatezza, e di decidere e organizzare comportamenti anche scellerati ma efficaci. Qual è stato quello del duca Valentino, che, dopo essersi servito di Remirro de Orco per riportare l'ordine nella Romagna, lo ha esposto tagliato a pezzi per ingraziarsi quelle stesse popolazioni che da lui aveva fatto vessare.

Così può operare, con cinica inventiva, il principe. Nel popolo, viceversa, è dominante «un natural difetto degli uomini, [...] di voler vivere di per di, e di non credere che possa essere quello che non è stato», come Machiavelli scrive in una lettera indirizzata a France-





sco Vettori appunto all'epoca in cui sta stendendo *Il Principe* (A Francesco Vettori, 10 agosto 1513). Il popolo ha tendenzialmente un orizzonte limitato, dove difetta lo spirito innovativo e ardito, la progettualità ad ampio raggio. Difetto opportunisticamente coltivato dal potere e di fatto favorito dal cristianesimo, o da un malinteso cristianesimo. Diversamente dall'antica religione civile di Roma, sostiene Machiavelli nei *Discorsi*, il cristianesimo ha infatti predicato e glorificato l'umiltà e la vita contemplativa, e ha educato alla fermezza e alla costanza nel patire piuttosto che nell'agire, consegnando così un popolo disarmato nelle mani degli «uomini scelerati» (II, 2).

Facendo un passo ulteriore, La Boétie porta l'attenzione proprio sulla *corresponsabilità* dei dominati che, per abitudine, per un torpore incoraggiato dal potere ma da loro stessi passivamente coltivato, si adattano alla propria condizione, soffocando in sé la vocazione umana alla fatica della libertà responsabile (di cui il popolo machiavelliano della Roma repubblicana si era fatto carico). Di fatto barattata, la fatica della libertà, col quieto vivere di un orizzonte ristretto, di un'esistenza ripetitiva. Mentre il despota o i despoti di turno favoriscono e accrescono questa disposizione dei sudditi, distraendoli e involgarendoli con le regalie e i *circenses*, che aggravano il torpore intellettuale e la passiva accettazione di una servitù essenziale.

La Boétie non auspica sommosse e rivoluzioni, che spesso cambiando il tiranno mantengono la tirannia; vorrebbe un diffuso mutamento di mentalità, l'affermarsi della volontà di essere liberi, che non si esprime nella violenza ma nella decisione mantenuta e coltivata





di guardare in faccia la realtà, nell'uso costante della ragione, senza la quale la libertà scade nell'arbitrio, nella servitù dell'impulso, che può dar luogo a inconsulti tumulti e più spesso, sedimentandosi, si consolida nell'abitudine egoista e rassegnata. Prima ancora che dell'azione la libertà si nutre della ragione, della riflessione, della considerazione attenta della realtà, considerazione che va quindi costantemente promossa e incoraggiata. «Anzitutto – scrive nel suo *Discorso* – credo sia fuori di dubbio che, se vivessimo rispettando i diritti che ci vengono dalla natura e seguendo quelle regole che essa ci indica, saremmo naturalmente [...] soggetti alla ragione, ma servi di nessuno».

Considerazioni conclusive. Che cosa concludere da tutto ciò circa la questione dell'umanità e della disumanità dei nostri giorni? Una volta che si esca dalla dimensione generica dei principi e da quella delle reazioni individuali immediate, dove gioca molto l'emotività, dovrebbe essere chiaro che le risposte al problema dei rapporti interumani vanno diversificate in relazione al momento e alla funzione di ciascuno. Aiutare chi si trova in pericolo o nel bisogno dovrebbe essere scontato, per chi intenda onorare la comune umanità. La prospettiva che in quanto uomini ci appartiene non può essere che quella della fraternità, non fosse altro che per calcolo. A mano a mano che il campo prospettico si allarga e si complica deve articolarsi però anche la risposta, che va ampliata e organizzata in proporzione.

Chi ha responsabilità pubbliche, in particolare, dovrebbe tener conto sempre di ciò che rappresenta e che, stante la sua funzione, ha il compito di tutelare,





controllando la propria arbitrarietà emotiva. Esistono doveri collegati al ruolo che ciascuno ha nel corpo sociale, doveri risultanti dal nostro essere realtà pensanti e responsabili oltre che senzienti. Nel primo articolo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* si dice che tutti gli uomini sono dotati di ragione e di coscienza, e subito appresso si ricorda il dovere della fraternità, volendo collegarlo, credo, a quelle due doti che identificano l'uomo, e lo rendono non soltanto soggetto del diritto ma anche del dovere di esercitarle. La fratellanza va realizzata nella chiarezza della coscienza, che non soltanto sente ma ragiona. *Ragionare e agire ragionando è un dovere essenziale* della nostra natura, che veniamo costruendo anche attraverso la manipolazione della natura in genere, meravigliosa e terribile assieme ma di per sé né buona né cattiva. E mai si dovrebbe dimenticare che, a tutti i livelli, la dimensione del dovere è l'altra faccia della dimensione del diritto. Nella carta costituzionale italiana la parola «diritto» e la parola «dovere» ricorrono più volte assieme. Vi si legge, fra l'altro, che il lavoro non è soltanto un diritto individuale ma anche un dovere sociale. L'articolo 4. recita: «Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della collettività».

Con l'affermarsi del principio della laicità si sono prese le distanze dalle chiese e dalla loro pretesa di condizionare, con la propria concezione di ciò che è sacro e conforme a natura, la struttura istituzionale dello stato e la vita dei singoli cittadini. Il principio della fraternità, proclamato dalla *Dichiarazione universale dei diritti*





dell'uomo, nella sua applicazione resta certamente influenzato dall'incidenza che queste “agenzie del sacro” hanno in una determinata società, ma è chiaro che in una realtà a tasso crescente di laicità tale influenza si va attenuando, e in ogni caso è destinata a diversificarsi sempre più con la moltiplicazione dei centri di offerta, dichiaratamente religiosi o cripto-religiosi o semplicemente ideologici. La fraternità di un cattolico convinto e quella di un convinto fratello musulmano non coincidono, e non coincidono l'uguaglianza che dovrebbe seguire alla conclusione della lotta di classe e quella rappresentata nella comunione dei santi, nel corpo mistico della fede cristiana.

Un'attività in ogni caso ci può tuttavia affratellare (può, perché tocca ineluttabilmente a ciascuno scegliere se esercitarla o non esercitarla, e come esercitarla): ragionare e operare *con scienza e coscienza*, movendo dalla constatazione dei fatti, che vanno esaminati e compresi per quel che sono, con fredda competenza e, assieme, con la consapevolezza dei limiti di ogni umana comprensione. Questo suggerisce anche il “cinico” Machiavelli, che tanto cinico forse non è quando ritiene che il comportamento umano richieda anzitutto l'attenzione alla situazione, con le sue difficoltà e i suoi conflitti, in particolare se si hanno responsabilità pubbliche e di governo. L'attenzione alle persone, con i loro bisogni e le loro esigenze, i loro diritti e i loro doveri, *per risultare efficace* non può sottovalutare lo scenario storico-fattuale. Come non può dimenticare, per altro verso, che il fine del governo non è il governo stesso, ma il buon governo, non l'interesse dei governanti e della loro cerchia, ma della realtà tutta cui sono





preposti. Un fine etico-razionale, dunque, che contemperi la promozione delle singole individualità nell'articolata realtà di cui sono parte.

In un mondo che si riconosca nella laicità sembra l'unica via percorribile assieme, fraternamente; anche se muovere su di essa, data la complessità e la fragilità della realtà umana, è facile a parole ma lo è assai meno nei fatti. Machiavelli, nel suo scettico realismo, è il primo a riconoscerlo. Gli uomini, si legge nei *Discorsi*, lodano chi opera per il bene comune, ma poi, «quasi tutti, ingannati da uno falso bene e da una falsa gloria, si lascino andare, o volontariamente o ignorantemente», e si adeguano al comportamento di chi merita più biasimo che lode (I, 10).

Machiavelli parla anzitutto di chi può ambire al potere, ma è l'uomo in genere che si lascia facilmente attirare «da uno falso bene» se non «da una falsa gloria», volontariamente o per ignoranza. E persino per una volontaria ignoranza, che fa da sponda alla servitù volontaria. L'uomo si abbandona facilmente alle illusioni consolanti e gratificanti, e inoltre, è stato notato, è naturalmente ipocrita. Quando ciò che comprende o intuisce non corrisponde ai suoi desideri, tende a prendere tempo, a procrastinare le decisioni, lasciando che la consapevolezza di quanto nel suo intimo ha compreso si veli, si oscuri, si adatti un po' alla volta alle sue inclinazioni; e allora può «lasciarsi andare» quasi «in buona coscienza».

Così, un po' alla volta, i cedimenti si consolidano in abitudini, che impediscono di reagire ad atteggiamenti e comportamenti che oscuramente si riconoscono negativi, quali l'arroganza presuntuosa nel potente e il





quietismo servile nel debole. In entrambi i casi sembra esserci una sola terapia efficace, quella ricordata anche da La Boétie: con costanza, tenacemente, mantenersi quanto meglio si sa «servi di nessuno» e «soggetti alla ragione», l'unico potere intrinsecamente amico della nostra umanità, nell'impegno a crescere e ad aiutare a crescere non nell'arbitrarietà emotiva ma nella libertà consapevole, il piacere per l'uomo più naturale e appagante. All'interno di questo comune dominio si può bene, se l'animo e le forze bastano, annunciare e vivere una fede che va oltre il principio di reciprocità, anche una fede di assoluta donazione, ma riconoscendo che è, appunto, una fede, e non può e non deve essere imposta a nessuno.







Ferruccio Andolfi Elogio dell'anima bella

Una difesa necessaria. Avrei potuto intitolare la mia relazione «difesa» invece che elogio dell'anima bella. Perché l'anima bella, nata originariamente come una figura utopica di desiderio, è diventata oggi oggetto di scherno da parte di politici presunti realisti e dei loro tanti troppi imitatori (*followers*). Sono tempi tristi per chi professa buoni sentimenti. Chi dedica le proprie energie ad aiutare gli altri diviene sospetto di «buonismo» o di «ipocrisia». Organismi insospettabili come la CEI o la Caritas non vengono risparmiati. Non parliamo di quei rivoluzionari di «Famiglia cristiana». Quanto al papa, un omaggio formale non gli viene negato, ma insomma sarebbe meglio che tacesse.

La denuncia di ipocrisia di chi si professa buono non è nuova. Dai sepolcri imbiancati del Vangelo fino alla Donna Prassede manzoniana o al buon Rodolfo dei *Misteri di Parigi*, salvatore di giovani fanciulle, su cui ironizza Marx nella *Sacra Famiglia*. Ma ora lo svelamento della supposta ipocrisia si accompagna a comportamenti disumani nei confronti dei deboli che suscitano repulsione in chi ancora ricorda l'insegnamento della cavalleria di proteggerli appunto, i deboli.

Gente lasciata pericolante in mare, senza alcuna percezione della gravità e delle dimensioni del fenomeno migratorio, aiuto selettivo di poveri messi contro altri poveri, umiliazione a scopi elettorali di chi deve solo





essere assicurato alla giustizia, linguaggio sprezzante verso chi cerca di prestare aiuto, persecuzione di organizzazioni di volontariato – a questo ci tocca di assistere, mentre una parte cospicua della popolazione tace o applaude.

Ma come dice un proverbio brasiliano *não ha mal que sempre dure nem bem que nunca se acabe*. Questo corso nasce dalla presa di coscienza del carattere disumano di molti comportamenti, che fanno pensare, per la loro diffusione, a un imbarbarimento dei costumi, ma anche dalla convinzione che si possa evitare che queste forze distruttive prevalgano. Commentando quel proverbio Salgado dice: «È come un'altalena. Dipende dalla spinta che diamo noi... Le cose cambiano perché al fondo ci sono sentimenti che sopravvivono alla paura del momento».

I detrattori dell'anima bella non hanno generalmente nessuna coscienza di star usando una espressione che ha una lunga e gloriosa storia. Ricostruirla credo possa servire a ritrovare significati che nella polemica contingente sono andati perduti, e forse anche a valutare, risalendo alle origini, le ragioni del biasimo che si è attirata.

Dobbiamo tornare, come spesso accade, agli albori del pensiero contemporaneo, al periodo del romanticismo. L'espressione «anima bella» viene registrata anche più remotamente, nel pensiero antico e rinascimentale, ma per quel che ci riguarda possiamo arrestarci al passato prossimo della civiltà europea. Gli autori che presentano interesse per la rappresentazione o la definizione di che cosa sia un «anima bella» sono Schiller, Goethe e Hegel.





La grazia di Schiller. Una delle prime occorrenze per noi significative del concetto di anima bella si registra nello scritto di Friedrich Schiller, *Grazia e dignità* (1793, trad. it. SE, Milano 2010). Per intenderne il senso però è necessario richiamarci brevemente all'insegnamento di un autore che Schiller considera suo maestro, ma da cui prende le distanze su punti fondamentali, Immanuel Kant. Pochi anni prima, nei suoi scritti etici (*Fondazione della metafisica dei costumi*, 1786; *Critica della ragion pratica*, 1788), questi aveva prospettato – ciò è abbastanza noto – un'idea di virtù legata al dovere, che deve imbrigliare l'anarchia dell'istinto e della sensibilità in generale. Per quanto ci siano critici che tentano di scagionare Kant dall'accusa di rigorismo, è certo che il suo lascito intellettuale è legato a una concezione dualistica della natura umana, che per realizzarsi deve assicurare il dominio delle facoltà superiori sulla base istintiva, che anche quando esprime aspirazioni legittime e universali, riassumibili nel desiderio di felicità, non è capace di fondare la moralità.

Schiller non nega che esista un aspetto della vita morale per cui lo spirito è chiamato a *dominare* l'istinto. La volontà morale ha appunto questo compito, di porre l'esigenza della natura ai dettami della ragione. Mettendo in atto questa resistenza la volontà compie qualcosa di «moralmente grande» e consegue «dignità». Questo lato della moralità, che Kant aveva così bene illustrato, non costituisce per Schiller però la sua perfezione, che può darsi solo a condizione che l'uomo si esprima in essa in modo armonico e «moralmente bello», senza coazione, accordando le sue inclinazioni naturali alle esigenze del dovere. In tal caso la qualità





che gli appartiene non è (solo) la dignità, ma la «grazia» (*Armut*), che si può definire una bellezza non data dalla natura ma in cui si riflettono i sentimenti morali del soggetto. Se la bellezza fisica rende onore all'autore della natura, la grazia è un merito personale che rende onore a colui che la possiede (*ivi*, p. 16). Per non essere affettata essa tuttavia deve apparire involontaria e il soggetto non deve dare l'impressione di essere consapevole della propria grazia (p. 31). Essa si manifesta, esemplifica Schiller, nel discorso e nel canto, nel gioco volontario degli occhi e della bocca, nel movimento delle mani e delle braccia, nel portamento, in breve in tutte le manifestazioni della persona che sono in suo potere. È appunto dalla «persona», dal suo carattere e dalla sua individualità, che scaturisce ogni grazia (pp. 35-37). Se i semplici esseri organici meritano rispetto in quanto creature, l'uomo può divenire rispettabile solo come creatore, quando splenda di luce propria. La capacità morale trova un equivalente estetico nel fenomeno della grazia (p. 40).

A essa ripugna la costrizione. Tre sono le possibili relazioni tra la parte sensibile e quella razionale dell'uomo. Egli può «soffocare le pretese della sua natura sensibile» assecondando le esigenze della parte razionale; oppure al contrario «subordinare la parte razionale del suo essere a quella sensibile» abbandonandosi ai propri istinti; o infine essere «uno con se stesso», accordando gli istinti con la parte razionale. Nel primo caso fa violenza a se stesso tramite una «rigorosa disciplina», poco propizia alla bellezza e alla grazia. Ma anche la condizione contraria di una sfrenata sensualità ripugna al senso estetico non meno che a quello morale.





Il dispotismo della monarchia della prima condizione cede a una non meno temibile «oclocrazia», ovvero al governo di una moltitudine informe e quindi sgraziata. Ma come la libertà sta in mezzo tra la pressione delle leggi e l'anarchia, così la bellezza sta in mezzo tra la dignità, che si accompagna al dominio dello spirito, e la voluttà, dove a dominare è l'istinto (pp. 43-45).

Schiller contesta l'idea kantiana che dovunque sia presente, come fondamento, qualche forma di appagamento della sensibilità, la moralità sia compromessa. Anzi gli sembra che la «perfezione morale» dell'uomo risulti proprio dalla partecipazione della sua inclinazione all'agire morale. E si allontana da Kant anche in un altro punto: la moralità non concerne le singole azioni ma l'interezza della persona («L'uomo non è destinato a compiere singole azioni morali, ma piuttosto a impersonare un essere morale»). La virtù è dunque unica e «non è altro che un'inclinazione al dovere» (p. 47).

È al termine di questo percorso che Schiller introduce l'idea di «anima bella»:

Non mi ispira alcun buon preconetto colui che può fidarsi così poco della voce dell'istinto da essere costretto ogni volta ad esaminarla dinanzi al principio della morale; molto più è degno di alta stima chi si affida a tale istinto con una certa sicurezza senza correre il rischio di essere da esso traviato. Poiché questo dimostra che i due principi in lui si sono fusi in quella armonia che è suggello di una umanità piena, e questo è ciò che si intende per *anima bella*.

Vediamo l'ulteriore caratterizzazione che ne viene data nel testo. Un'anima è bella quando il sentimento





morale la possiede talmente ch'essa non ha più timore di lasciare la guida della volontà all'affetto. Essa corrisponde all'idea di unitarietà della virtù svolta nelle pagine precedenti: «in un'anima bella non sono propriamente morali le singole azioni ma l'intero carattere». E non le si possono propriamente imputare meriti, se non quello di esistere, perché l'appagamento dell'istinto, come aveva già osservato Kant, non può considerarsi meritevole. I più penosi doveri sono compiuti in base allo slancio di un istinto naturale. Ciò incide anche sulla coscienza che l'agente morale ha dell'azione: mentre il meticoloso osservatore delle regole s'interroga di continuo circa l'osservanza della legge, «l'anima bella non si rende mai conto della bellezza del suo agire». Il disegno della sua vita non è tracciato da dure linee di contorno ma somiglia alle forme armoniche di un quadro di Tiziano, tanto più vive e vere quanto più quelle linee di contorno sono scomparse.

L'ultima osservazione riguarda la ripartizione della grazia dell'anima bella tra i sessi. La donna sembra più predisposta a impersonare a grazia e una virtù morale scaturiente dalla immediatezza della sensibilità. Forse al carattere femminile è preclusa «l'idea suprema della purezza morale», e le sue azioni saranno di regola determinate dall'affetto, e se saprà resistere a inclinazioni dell'affetto lo farà comunque in nome di un'altra forza pulsionale (p. 53). Ma le resta comunque il privilegio della «grazia», più difficilmente accessibile alla virtù maschile. Si tratta di un tema che sarà ripreso, più o meno negli stessi termini, a più di un secolo di distanza, da Georg Simmel in uno scritto dedicato appunto alle differenze di costumi nei sessi (*Il relativo*





e l'assoluto nel problema dei sessi, 1911, trad. it. in G. Simmel, *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma 2001, pp. 110-111). Egli conviene nella definizione dell'anima bella che anche per lui indica la possibilità che la vita etica non si esaurisca nel contrasto tra un imperativo e un impulso naturale e possa scaturire invece da un istinto senza conflitti, che vuole a priori ciò che deve. A questa condizione – egli aggiunge – si può pervenire attraverso due strade, una maschile sovradualistica e una femminile predualistica. Il privilegio della donna, da questo punto di vista, è di non aver bisogno di superare nessun dualismo: «la sua unità può accogliere in sé l'idea non soltanto come premio della lotta e del superamento dei contrasti, ma come la vita della volontà stessa, che fin dall'inizio non conosce divisioni». All'uomo tocca un cammino più difficile attraverso una «graduale purificazione» di una natura originariamente in tensione con gli impulsi etici: ogni autosuperamento rende più facile il successivo, la lotta continua contro l'immoralità conduce al suo indebolimento, di modo che, alla fine gli impulsi immediati si elevano all'eticità.

Il privilegio della donna può però comportare anche uno svantaggio morale. Simmel riprende anche in questo l'osservazione di Schiller secondo cui «il carattere femminile raramente saprà elevarsi all'idea suprema della purezza morale e raramente andrà oltre il compimento di azioni determinate dall'affetto» (*Grazia e dignità*, cit. p. 53). E la svolge caratterizzando l'etica femminile come un'etica poco sensibile alla virtù, razionalmente mediata, della giustizia: per le donne l'etica è così «qualcosa di soggettivamente più sicuro ma oggettivamente più precario» (G. Simmel, *op. cit.*, p. 112 s.).





Le confessioni di un'anima bella. Nel 1796, tre anni dopo la comparsa di *Grazia e dignità*, Goethe pubblica *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, un romanzo di formazione. Vent'anni prima lo stesso personaggio era stato creato per esprimere, ne *La missione teatrale di Wilhelm Meister* (1777) la capacità della poesia di superare le angosce suicide del Werther, un'opera concepita, nel 1774, nello spirito dello *Sturm und Drang*. Goethe si libera dalla passione e dal dolore esprimendosi nel *Werther*; la tappa successiva del suo spirito è la constatazione: che la divina poesia è l'unico mezzo capace di salvare dal dolore e dalla disperazione il genere umano. «In un anno – ha osservato un critico – Goethe assurge dalla negazione e passività del Werther ad un'affermazione ideale della vita». Nella *Missione teatrale* il teatro, elevando l'anima di Wilhelm, lo riscatta dalla vita bassa e materiale dell'ufficio e dei commerci (Alberto Spainì, *La modernità di Goethe. Saggio storico sul Meister goethiano*, in «La Voce», 1914).

Negli *Anni di apprendistato* invece un Goethe più maturo si pone, diversamente dai veri romantici, il problema del conflitto di realtà e sogno, comportandosi come un poeta-uomo che non ignora il valore della vita pratica e si chiede come mai c'è gente capace di vivere in seno alla realtà e di appagarsi di essa. La materialità esterna non è più un nemico da sconfiggere. Alla fine del suo garzonato Wilhelm trova scritto: pensa a vivere! Dopo mille peripezie egli approda a riconoscere che il suo compito è la perfetta conoscenza della propria natura e del proprio carattere. Il più grande bisogno dell'uomo è «mantenere il proprio in-





dividuo». La profonda verità dell'universo è appunto la vita dell'individuo. L'ideale di sogno e poesia della missione teatrale appare ora come «l'illusione di un ragazzo inesperto». Ma se negli anni d'apprendistato l'unica legge morale possibile è conoscere se stessi e non uscire dai limiti della propria personalità, la società viene ricostituita, nota ancora Spaini, nei *Wanderjahre* – il romanzo che Goethe compone a continuazione dall'altro e pubblica nel 1821 – ma sempre come una confraternita composta da individui indipendenti.

Sarebbe un errore, sostiene il critico, sovrapporre questa visione all'ideale estetico che Schiller veniva esprimendo negli stessi anni nelle sue *Lettere sull'educazione estetica*: Goethe «ne ha fin troppo dell'arte» e «tende verso il mondo». In gioco c'è «l'arte di vivere» e non il talento estetico come tale. *Le Confessioni di un'anima bella*, che occupano il sesto libro del Meister, fanno parte di questo percorso (*ivi*, pp. 10-12).

Se ci limitiamo alla formulazione che Goethe usa, nelle ultime righe del libro, per definire l'anima bella, sembrerebbe che egli si sia limitato a riprendere quella del suo sodale Schiller, con cui era in continua corrispondenza. «A malapena mi ricordo di un solo comandamento – scrive –, nulla mi appare sotto forma di legge; è un istinto quello che mi guida e mi conduce sempre sulla via giusta; seguo liberamente i miei sentimenti e ignoro tanto la costrizione quanto il pentimento» (*Confessioni di un'anima bella*, in *Wilhelm Meister. Gli anni di apprendistato*, trad. it. Adelphi, Milano 1976, p. 376). Tuttavia in Goethe, che non vuole essere un filosofo, conta maggiormente il racconto della vicenda dell'anima bella, una figura femminile





ispirata alla gentildonna pietista francofortese Susanna von Klettenberg, un'amica di sua madre che lo scrittore aveva frequentato da giovane. Essa rappresenta un modello di spiritualità cristiana che contrasta con lo spirito laico di Wilhelm e dello stesso Goethe. Tuttavia l'estremo rispetto con cui è tratteggiata questa figura induce a pensare che per Goethe questo elemento religioso rivestisse importanza nel percorso formativo del suo personaggio, pur non costituendo la sua ultima determinazione. La confidenza della pia donna (chiamata anche «canonichessa» per un titolo ecclesiastico che le viene conferito) con il suo «amico invisibile» la sottrae per un verso al mondo e alle sue attrattive, ma non viene interpretata, come pure nella devozione pietistica poteva accadere, nel senso di una dissoluzione mistica del soggetto, ma anzi come la base della costituzione di un io forte, capace di orientarsi con sicurezza nel mondo. Così la descrive il critico già ricordato: «L'armonia non manca dalla sua vita. L'anima bella non conosce quasi il dubbio... ed è sì fatta che non può peccare: in qualunque momento vede esattamente ciò che la vita le offre e ciò che ella può accettare senza cadere in disarmonia con se stessa». Diversamente da Wilhelm, che deve essere ammonito a tornare in se stesso, essa «ha chiara visione di quali sono le sue necessità, e sa senz'altro soddisfarle». La sua natura le richiede di tenersi lontana dalla vita e per questo verso essa appare una «rinunciante», ma qui la rinuncia non sta a significare altro che la fedeltà ai limiti della propria individualità. La rinuncia non è l'atto passivo di rinchiudersi in sé, comporta una più piena espansione del proprio Io: dopo aver troncato il legame con lo sposo la *schöne*





Seele dichiara: «Mi parve allora che, dopo un marzo e un aprile tempestoso, avessi in dono il più bel mese di maggio. Insieme a una buona salute godevo di un indescrivibile pace dell'animo; per quanto mi guardassi intorno, con la mia perdita avevo fatto un guadagno» (p. 343).

Se *Gli anni d'apprendistato* si occupano della costituzione spirituale, morale o religiosa, dell'individuo in sé, negli *Anni di vagabondaggio* quest'individuo si apre alla vita sociale e alle sue responsabilità sullo sfondo del grande evento sociale dell'epoca, la rivoluzione francese. Ma tra le due opere c'è uno stretto legame, nel senso che la soluzione del problema etico-sociale suppone che prima sia stato risolto il problema religioso-individuale – dove per religione s'intende in un senso molto lato, che richiama i *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, il rapporto dell'individuo con l'universo.

L'anima bella attraversa il cammino di Meister, nella forma di un racconto riferito a una figura largamente fittizia anche se ispirata alla realtà, ma questi non è lui stesso un'anima bella, come d'altronde non lo è Goethe. Come ha notato un critico spagnolo che ha pubblicato un'edizione separata del libro VI del *Meister*, preceduta da una lunga introduzione, Salvador Mas, «Goethe persegue, volta a volta, due propositi difficilmente conciliabili: il ritratto, fatto con simpatia, di una persona con una determinata sensibilità religiosa, si unisce alla profonda antipatia che egli sente per questa stessa sensibilità religiosa» (*Confesiones de un alma bella*, A. Machado Libros, Madrid 2005, p. 67). Ciò giustifica il ventaglio di interpretazioni contrastanti che questa figura ha potuto ricevere, a seconda che





si sottolinei la ristrettezza del suo orizzonte religioso, che la distoglie dalla vita sociale e la porta a reprimere la propria sessualità, o invece l'autenticità di tale esperienza e il fatto che essa comunque sostenga la formazione di un'identità coerente e ben strutturata. In ogni caso Goethe mette la sua creazione al riparo dall'accusa, che avrebbe potuto essere rivolta alla sensibilità religiosa pietista, di poter sfociare in un annichimento del soggetto. Benché strettamente ancorata alla propria fede l'anima bella trae da essa, come abbiamo detto, un forte sentimento di sé – una combinazione questa che ritroviamo nell'individualismo religioso di Schleiermacher, che viene formulato in questi medesimi anni (1799). E questo elemento doveva certamente attrarlo ed essere alla base della simpatia che prova per il suo personaggio.

Non è questo il luogo per passare in rassegna le infinite interpretazioni che sono state date della figura dell'anima bella: già dai contemporanei di Goethe (oltre a Schiller, von Humboldt e Schlegel), preoccupati dell'eccessivo assorbimento della canonicità in se stessa, fatto risalire al lato negativo del cristianesimo, poco più tardi da Hegel, a cui si riallaccia nel '900 un hegelomarxista come Lukàcs, e più di recente da critici di orientamento psicoanalitico o femminista. Limitiamoci invece a un confronto tra l'immagine dell'anima bella di Schiller, che abbiamo già esaminato, e il mito costruito da Goethe.

Schiller vorrebbe trascinare Goethe fuori del suo terreno di narratore per indurlo ad esprimere più nettamente una definizione filosofica della sua creatura. Ma ciò a cui si trova di fatto messo dinanzi è qualcosa che





non corrisponde ai suoi canoni estetici. Ai suoi occhi il personaggio di Goethe non ha una natura estetica, non è un'anima bella, nel senso da lui stabilito, tanto è vero che si riferisce ad esso come alla «canonichessa», sottolineando nel personaggio l'aspetto più istituzionale e meno bello della sensibilità religiosa, respinto da lui e dallo stesso Goethe. Questo contrasta, egli scrive a Goethe (17 agosto 1795) dopo aver ricevuto il manoscritto del VI libro, le virtualità più elevate dello stesso cristianesimo, che si differenzia dalle altre religioni monoteiste per «il superamento della legge e dell'imperativo kantiano», a cui desidera sostituire la «libera inclinazione» e, almeno da questo punto di vista formale, rappresenta una «bella eticità» (*schöne Sittlichkeit*), l'unica «religione estetica» (in appendice alla traduzione italiana citata del *Meister*, p. 570).

Nella risposta, immediata, che Goethe dà alla lettera, il 18 agosto, egli assicura all'amico che nell'ottavo libro egli avrebbe fatto apparire, trattando di una generazione successiva a quella della canonichessa, «il cristianesimo nel suo senso più puro», in piena concordia con quel che Schiller aveva scritto al riguardo (*ivi*). In effetti, quando Schiller conosce il libro VIII si congratula della perfetta armonia tra i due libri, e loda il modo in cui sono tratteggiate le sfumature dei caratteri della canonichessa, e poi di Natalie, nipote della canonichessa, e di Therese, perfetta nel suo essere totalmente «terrestre».

L'idea di anima bella si complica se non viene addirittura riformulata e distribuita in una serie di figure femminili dai tratti assai diversi, secondo la massima goethiana assai nota, formulata proprio in questo libro: «Solo tutti gli uomini formano l'umanità» (p. 494).





Come osserva Schiller, in una nuova lettera del 3 luglio 1796, a proposito del carattere di quei personaggi: «Le due figure sono sante, la seconda e la terza [Natalie e Therese] veri esseri umani; quindi, poiché Natalie è nello stesso tempo divina e umana, essa appare come un angelo, mentre la canonichessa è soltanto una santa, e Therese una perfetta natura terrestre» (p. 577).

Non è un caso che Wilhelm, promesso sposo di Therese, rinunci infine a costei per unirsi a Natalie. Questa tesse l'elogio della zia ma senza nascondere i limiti di un'esistenza così staccata dal mondo: «Una salute molto malferma, forse un eccessivo indagare su se stessa, unito a forti scrupoli morali e religiosi, non permisero che ella fosse per il mondo ciò che avrebbe potuto in altre circostanze». L'indipendenza della sua natura, e anche gli sforzi richiesti da una simile austera formazione spirituale – forse da ogni alta formazione – vengono apprezzati, e il giudizio equanime di Wilhelm sulla protagonista delle confessioni viene lodato in contrasto coi tanti più severi giudizi che questa immagine dell'anima bella avrebbe incontrato (p. 466) tra gli stessi contemporanei di Goethe.

In che cosa si distingue Natalie – concentriamoci su di lei, lasciando da parte Therese, rappresentante di virtù domestiche che Goethe apprezza ma non privilegia – rispetto all'anima bella delle confessioni? Direi da una proiezione generosa e fattiva verso il prossimo. «Sin dall'infanzia – dice descrivendo la propria natura – non ricordo di aver avuto un'impressione più profonda di quella che provavo nel vedere dappertutto le necessità della gente: sentivo il desiderio irresistibile di soddisfarle». Insensibile al fascino della natura e dell'arte, la più piacevole delle sue sensazioni sta, non appena gli si





presenta nel mondo una mancanza o un bisogno, nel trovare subito nella sua mente una compensazione, un rimedio, un aiuto (pp. 473-4). Paradossalmente è Therese che, mentre si professa ancora sposa promessa di Wilhelm, segnala a Wilhelm le eccelse virtù di Natalie e la affinità tra i due, accomunati da un'incessante ricerca del meglio e dal desiderio di indurre gli uomini a migliorarsi. E gli ricorda una massima di Natalie in cui può considerarsi riassunta la sua intera indole: «Se prendiamo gli uomini per quello che sono e basta, noi li rendiamo peggiori; se li trattiamo come se fossero quali dovrebbero essere, noi li conduciamo là dove devono venire condotti» (p. 478). Le sue virtù di assennatezza, di ordine e di costanza sono ben poca cosa al confronto e Therese dichiara di cedere volentieri il primo posto all'«anima bella e nobile» della sua amica (*ivi*). Natalie confida a Wilhelm con grande solennità che «tutto ciò che i libri e il mondo chiamano e definiscono amore» le è sempre parso «soltanto una favola». Ma quando egli le chiede «lei non ha mai amato?», risponde «Mai e sempre» (p. 484), intendendo, come commenta Schiller, di essere «libera dall'amore e tuttavia piena d'amore» (lettera del 3 luglio, p. 578). «È molto bello – aggiunge l'autore di *Grazia e dignità* – che essa non conosca per nulla l'amore come affetto, come qualcosa di esclusivo e di individuale, perché l'amore è la sua natura, il suo carattere permanente». Ciò le conferisce una speciale bellezza, di cui, per Schiller, è priva la canonicità. Quest'ultima non può privarla del predicato di anima bella, perché «soltanto Natalie è una pura natura estetica» (p. 577). Possiamo ben credere che Goethe abbia in mente questo personaggio armonico quando





nota che «sono ben pochi coloro cui è dato avere insieme intelligenza e capacità di agire», e subito dopo sentenza: «L'intelligenza allarga la visuale, ma paralizza; l'azione dà vita, ma limita» (p. 494). E si direbbe che voglia dare soddisfazione alle esigenze poste dall'amico mettendo in bocca a Lotario, fratello di Natalie, nelle pagine conclusive del romanzo, le seguenti parole: «Sì, ella merita più di ogni altra questo appellativo onorifico [anima bella]; più ancora, direi, della nostra nobile zia, la quale, allorché il nostro medico intitolò così quel manoscritto [quello che Goethe finge di riportare nelle Confessioni di un'anima bella], era la più bella natura che conoscessimo nella nostra cerchia» (p. 544).

Hegel e il discredito dell'anima bella. Una decina di anni più tardi, nella Fenomenologia dello spirito (1907) Hegel stabilisce un'interpretazione esemplare dell'anima bella che sarebbe divenuta senso comune e avrebbe impedito da allora di riferirsi ad essa in modo positivo. Forse l'analisi di questa interpretazione ci aiuterà a capire le ragioni del discredito di questa in origine nobile figura.

Nella sezione dell'opera che tratta della «moralità», il tema dell'anima bella, che certamente Hegel attinge dalla tradizione sopra ricostruita, viene così introdotto:

Nella maestà della sua altezza oltre la legge determinata e oltre ogni contenuto del dovere, la coscienza (*Gewissen*) pone il suo contenuto scelto *ad libitum* nel suo sapere e nel suo volere; essa è la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina (I, La nuova Italia, Firenze 1963, p. 181).

Ci troviamo nel territorio, così ben illustrato da





Schiller, di una coscienza che sa immediatamente, in modo geniale, ciò che deve, elevandosi sopra la legge e ogni suo contenuto. Ad essere riconosciuto come essenziale è il Sé di ciascuno, mentre l'unione o la comunità degli spiriti così concepiti non è altro che «la reciproca assicurazione della loro coscienziosità, delle loro buone intenzioni» e «il rallegrarsi di questa reciproca purezza» (*ivi*). Dilegua ogni esteriorità, e la coscienza ritorna all'intuizione dell'Io=Io, dove quest'io è «ogni essenzialità e ogni esserci». Il richiamo a Fichte è evidente. «Portata a tanta purezza – aggiunge Hegel – la coscienza è la sua figura più povera», ovvero un vuoto sapere di sé. Ad essa manca ogni riferimento ad oggetti reali: «l'oggettivo non arriva ad essere un negativo del Sé effettuale, così come il Sé non arriva all'effettualità. Gli manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere». O più chiaramente: «La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno, e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto della realtà» (p. 183 s.). Questa rinuncia a dare «sostanzialità» al proprio sé e a «trasformare il proprio pensiero in essere», ad affidarsi alla «differenza assoluta» [delle cose rispetto alla coscienza] appare ad Hegel una forma di «ostinata impotenza». «In questa lucida purezza, conclude, una infelice *anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e dilegua come un'informe caligine che si dissolve nell'aria» (184, trad. it. leggermente modificata).

Per cogliere appieno il senso di queste osservazioni bisognerebbe inquadrarle all'interno dell'etica hegeliana, un'impresa tutt'altro che semplice. Ma a grandi





linee posso tentare di dirvi quali sono le idee guida di tale etica. Essa è mossa dall'idea generale che la modernità sia caratterizzata da una soggettività che ha abbandonato ogni riferimento a un mondo concreto di costumi morali (*ethos*) del genere di quello che era stato dominante nella polis antica, e che prelude però a una ricostruzione di tale eticità, che sola è capace di riscattare la coscienza individuale dalla inconsistenza.

La moralità della coscienza individuale, rappresentata da Kant, viene considerata rappresentativa di questa fase intermedia. L'anima bella, come sappiamo, non incarna l'imperativo del dovere, ma rappresenta pur sempre per Hegel un'altra modalità di questo trionfo moderno della soggettività e dell'individualismo. Assunta nella sua figura più austera e introversa, essa può forse essere riportata al dominio di quella legge individuale del cuore, propria dello spirito romantico, di cui Hegel discute altrove nella *Fenomenologia*, sostenendo che al contrario l'individualità trova la sua verità solo attraverso il suo «sacrificio», che a ben vedere non è tale, perché è proprio all'interno delle istituzioni etiche che si costituisce una «vera» individualità. (*La legge del cuore e il delirio della presunzione*, in *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 306-316).

Questa valutazione può però essere contestata attribuendo alla individualità, nella sua autonomia, una propria consistenza, che non necessita di subordinazione ad universali. La filosofia posthegeliana ha percorso proprio questa strada. Da questo punto di vista, l'anima bella, con la sua propria legge immediatamente iscritta nel proprio cuore, può diventare principio di un sistema totalmente diverso di valutazioni etiche (F.





Andolfi, *Le figure dell'individualismo nella Fenomenologia dello spirito*, in «Segni e comprensione», n. 14 (V), settembre-dicembre 1991, pp. 29-43).

Quali sono i principali limiti attribuiti da Hegel alla figura dell'anima bella? Innanzitutto le si rimprovera di appartenere a un mondo *ex lege* o anarchico di soggettività in conflitto tra loro e senza alcuna relazione a un mondo costituito di regole morali. In secondo luogo la sua impotenza, il fatto cioè di essere destinata a scontrarsi, senza alcuna possibilità di successo, con il corso del mondo. Questa inclinazione alla sconfitta è iscritta già nella sua modalità contemplativa e autocontemplativa, che la trattiene dall'azione.

Questi temi verranno svolti in seguito da Marx e dai suoi seguaci, che peraltro non si riferiranno così esplicitamente, se si eccettua Lukács, all'anima bella, bensì a prospettive utopiche sulla realtà e sul suo possibile cambiamento. Ad esse, di nuovo, verrà contrapposto l'atteggiamento realistico, che fa dipendere lo stesso ideale comunista dalla continuità di un movimento storico reale. L'idea poi che un rapporto adeguato con la realtà non possa essere di tipo contemplativo ma pratico verrà ulteriormente radicalizzato («I filosofi hanno interpretato il mondo, si tratta di cambiarlo»). La dialettica servo-padrone, tratteggiata da Hegel, che attribuisce un privilegio al servo in quanto si confronta con il lato duro della realtà, darà luogo a un privilegiamento dell'*homo faber*, e del lavoro come luogo di formazione di una coscienza di classe, che assegna alla classe dei lavoratori un compito storico.





Conclusioni. Cerchiamo ora di valutare la pertinenza delle obiezioni che sono state mosse, a partire da Hegel, all'anima bella. Questa figura, come risulta dall'analisi comparata dei testi di Schiller e di Goethe, non è univoca: per un verso allude a una concentrazione in se stessi, a una interiorità quasi religiosa che sta alla base di un forte sentimento di sé, ma in una ulteriore più ricca determinazione, che corrisponde alla definizione schilleriana come al personaggio goethiano di Natalie, appare capace di operare con spirito fattivo, almeno nell'ambito dei rapporti intersoggettivi. L'impotenza segnalata da Hegel e, se si vuole, da Marx, è quindi tale solo rispetto a un certo modello di attività, quello relativo alla produttività del lavoro e alla sfera pubblica – l'azione di Hannah Arendt. Sappiamo però, più di quanto forse Hegel e Marx non potessero sapere, quali siano le aporie della filosofia dell'homo faber e quali effetti essa minacci di provocare sia sul piano di uno squilibrio disarmonico degli individui che della vita sociale. Se per un verso l'integrazione nella soggettività della dimensione del lavoro ha potuto costituire, in una certa fase, un suo arricchimento, l'occupazione di questa medesima soggettività da parte di quella finalità diretta allo scopo, che sembra richiesta dall'efficienza nel lavoro come dall'efficacia dell'agire politico, ha finito per atrofizzare ogni capacità estetica. È sotto gli occhi di tutti quanto raro sia diventato il buon gusto, anche nella scelta da parte del popolo dei suoi leader politici. Ogni talk show è una prova irrefutabile di quanto sto dicendo, e c'è da chiedersi se la preservazione della bellezza dell'anima non richieda in questo campo una certa igiene mentale.





Quanto all'individualismo lamentato da Hegel nelle varie figure della soggettività moderna, anche qui ci troviamo di fronte a un processo che non può essere scongiurato proiettando nel futuro i valori di solidarietà sociale propri, se mai lo sono stati, delle società antiche. L'individualità non è necessariamente anarchica e conflittuale. Innanzitutto essa possiede una propria legalità, cioè si costruisce secondo una propria legge, e non deve cercarla al di fuori, in una istituzione. Quando lo fa perde se stessa, come le pretese degli Stati etici hanno più volte dimostrato.

Nella polemica politica contingente e persino nel senso comune dominante l'idea originaria di «anima bella», con i valori positivi che comportava dal punto di vista etico e formativo, si è completamente perduta. Ne è restata la caricatura che ritroviamo negli attacchi saccenti contro il buonismo di chi tenta semplicemente di tener fede a un'idea elevata di ciò che gli uomini dovrebbero essere, proprio nella coscienza tutt'altro che ingenua che in essi siano pericolosamente attivi istinti aggressivi e belluini. In questa situazione, che non autorizza nessun ottimismo preconcepito, credo che valga ancora la massima di Natalie:

Se prendiamo gli uomini per quello che sono e basta, noi li rendiamo peggiori; se li trattiamo come se fossero quali dovrebbero essere, noi li conduciamo là dove devono venire condotti.







Mara Meletti
Disumanità e banalità del male
in Hannah Arendt

Hannah Arendt è tra gli autori contemporanei che più sono in grado di guidarci nella riflessione sui processi di disumanizzazione; per questo è stata scelta per comparire in questo ciclo. Perché è particolarmente interessante? Per più motivi che cercherò di esplicitare. Innanzitutto perché li ha vissuti sulla sua pelle, ne ha avuto un'esperienza diretta. Questa è la risposta più ovvia, ma io vorrei cercare di scavare un poco oltre. Se le sue osservazioni fanno riflettere non è solo perché derivano da un'esperienza vissuta, ma soprattutto perché sono il frutto di un'esperienza pensata e ripensata più e più volte, e da prospettive diverse. Una risposta più complessa può essere questa: Arendt è particolarmente interessante perché affronta il tema della disumanizzazione non solo da una prospettiva politica, ma anche da una prospettiva morale. La perdita di umanità viene considerata nella prima parte della sua vita prioritariamente in relazione alle sue ricerche sul totalitarismo; siamo nel campo della teoria politica. L'opera che la rese famosa fu proprio *Le origini del totalitarismo* del 1951, dove sono indagate le tecniche messe in opera dal totalitarismo nazista e sovietico. Il campo di concentramento diventa il simbolo di queste forme di disumanizzazione. In questi luoghi l'uomo viene ridotto ai meri bisogni fisiologici, spogliato non solo dei suoi diritti giuridici, delle sue proprietà, della





sua casa, ma di molto altro, ad esempio della possibilità di relazionarsi con i suoi cari, di parlare e comunicare con gli altri, di avere uno spazio pubblico nel quale confrontarsi con opinioni diverse dalle sue. Le tecniche del totalitarismo non solo mirano a una spoliazione di diritti giuridici, ma – cosa altrettanto grave – mirano a ottenere una peculiare perdita di relazione, di azione, di discorso; in una sola parola mirano a una spoliazione di umanità, di quanto più caratterizza l'umano, ridotto a un fascio di bisogni e alla sola ricerca della sopravvivenza.

Per quanto rilevante, non è della disumanizzazione politica che io intendo parlarvi questa sera, ma dell'altra prospettiva, quella della disumanizzazione morale. Questo interesse morale matura nella seconda parte della vita di Arendt, a partire da un evento preciso, ossia il processo di Gerusalemme ad Eichmann nel 1961.

La banalità del male

Veniamo così alla fortunata espressione «banalità del male», che diventa il titolo dell'opera pubblicata nel 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2015). Questa espressione ha avuto una diffusione che va ben oltre il linguaggio filosofico ed è entrata nel vocabolario comune, la troviamo citata ogniqualvolta si resta stupiti davanti a malvagità commesse da persone insospettabili, apparentemente civili e rispettose. Che cosa voleva dire la scrittrice con questa espressione? Eichmann non le appare affatto come un mostro, come tendevano a considerarlo in molti fuori e dentro il processo. Arendt si rifiuta di utilizzare le





stesse tecniche di disumanizzazione di cui aveva avuto esperienza: non nega a Eichmann la qualifica di uomo, non è un mostro, non è un non-uomo, è un uomo banale, simile a tanti altri, un grigio burocrate, che però ha compiuto azioni pubbliche di un'inaudita atrocità e per di più senza avere nessun rimorso o senso di colpa; anzi – questo è un tratto essenziale e inquietante – convinto di aver fatto diligentemente il proprio dovere. Possiamo riallacciarsi a quanto affermato dal prof. Luigi Alferi nel primo incontro, quando ha parlato della disumanizzazione come categoria antropologica: Arendt non vuole usare il disumano come categoria antropologica escludente (quello è un mostro, è un pazzo); esclusione che in fondo un poco ci rassicura, perché se costui è un mostro, noi siamo diversi, siamo uomini nel senso vero del termine. Non gioca la chiave della disumanità antropologicamente intesa, ma fa del caso Eichmann materia di riflessione morale a largo raggio, dapprima sul caso singolo, poi estende la sua attenzione al collasso morale dell'intera collettività, di un'intera cultura. Nella patria di Kant, di Hegel, di Goethe, nessuno aveva alzato un dito, nessuno aveva saputo elevare un argine alla barbarie dilagante. Nel giro di pochissimo tempo i criteri del bene e del male erano stati stravolti: l'omicidio, la persecuzione, la delazione non sono più vizi, diventano doveri del buon cittadino, eseguiti persino con zelo, con la convinzione di essere dalla parte del giusto. Ben pochi seppero mantenere la propria autonomia di giudizio, ben pochi continuarono a considerare l'omicidio un male e continuarono a considerare malvagie le pratiche correnti. Poi alla fine della guerra avviene il contrario, tutti hanno fretta di dimenticare e si torna





alle regole di prima, senza troppo interrogarsi.

Arendt invece solleva inquietanti interrogativi: le strutture morali di una comunità sono solamente abitudini sociali contingenti che possono essere cambiate con facilità, un po' come si fa con le regole del galateo a tavola? (metto la forchetta a destra o a sinistra?; il tovagliolo come va piegato?). Le regole morali sono solo regole sociali dettate dal gruppo di appartenenza? E la cosiddetta *coscienza morale* individuale di cui tanto filosofia, religione, giurisprudenza ci hanno parlato in cosa consiste poi alla fine, se si è disciolta come neve al sole sotto l'urto della pressione sociale? L'idea di un soggetto moralmente autonomo, capace di giudizio morale è solo una chimera? Quali conseguenze si hanno a livello pubblico quando la capacità di valutare moralmente viene meno? Possiamo vedere che la teoria del male banale va ben oltre la descrizione del grigio burocrate Eichmann, ma innesca una serie di interrogativi molto significativi sul rapporto tra morale e vita pubblica, tra individuo e società, tra sfera privata e sfera pubblica. Il male banale è *banale* proprio perché non riguarda il mostro Eichmann, ma ci riguarda tutti e ci interpella sulla nostra capacità di giudicare ciò che è bene e ciò che è male.

Per troppo tempo filosofia, religione e giurisprudenza hanno considerato la coscienza morale come intuitiva e autoevidente, dando per scontato che sia naturale in ogni uomo l'attitudine a distinguere il bene dal male, qualunque ne sia l'origine. Questo appare ora un ingenuo presupposto, dopo le esperienze tragiche della guerra è diventato «un lusso che non ci possiamo più permettere»; questa capacità di giudizio morale





supposta naturale, autoevidente, autonoma ora fa problema. A distanza di anni dal processo di Gerusalemme, Arendt ritorna a riflettere su quei fatti, a lei appare chiaro che è proprio «la questione morale» innescata dal totalitarismo, quella che più è stata trascurata, a distanza di anni appare proprio come la questione «caduta nel dimenticatoio», sommersa dalle prevalenti analisi di stampo politico, sociale e giuridico (*Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006 e 2015; pubblicato anche in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004 e 2010). Arendt si dedicherà a questi interrogativi negli ultimi dieci anni della sua vita con complesse indagini teoriche e storiche che qui non possiamo ripercorrere, che consegnerà alla sua ultima opera *La vita della mente* (il Mulino, Bologna 2009). Qual è il filo conduttore delle sue ultime analisi? Il suo interesse converge sulle attività della mente (pensiero, volontà e giudizio) e in particolare acquista sempre maggior interesse ai suoi occhi l'attività del valutare, ossia del giudizio, in particolare del giudizio morale su cosa è bene o male, cosa è giusto o ingiusto. La dinamica della valutazione in sé (estesa anche al giudizio estetico e cognitivo) diventa il suo obiettivo finale, anche se non riuscirà a portare a termine il suo progetto. La morte le impedirà di scrivere la terza parte dedicata a *Il Giudizio*, però riesce a pubblicare la prima parte dedicata a *Il Pensiero* (e la seconda dedicata a *La Volontà*) che è quella che più interessa a noi per il tema della disumanizzazione, che ora viene affrontato in chiave morale e non solo politica.

Ripartiamo allora dalla domanda che già al cospetto di Eichmann Arendt si era posta: «la malvagità può es-





sere causata da assenza di pensiero»? L'assenza di pensiero è forse il presupposto, il terreno su cui si alimenta l'incapacità di giudicare il bene e il male, l'indifferenza morale, la non percezione del male commesso?

La proposta di Arendt è proprio questa: il male banale, l'agire malvagio, la cecità morale vengono collegati al mancato esercizio di due attività fondamentali della mente tra loro strettamente connesse, ossia il pensiero e il giudizio. «La perdita o incapacità di pensare può aprire la strada alle azioni peggiori». Possiamo osservare che si è partiti da un caso particolare, il caso Eichmann, ma ormai gli interrogativi avviati hanno una portata teorica universale che va ben oltre il caso particolare da cui si era partiti. Quella mancanza di coscienza morale che si era osservata allora in quel caso specifico è in realtà un pericolo che riguarda tutti: pericolo del conformismo, dell'indifferenza morale che nasce dal non interrogarsi e dal non pensare. La disumanizzazione più preoccupante per l'uomo contemporaneo, «il pericolo maggiore» da cui è urgente mettere in guardia le giovani generazioni, viene individuato da Arendt nella mancanza di pensiero e di giudizio che si traduce in indifferenza e incapacità di valutare il bene e il male. La riflessione, l'autoesame, il giudizio sono il primo baluardo contro la malvagità individuale e l'ingiustizia sociale.

Il pensiero

Il male è forse riconducibile ad assenza di pensiero? Per comprendere questa proposta occorre prima chiarire cosa Arendt indichi col termine *pensiero*. Ap-





parentemente potrebbe sembrare un ritorno alla teoria intellettualistica greca per cui il male è riconducibile a una mancanza di conoscenza. Ma non è così. L'assenza di pensiero non va confusa con l'ignoranza: l'indifferenza e l'insensibilità morale può essere una caratteristica anche dei dotti, degli scienziati, degli intellettuali.

Per Arendt il «pensiero» è un'attività gratuita, ben distinta dal fare e dal conoscere. Distinzione che non sempre la filosofia ha fatto. Infatti essa ha molto lavorato intorno ai «prodotti» del pensiero (sul pensato, sui discorsi, sui libri), ma troppo poco sul pensiero in quanto «attività» della mente distinta dalle altre. Quest'autrice vuole cogliere le caratteristiche di questa attività spirituale valida in sé, preziosa nella sua autonomia e gratuità, sganciata dalle sue opere che la ridurrebbero a un fare. Il pensare è ricerca e interrogazione riflessiva distinta dall'operare e dal conoscere, e soprattutto libera da scopi utilitaristici. Tra le attività della mente è quella più solitaria e inutile: molto più produttive sono le attività cognitive e tecniche, molto più relazionali e pubblicamente efficaci la volontà e il giudizio. Eppure è proprio in quest'attività solitaria e invisibile, la più «inutile» di tutte, che Arendt individua il luogo d'origine della coscienza morale, il suo stesso terreno di coltivazione.

Arendt ci invita a distinguere conoscenza e valutazione: è un suo merito aver distinto l'intelligenza strumentale volta alla tecnica, all'operare, alla scienza, dall'attività valutativa, che ha a che fare con pensiero-giudizio. Parlandoci del pensiero Arendt mira a preparare la strada per mettere sotto la lente l'attività del valutare, come vero impensato della filosofia, l'attività più





trascurata rispetto al conoscere, al fare, al lavorare. Il pensiero, nell'accezione arendtiana, si occupa delle domande problematiche senza risposte certe, viene assimilato alla ragione kantiana, e non all'intelletto. Arendt ci addita quest'attività pensante, esaminante, valutante, come l'attività più preziosa per la morale e per la democrazia, quella in cui risplende la libertà dell'uomo «interrogante», svincolata da tutti gli interessi pur legittimi di sopravvivenza e benessere. Essa riguarda la riflessione su tutto ciò che ci circonda, sulle cose umane e su tutto ciò che richiede vaglio critico.

Arendt recupera come archetipo della coscienza morale il modello di pensiero socratico, l'importanza del dialogo con sé, dell'autoesame e sottolinea la sotterranea connessione tra rapporto con sé e rapporto con gli altri, tra coscienza morale e vita pubblica.

La connessione tra coscienza morale individuale e vita pubblica

La coscienza morale viene paragonata a un compagno scomodo che ci attende quando torniamo a casa, che possiamo evitare stordendoci nell'esteriorità. Possiamo rifuggire da quello che Arendt chiama «il due in uno», cioè lo sdoppiarsi della riflessione esaminante, l'auto-esaminarsi. L'incapacità di autoesame non è riservata agli ignoranti o agli stupidi, l'insensibilità morale può essere una caratteristica dei più dotti. Ecco un nuovo significato della banalità del male: è una possibilità permanente per chiunque, tentazione costante del lasciarsi vivere senza esaminarsi, correndo dietro le cose pratiche. Il significato di questa formula non è più ristretto





a Eichmann, anche se l'osservazione di quell'uomo era stata il punto di partenza; ora il significato della banalità si è esteso e ricollegato alla cecità morale, all'insensibilità e indifferenza nei confronti dell'altro e trova le sue radici nel mancato esercizio dell'attività di pensiero, atteggiamento preparatorio dell'agire malvagio.

L'etica ha a che fare prevalentemente col rapporto con sé (ossia col pensiero individuale) oppure implica anche, direttamente o indirettamente, il rapporto con gli altri e con lo spazio pubblico? In altri termini: quali connessioni e quali differenze tra etica e politica? Tra ambito personale privato e ambito pubblico? Ecco ulteriori domande sollevate dalla banalità del male.

Alcuni interpreti hanno rilevato incertezze e oscillazioni nella risposta arendtiana a queste domande; è tuttavia certo che Arendt afferma con decisione che «la morale concerne l'individuo nella sua singolarità» nella sua identità e sempre ritiene pilastro irrinunciabile la responsabilità individuale, che non può essere disciolta nel collettivo. Proprio lei che ha contrapposto alla contemplazione filosofica la bellezza e rilevanza dell'agire insieme, non ha dubbi nel rivendicare la dimensione prettamente individuale della coscienza morale e la sua originaria irriducibile estraneità al pubblico: questa capacità di giudizio non deriva dalla natura e nemmeno dagli usi e costumi sociali e neppure dalla conoscenza. Il giudizio autonomo è la preziosa e testarda resistenza alla degenerazione del senso comune e ha origine nella solitaria singolarità di ognuno. Anzi, nelle situazioni limite, quando tutto sembra in rovina a livello collettivo, questa preziosa autonomia del pensare risplende più che mai, come unico baluardo alla barbarie generalizzata:





Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare [...] si rivela, implicitamente, politica. Tale distruzione [delle opinioni non sottoposte a esame], infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica tra le attitudini spirituali dell'uomo (H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009, p. 288).

Quando scrive queste parole Arendt sta pensando a quelle poche «personalità morali» che negli anni bui seppero conservare la loro autonomia di giudizio, senza lasciarsi disumanizzare dal collasso morale generale ed è indubbio che si ispira all'esempio di costoro quando difende la preziosità della capacità di giudizio autonomo.

Quale peso politico accordare alle decisioni morali individuali?

Gli effetti morali di pensiero e giudizio non sono antipolitici, ma linfa vitale nella costituzione del senso comune e unico baluardo rimasto contro le sue degenerazioni, come l'esperienza del totalitarismo aveva mostrato. L'appello alla morale privata non può certo sostituire la cura del pubblico, i due ambiti non vanno affatto confusi. Arendt è molto critica rispetto a questa confusione: anzi c'è stato un momento in *Vita Activa*, in cui quest'autrice sviluppa una feroce critica nei con-





fronti della vita interiore, vista come fuga dallo spazio pubblico. Ora resta vero che l'interiorità è il momento della solitudine rispetto al mondo, ma impegno morale e responsabilità personale, collegati all'esercizio del pensiero, giganteggiano negli ultimi scritti come requisiti indispensabili per l'azione politica democratica, non solo per l'identità individuale. Resta confermata invece la diffidenza dell'autrice nei confronti di un'unilaterale esaltazione della volontà come vero «arbitro» dell'agire, anteposto a pensiero e giudizio, pericolosamente incline a tradursi in una scelta soggettivistica e in un'arbitraria sovranità dell'io: quando la vita della mente è sequestrata dal potere decisorio della volontà si produce un pericoloso fraintendimento dell'antropologia della libertà.

Dopo aver esaminato le tecniche politiche di disumanizzazione messe in atto dai totalitarismi, lo sguardo di quest'autrice si appunta sugli aspetti morali della disumanizzazione, quelli più invisibili, quasi sempre rimossi e quindi più insidiosi, quelli che addita come «il pericolo maggiore» alle giovani generazioni: atrofia della valutazione e del giudizio, irriflessa caduta nel conformismo, perdita dell'atteggiamento riflessivo e esaminante, del gusto di una vita pensata, in cui si sceglie consapevolmente quali esempi vogliamo seguire («con chi vogliamo stare in compagnia»). Disumane allora risultano, in ultima analisi, l'indifferenza morale, la scomparsa dell'atteggiamento responsabile che si esercita attraverso l'autoesame e il confronto con gli altri, la perdita di contatto con l'esercizio della valutazione di ciò che è bene e male.

In questa prospettiva si può meglio capire perché





Arendt insiste a più riprese sull'*attività* del pensare e non sul pensato: il pericolo maggiore non sta nella qualità dei prodotti, sempre rivedibili e ripensabili, quanto nell'inaridimento stesso della fonte di quest'attività, presupposto invisibile e insidioso di ogni catastrofe morale, sociale e politica. Alla fine del suo percorso l'autrice vuole dirci che la disumanizzazione non è solo quella di origine politica imposta tragicamente nel *lager*, ma può essere anche quella di origine mentale, insidioso inaridirsi della vita spirituale che diventa indifferenza morale e irresponsabilità personale, con inevitabili ricadute in ambito pubblico. Sfera privata e sfera pubblica restano distinte, se si confondono rischiano di corrompersi a vicenda, ma Arendt non può fare a meno di denunciare i pericoli che si corrono quando viene meno la tensione tra di loro.





Chiara Tortora
Pensare oltre l'Uomo

Tra i compiti della filosofia ci sono sicuramente l'attenzione e l'indagine critica sul presente. In due saggi pubblicati nel 1984 Michel Foucault, commentando il celebre articolo sull'Illuminismo scritto da Kant due secoli prima, *Was ist Aufklärung*, chiarisce come, dal movimento dei lumi in poi, il problema fondamentale sia proprio l'indagine sull'attualità, l'ontologia del presente in cui ogni intellettuale è chiamato a impegnarsi (Cfr. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997; *Che cos'è l'Illuminismo*, in Archivio Foucault, vol. III, Feltrinelli, Milano 1998).

Il momento storico e politico che stiamo attraversando, come Italiani e come Europei, è particolarmente drammatico: alle frontiere della comunità europea e nel Mediterraneo, si sta consumando una vera e propria strage, che rischia non solo di continuare a cancellare vite umane e diritti acquisiti in secoli di storia, ma anche di far naufragare il progetto politico che ha portato alla nascita dell'Europa unita. La filosofia, intesa non più e non solo come contemplazione disinteressata di realtà trascendenti, ma, foucaultianamente, come ontologia del presente, sguardo critico e analisi dell'esistente, delle strutture politiche e delle scelte etiche all'interno delle quali viviamo e ci costituiamo ogni giorno come uomini e donne, può e deve interrogarsi





su tutto questo. Occorre dunque pensare quanto sta accadendo nel Mediterraneo, luogo fondante della nostra storia e della nostra identità, riflettere sul nostro modo di costituirci come comunità europea e di segnare il confine tra l'interno e l'esterno, tra il dentro e il fuori, tra ciò che scegliamo di includere e ciò che escludiamo.

Tradizionalmente, il pensiero occidentale moderno ha un atteggiamento antropocentrico, tende al primato dell'interiorità, ad imporre il dominio del soggetto sul mondo circostante e su una exteriorità che deve essere addomesticata, conosciuta, padroneggiata. Eppure, questo non è l'unico modo di pensare il rapporto tra uomo e mondo: è possibile forse tracciare itinerari alternativi, in cui interno ed esterno si compenetrano in modo non gerarchico e l'uomo non ha necessariamente una posizione privilegiata. Una prima suggestione la troviamo già nella riflessione di Giordano Bruno, pensatore vissuto nella seconda metà del Cinquecento, in piena età della Controriforma, e, come tutti sappiamo, processato dall'Inquisizione e bruciato in Campo de' Fiori come eretico. Bruno è un intellettuale controcorrente, che intercetta la rivoluzione copernicana e la supera, proponendo, attraverso uno stile di pensiero asistematico e vulcanico, l'immagine di un universo infinito, senza mura esterne, popolato da infiniti mondi e sistemi solari. Nell'universo infinito non ci sono più gerarchie, né luoghi più importanti di altri: non c'è nessun centro, e l'uomo non ha un ruolo privilegiato rispetto a tutte le altre parti.





Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un'altra quantosivoglia minore; e però nell'infinita durezza non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l'immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga; perché alla proporzione de la immensitudine non più si accosta per le parasanghe che per i palmi. [...] Alla proporzione, similitudine, unione ed identità de l'infinito non più t'accosti con esser uomo che formica, una stella che un uomo, perché a quello essere non più ti avvicini con essere sole, luna che un uomo o una formica; e però ne lo infinito queste cose sono indifferenti (G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, Principato, Messina 1923, p.166).

Questo universo è per Bruno dio stesso: la natura è divina in tutte le sue componenti, dall'uomo al più piccolo insetto. Conoscere, allora, non significa più contemplare dall'esterno, o dominare il mondo e controllare la natura, ma fondersi con essa, riconoscersi una delle tante parti di un universo che va amato e al quale il sapiente desidera congiungersi come un amante. Una riflessione che suggerisce uno sguardo sul mondo e sulla natura diverso da quello dello scienziato: una attenzione che non è il dominio dell'uomo che spiega e comprende, ma amore e fusione di una interiorità che si riconosce e si abbandona nell'esteriorità che la trascende.

La critica all'antropocentrismo ritorna anche più recentemente, nel secolo scorso, con la riflessione





heideggeriana. Nel 1927 Heidegger pubblica *Essere e tempo*, un testo chiave per l'esistenzialismo e per tutta la filosofia contemporanea. Si tratta, tuttavia, di un testo incompiuto, cosa che indica già un problema di fondo, che il filosofo tedesco affronterà nella riflessione successiva. Perché, dunque *Essere e tempo* è incompiuto? Come il titolo indica, dovrebbe affrontare una delle più antiche questioni del discorso filosofico occidentale: il problema dell'essere. Eppure, nel testo manca proprio questo: la definizione dell'essere, che Heidegger assolutamente non fornisce, concentrandosi piuttosto nell'analisi della condizione umana. Perché manca proprio la descrizione dell'essere? Perché la domanda su cosa sia l'essere è in realtà irrisolvibile.

Come lo stesso pensatore tedesco scriverà nelle opere successive, compiendo quella che viene definita come la svolta ontologica del suo pensiero, l'uomo non può pretendere di definire l'essere. Quest'ultimo è infatti un orizzonte che trascende l'uomo stesso, la condizione di possibilità dell'esistenza umana e di tutti gli enti: noi non possiamo dunque trarci fuori dall'essere stesso, per definirlo e dominarlo come dall'esterno, poiché siamo da sempre compresi in esso. Dunque l'errore di *Essere e tempo* sarebbe questo: la pretesa di ricondurre l'essere ad una dimensione antropocentrica.

Secondo Heidegger, tuttavia, questo atteggiamento non caratterizza solo il suo testo del 1927, bensì tutta la filosofia occidentale che, dalle sue origini greche, cerca di definire l'essere, istituendo il dominio dell'uomo su di esso e smarrendone, così, il senso. Ad esempio, l'iperuranio platonico non sarebbe altro che la pretesa di dare nome e forma precisa all'essere; stesso discorso





anche in ambito teologico: dio, ossia l'ente supremo, è ancora un tentativo analogo. Interessante è il fatto che Heidegger traduca questo discorso metafisico e ontologico anche su un piano etico e politico: all'atteggiamento dell'uomo teoretico, che vuole dominare l'essere con la filosofia, corrisponde la tecnica occidentale, che si pone come modalità di dominio e sfruttamento dell'uomo sulla natura. L'antropocentrismo si traduce dunque in violenza comune all'uomo occidentale sia in ambito filosofico, sia in ambito tecnico scientifico e, in ultima istanza, politico, come rivelano i peggiori sistemi totalitari dello scorso secolo, con i loro deliri razzisti e sanguinari.

L'uomo, quale essere razionale in senso illuministico, è non meno soggetto dell'uomo che si concepisce come nazione, si vuole come popolo, si coltiva come razza ed infine si erige a padrone dell'orbe terracqueo. In tutti questi atteggiamenti fondamentali della soggettività si rendono possibili diversi modi di egocentrismo e di egoismo [...]. Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 96-97).

Mettere in discussione l'antropocentrismo e il modo in cui tradizionalmente l'interiorità tende a conoscere e dominare l'esteriorità diventa, allora, un modo per combattere ed arginare la violenza che l'uomo occidentale ha manifestato nel corso della storia, inda-





gando la natura, ma anche colonizzando, sfruttando, schiavizzando e sterminando altri uomini.

Tali riflessioni di Heidegger sono centrali per una corrente di pensiero che si sviluppa soprattutto in Francia nella seconda metà del '900: il pensiero del Fuori, a cui appartengono pensatori come Foucault, Deleuze, Blanchot, che, ancora una volta, riflettono proprio sul margine tra interno ed esterno:

Questo pensiero che si tiene lontano da qualsiasi soggettività per farne sorgere come dall'esterno i limiti, enunciare la fine, farne scintillare la dispersione e non raccogliercene che l'invincibile assenza, e che al tempo stesso si tiene sulla soglia di ogni positività, non tanto per afferrarne il fondamento e la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio dove essa si dispiega, il vuoto che le serve da luogo, la distanza nella quale essa si costituisce e dove sfuggono, non appena osservate, le sue certezze immediate- questo pensiero, in rapporto all'interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro sapere, costituisce quello che potremmo chiamare in una parola il "pensiero del di fuori" [...]. Al momento in cui l'interiorità è attirata fuori di sé, un di fuori scava il luogo stesso dove l'interiorità ha l'abitudine di trovare il suo ritiro e la possibilità del suo ripiegamento, sorge una forza che spodesta il soggetto della sua semplice identità, lo vuota e lo divide (M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, SE, Milano 1998, pp. 17-18).

La riflessione di Foucault, in particolare, si è sempre concentrata sul rapporto tra dentro e fuori, con una attenzione costante alle forme di emarginazione, ai processi attraverso i quali la società marca gli esclusi e gli anormali. Nella sua storia della follia, Foucault analizza





il modo in cui, in età moderna, si stabilisce la distinzione tra ragione e follia, e si inizia parallelamente ad escludere i pazzi dalla società, attraverso forme di reclusione. In *Sorvegliare e punire* viene analizzata la nascita della penalità fondata sulle carceri, quindi, ancora una volta, il meccanismo della reclusione del colpevole. Negli ultimi anni prima della morte, avvenuta per HIV nel 1984, Foucault stava lavorando ad una storia della sessualità, opera nella quale avrebbe analizzato il modo in cui, in ambito sessuale, si distinguono comportamenti normali da condotte deviate. In queste sue ultime riflessioni, Foucault aveva iniziato anche a studiare i processi di soggettivazione, cioè il modo in cui ci costituiamo come individui, anche attraverso la dimensione della sessualità. La sua idea era quella, appunto, di proporre una interiorità in continuo e costante rapporto con il contesto: non più un soggetto stabile, padrone di se stesso e dominatore del mondo esterno, bensì processi di soggettivazione mai conclusi, una ricerca costante e continua. Foucault ha sempre rifiutato qualsiasi forma di etichetta e definizione per la sua filosofia:

Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile; regna sui nostri documenti (M. Foucault, *Archeologia del sapere*, BUR, Milano 1996, p. 25).

Le identità stabili non sono altro che gabbie di oppressione, la soggettività è semplicemente una piega dell'esterno su stesso, ossia è costantemente abitata da un fuori con il quale intrattiene uno scambio continuo.

Un modo di pensare l'uomo e i rapporti interno esterno che può essere compreso anche attraverso il





riferimento al corpo. Quest'ultimo, infatti, ci mostra di continuo la connessione uomo-ambiente, fondamentale per la vita stessa. Tutte le funzioni vitali del nostro organismo corporeo implicano uno scambio con l'ambiente esterno dalla respirazione alla nutrizione, indispensabili per la nostra sopravvivenza. Gli sviluppi recenti della genetica e delle neuroscienze indagano addirittura l'influenza dell'ambiente esterno sul dna, confermando la difficoltà di distinguere e separare in modo netto il dentro e il fuori e di definire una identità stabile e immutabile dell'individuo. Ancora, esperienze come la gravidanza o la nascita ci mettono di fronte a processi di soggettivazione in cui il confine tra l'io e l'altro è sfumato e in costante divenire.

Proviamo adesso a spostare questo discorso dalla dimensione del singolo a quella della collettività. Partire dal corpo può ancora una volta aiutarci a pensare il problema del confine: dal corpo individuale, dunque, al corpo politico. Per spiegare la questione della costituzione della comunità, sulle orme del pensiero del fuori, Roberto Esposito chiama in causa quelle che definisce le logiche immunitarie.

In particolare, Esposito contrappone due termini, *immunitas* e *communitas*. In origine, la parola *comunità* rimanda a *cum munus*, cioè alla capacità di condividere e mettere in comune il *munus*, traducibile come dono, offerta, parola che restituisce ancora un significato di apertura all'altro. Nel cuore della comunità, non ci sarebbero allora l'esclusione e la separazione, ma la condivisione e l'offerta. Il termine *immunitas* rinvia invece alle logiche immunitarie di protezione da un esterno inteso come pericolo e minaccia. È chiaro che,





quando si istituisce, la comunità si fornisce anche di meccanismi di protezione, esattamente come il corpo individuale, dotato di sistema immunitario. Tuttavia, se i dispositivi di protezione funzionano eccessivamente, producono delle patologie, definite in ambito medico come, appunto, malattie del sistema immunitario: quest'ultimo, alla fine, eccedendo nei meccanismi di difesa e protezione, finisce per aggredire e soffocare gli organi interni del corpo malato, scambiandoli per agenti patogeni esterni. Cosa significa un simile discorso riportato dall'ambito medico al contesto politico? Significa che la comunità deve sapersi costituire nell'equilibrio tra il mettere in comune e la protezione dall'esterno, che non deve mai essere eccessiva. Se ci si dimentica che il significato originario della comunità è la condivisione e se la società si costituisce e si fonda solo su dinamiche di definizione e protezione dal nemico esterno risulta pericolosa e dannosa per se stessa, smarrendo il proprio senso. Un modo come un altro per dire che la costruzione di muri, steccati, apparati di difesa, nell'ostinazione di escludere l'esterno e i suoi pericoli, finisce per rinchiudere anche coloro che sono "dentro": non sono e non possono essere queste le dinamiche su cui si costruiscono le comunità politiche.

L'invito di tali riflessioni è dunque quello di riscoprire e rimettere al centro dell'agire politico la condivisione, il concetto per esempio di beni comuni, come anche gli spazi e i luoghi delle relazioni.

Sempre a proposito della necessità di ripensare il margine tra dentro e fuori, alla luce dell'attualità, risulta particolarmente interessante anche la filosofia della migrazione proposta da Donatella di Cesare, che si ricolle-





ga al pensiero di Heidegger, per mettere in discussione il rapporto tra l'uomo e la terra. Secondo Di Cesare, la migrazione rimane un grande impensato per la filosofia occidentale, che ha sempre escluso il nomadismo e impostato il rapporto tra l'uomo e la terra nella forma della sedentarietà e del possesso. Scardinare l'antropocentrismo significa reimpostare la relazione tra l'uomo e il mondo, proporre una modalità di abitare la terra che sappia prescindere dal possesso. Di Cesare si ricollega ad un vecchio concetto proposto da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*: il possesso comune della superficie terrestre, usato dal filosofo ginevrino per mettere in discussione il diritto alla proprietà privata della terra. Tale concetto di possesso comune della superficie terrestre torna poi in Kant, che se ne serve, nel testo *Per la pace perpetua*, per fondare il diritto all'ospitalità: poiché in origine nessuno ha più diritto di altri su parti del mondo, allora non si può impedire a nessuno di muoversi liberamente in esso, poiché è, appunto, una proprietà comune a tutti gli uomini.

È un concetto sul quale Di Cesare ritorna, per sostenere che, in ultima analisi, se la superficie terrestre è un possesso comune a tutti, non si può sostenere la necessità dello stato nazione, né tantomeno sostenere la sua pretesa di tracciare confini e rivendicare il possesso del suolo. Una prima conclusione è allora questa: lo stato nazione, basato sulla pretesa del tutto arbitraria di possesso e controllo del territorio, è una forma di arbitrio filosoficamente infondabile, causa di innumerevoli guerre, dalla quale, tuttavia, il nostro orizzonte politico ancora non riesce a prescindere. D'altra parte, la problematicità dello stato nazione e il suo legame





con la guerra è stato già chiaramente dimostrato dal secolo scorso e compreso anche dagli autori del Manifesto di Ventotene e da coloro che hanno lavorato alla costruzione dell'Unione Europea, che avrebbe dovuto puntare anche al superamento di questo concetto. Uno dei compiti della filosofia è tuttavia proprio quello di smascherare il carattere storico, e dunque modificabile, di ciò che si pretende immutabile e scontato: lo stato nazione, con le sue politiche di difesa dei confini, che oggi producono morti, è una invenzione storica e, come tale, modificabile. Modificarlo implica però l'impostazione, come già si accennava prima, di un diverso modo di abitare la terra, che sappia prescindere dal possesso. Nel saggio *Stranieri residenti* Di Cesare riprende alcuni passaggi della riflessione di Hannah Arendt, in particolare le accuse che la filosofa rivolge a Eichmann e ai criminali nazisti nel celebre testo *La banalità del male*. Il crimine più grande dei nazisti, legato con la Shoah, sarebbe stato proprio quello di agire da proprietari della terra, pretendendo di stabilire con chi dividerla e con chi coabitare, fino a negare ad altri esseri umani il diritto ad abitare la terra stessa.

La politica non è un gioco infantile: in politica obbedire ed appoggiare sono la stessa cosa. E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non *coabitare sulla terra con il popolo ebraico* e con varie altre nazioni (quasi che tu e i tuoi superiori aveste *il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra*), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano, desideri coabitare con te (H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 275).





Letto in questo modo, il nazismo sarebbe solo l'estrema conseguenza del rapporto di possesso e dominio che l'uomo occidentale intrattiene da tempo con il mondo, un rapporto che rischia, come è già storicamente avvenuto, di tradursi in forme di colonizzazione, sfruttamento, deportazione e genocidio. Nessuno può porsi come padrone della terra, i confini sono arbitrari e storici, dunque sempre modificabili e mai stabili, ma, soprattutto, come già rivelava l'universo infinito bruniano, siamo tutti ospiti all'interno di una esteriorità che ci trascende e che non potremo mai dominare. Affrontare filosoficamente la crisi attuale, andando alla radice del problema, significa mettere in discussione il nostro modo di stare al mondo, le nostre identità stabili e le dinamiche attraverso le quali ci costituiamo come comunità; finché non avremo fatto questo lavoro su noi stessi e sulle nostre soggettività, non saremo immuni dal pericolo fascista, non avremo definitivamente fatto i conti con il nazismo e la Shoah, ma, soprattutto, le nostre politiche rischiano di continuare a tradursi in forme di discriminazione e di violenza, che producono morti.





Gianfranco Pellegrino
La patria dei migranti
Il sovranismo che non ti aspetti

Di recente, molti hanno sostenuto che la sovranità nazionale autorizzi gli Stati a chiudere le frontiere. Pur non avendo una definizione condivisa e una collocazione esplicita nel panorama della filosofia politica, questa posizione – nota nel dibattito come *sovranismo* – corrisponde all'idea che gli Stati sovrani debbano avere libertà assoluta nelle proprie decisioni, senza vincoli esterni derivanti dal diritto internazionale o da trattati.

Nelle pagine che seguono, mostrerò che, in realtà, nelle condizioni reali in cui viviamo una premessa del sovranismo – il valore dell'autodeterminazione e della permanenza in un certo territorio di popoli e nazioni – conduce al dovere di accogliere (molti, se non tutti) i migranti. Questa tesi normativa discende dalle caratteristiche effettive che i movimenti migratori hanno nel mondo reale. Se si tiene conto dell'effettivo funzionamento delle migrazioni, il sovranismo conduce all'accoglienza. Anche i migranti hanno una patria, e spesso è la meta del loro viaggio, come vedremo.

*Sovranismo e politiche migratorie:
defnizioni e argomentazioni*

Secondo i sovranisti, gli Stati sovrani hanno il diritto *di decidere del tutto liberamente* se e quanti e quali noncittadini (cioè cittadini di altri Stati o apolidi) am-





mettere. Anzi, questo diritto sarebbe l'essenza della sovranità, intesa come *giurisdizione esclusiva sul territorio nazionale*. Questa tesi, che potremmo definire sovranismo forte, viene spesso invocata per argomentare contro l'accoglienza dei cosiddetti migranti economici e per limitare l'afflusso di rifugiati. In questo paragrafo muovo delle obiezioni al *sovranismo forte* e introduco una forma più moderata di sovranismo, che verrà presentata in questo paragrafo e discussa nel resto di questo scritto.

Ecco la prima obiezione. Non si vede perché, per esercitare giurisdizione esclusiva sul suo territorio, un governo debba avere il controllo delle frontiere. Per avere giurisdizione esclusiva basta essere in grado di regolare efficacemente la condotta di chiunque si trovi all'interno del territorio governato, senza dover necessariamente impedirne l'uscita o l'entrata. I turisti sono sottoposti comunemente e almeno in parte alla giurisdizione dello Stato in cui transitano – anche se per certe materie rimangono soggetti alle leggi della loro patria. Non ci sono ragioni normative né pratiche per non ipotizzare un regime in cui tutti abbiano lo status di turisti permanenti, per così dire: ognuno è sottoposto alla legge del paese in cui si trova, ma c'è libera circolazione. Questo tipo di regime consentirebbe *libera circolazione delle persone e giurisdizione variabile*, dove a mutare sono i soggetti sottoposti di volta in volta alla giurisdizione di un certo Stato. A ciò si accompagnerebbe una *cittadinanza transitoria* – cioè la possibilità per chiunque di acquisire tutti i diritti di cittadinanza conferiti da un certo governo ai propri cittadini, magari dopo un periodo di residenza come noncittadino





residente e a condizione di rispettare certe condizioni. Questa cittadinanza transitoria durerebbe per tutto il periodo di permanenza e verrebbe abbandonata quando ci si trasferisca altrove in maniera duratura. Non si tratterebbe di una forma di cittadinanza mondiale cosmopolita, ma di un regime dove le persone possono spostarsi liberamente e godere di volta in volta della protezione degli Stati che li ospitano – una forma di *statismo a confini aperti*, per così dire.

Questo regime può dover fronteggiare difficoltà pratiche e obiezioni normative. Per esempio, in un regime di libera circolazione, gli Stati con condizioni economiche più floride e che meglio tutelano i diritti dei propri cittadini vedrebbero molti abitanti di paesi meno floridi e con istituzioni meno solide trasferirsi nel loro territorio. Di conseguenza, questi Stati dovrebbero sopportare maggiori spese di implementazione, per così dire, al fine di imporre le loro leggi a una popolazione crescente. Se poi avessero anche forme di *welfare State*, per ovvie ragioni di eguaglianza, questi paesi dovrebbero farsi carico anche dei nuovi arrivi, con un ulteriore aumento della loro spesa pubblica probabilmente, una delle ragioni per cui turisti e stranieri non residenti conservano la cittadinanza del proprio paese è che in questo modo è la madrepatria ad assumersi le spese per la loro salute o provvedere alla tutela di certi loro diritti. Anzi, questa è forse una delle ragioni perché la cittadinanza è nazionale, e non mondiale, e non sono possibili cittadinanze transitorie).

Questi comportamenti opportunistici suscitano due obiezioni. In primo luogo, causano una distribuzione diseguale di costi e benefici – certi paesi dovrebbero finanziare un *welfare State* molto più costoso di altri. In se-





condo luogo, e di conseguenza, i paesi presi d'assalto dai flussi di un regime di libera circolazione avrebbero meno spazi di autodeterminazione, perché sarebbero letteralmente costretti ad aumentare la propria spesa pubblica.

A queste due obiezioni si può rispondere. Per quanto riguarda la diseguaglianza fra paesi più o meno popolosi, consideriamo l'ipotesi che i nuovi arrivi non siano migranti che vengono da altrove, ma *migranti dal futuro* – cioè nuovi nati. Sarebbe plausibile per il governo di un paese restringere la libertà riproduttiva dei propri cittadini per evitare l'aumento della spesa pubblica necessaria a finanziare quanto necessario per una popolazione in aumento? Sarebbe giusto imporre per esempio una tassazione più onerosa alle famiglie numerose? Si consideri che, per molti cittadini, già nel mondo in cui viviamo ogni limitazione degli ingressi può essere una restrizione di libertà – per esempio una restrizione della libertà di assumere chi si vuole, di sposare chi si vuole, e così via. Ma se l'obiettivo di limitare la spesa pubblica non giustifica restrizioni della libertà riproduttiva dei cittadini, perché mai dovrebbe autorizzare a limitare la libertà di attirare e ospitare nel proprio paese potenziali nuovi cittadini?

Per quanto riguarda i limiti che l'afflusso di migranti comporterebbe per il diritto all'autodeterminazione, si può osservare che la chiusura delle frontiere viene imposta in maniera coercitiva – senza nessun processo democratico – su chi viene escluso e non è chiaro che l'autodeterminazione di chi è già cittadino debba far premio sulla libertà di accesso di chi non lo è ancora (si veda A. Abizadeh, *Democratic Theory and Border Coercion*, in «Political Theory», 35, 2008, pp. 37-65).





Se i cittadini di uno Stato hanno il diritto di non subire misure cui non abbiano consentito, a che titolo un certo governo può imporre a tutti i non-cittadini disposizioni quali il respingimento alle frontiere?

Il secondo comportamento opportunistico che potrebbe creare difficoltà pratiche a un regime di libera circolazione, giurisdizione variabile e cittadinanza transitoria è il seguente. La libera circolazione delle persone può incentivare a muoversi alla ricerca del regime più permissivo, nel quale realizzare condotte nocive o illegali. Qualcuno potrebbe mettere in atto comportamenti vantaggiosi per sé e svantaggiosi per altri o per la collettività in uno Stato dove tali condotte sono sanzionate e poi spostarsi in un paese dove non ci sono sanzioni o dove le sanzioni vengono irrogate con maggiore difficoltà, per evitare il pagare il prezzo delle sue malefatte.

A questo si può rispondere che in realtà, se si realizzasse in tutto il mondo, un regime di libera circolazione avrebbe effetti tali da rendere del tutto impossibili condotte opportunistiche come quelle descritte sopra. Un regime di libera circolazione e giurisdizione variabile porterebbe in breve tempo tutti gli Stati a una uniformità nelle pratiche di sanzionamento e di legislazione. Sarebbe impossibile, in queste condizioni, che uno Stato non sanziona quel che un altro governo persegue. In un primo tempo condotte opportunistiche come quelle riferite sopra dilagherebbero, ma dopo poco ciò porterebbe gli ordinamenti giuridici a una quasi completa uniformità. Un regime di libera circolazione e giurisdizione variabile non è un governo cosmopolitico: in esso rimangono Stati distinti e demoi differenti; ma questi





Stati avrebbero comunque ordinamenti giuridici molto simili fra loro.

A questo punto, si può porre un'ulteriore obiezione. Un mondo con ordinamenti giuridici molto simili sarebbe un mondo senza differenze culturali, dove sono scomparse molte delle diverse culture oggi esistenti, culture che hanno valore morale e sono spesso incastonate in ordinamenti giuridici specifici, che si sono sviluppati in contesti culturali peculiari, per proteggere visioni del mondo e stili di vita particolari. La libera circolazione, quindi, può portare a un mondo più appiattito e meno vario.

Questo può sicuramente essere un rischio. Secondo molti, la globalizzazione ha cancellato differenze, nicchie e particolarità culturali che avevano valore. Ma non è detto che le differenze culturali abbiano sempre un valore, specialmente se si considerano le questioni etiche e politiche. Se un ordinamento giuridico uniforme è un sistema che tutela valori e diritti universali e le differenze culturali che esso spazza via sono quelle che avevano permesso sin qui discriminazioni, forme di sciovinismo e parzialità, allora non tutto il male viene per nuocere. E, all'interno di un ordinamento giuridico molto uniforme per quanto riguarda la protezione dei diritti e i principi generali ci può essere spazio per differenze specifiche. Si può pensare a un macro-ordinamento globale che ospiti al suo interno micro-ordinamenti coerenti fra loro ma differenziati, capaci di tutelare forme di vita e culture locali differenti.

Un'altra obiezione generale al sovranismo forte si può formulare così. La sovranità, e soprattutto la sovranità statale, non è una nozione universalmente





condivisa, o del tutto chiara. Per molti, ad esempio, la sovranità si dovrebbe disperdere in una rete di istituzioni che si occupano di differenti sfere; per altri, la sovranità dovrebbe essere in capo a istituzioni sovranazionali; per altri ancora, la sovranità dovrebbe essere autenticamente globale, affidata a un governo mondiale. Per questa ragione, dare per presupposta la sovranità nazionale, e trarne per di più la conclusione che sia legittimo che un governo nazionale abbia il potere di controllare le proprie frontiere, significa trarre una conclusione che non segue da una premessa controversa.

In realtà, nella discussione filosofica e in molti dibattiti pubblici si invocano tesi più moderate del sovranismo forte. Per molti, gli Stati hanno un diritto *non assoluto* di controllare i propri confini, un diritto spesso limitato da diritti più urgenti – per esempio il diritto dei richiedenti asilo di trovare accoglienza e chiedere il riconoscimento dello status di rifugiati, ai sensi della Convenzione di Ginevra del 1951 e del diritto internazionale posteriore, o il diritto di categorie specifiche di migranti, come per esempio i profughi ambientali o i familiari di noncittadini residenti, di trovare accoglienza. In questa forma di sovranismo moderato, il diritto degli Stati al controllo dei confini e all'esclusione non è assoluto, ma si limita ai migranti economici, e anche in questo caso i diritti dei migranti non vengono annullati, ma tutt'al più ridimensionati dal diritto all'autodeterminazione dei cittadini.

Ci sono svariate argomentazioni a favore del sovranismo moderato. Una di queste argomentazioni prende la seguente forma (seguo D. Miller, *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Har-





vard University Press, Cambridge 2016, cap. 4 e M. Moore, *A Political Theory Of Territory*, Oxford University Press, Oxford 2015., pp. 188-91, 194-203). Certi gruppi di persone si possono distinguere da altri perché i loro membri hanno un'identità collettiva caratterizzata da una cultura comune o dall'adesione a progetti politici condivisi. L'identità collettiva di questi gruppi, che sono nazioni o popoli, si aggiunge alle identità individuali dei loro membri.

In certi casi, inoltre, i popoli hanno *diritti di occupazione*, cioè hanno il diritto collettivo di occupare un territorio. Ciò avviene, ad esempio, quando si insediano su un territorio disabitato (un caso rarissimo, almeno in tempi recenti). Oppure l'ingiustizia perpetrata nel loro insediamento in un territorio già occupato è stata compensata oppure il popolo in questione, continuando a vivere in quel luogo, ha creato valori simbolici o esistenziali connessi al territorio e al soggiorno in esso – come accade nel caso di monumenti storici, forme e stili di vita tradizionali, istituzioni sociali e politiche e così via – e questi valori finiscono per sopravanzare il disvalore dell'ingiustizia storica commessa con l'occupazione o la conquista. O, infine, quando il popolo sviluppa relazioni di attaccamento moralmente significative con la patria, per cui un allontanamento forzoso sarebbe fonte di grave sofferenza e costituirebbe un vero e proprio torto.

La possibilità di controllare il territorio dove un popolo vive è per ognuno dei suoi membri un interesse rilevante, perché molti progetti di vita, relazioni e attività moralmente ed esistenzialmente importanti si legano alla possibilità di rimanere dove si è vissuti (si veda A. Stiltz, *Territorial Sovereignty. A Philosophical*





Exploration, Oxford University Press, Oxford 2019). In generale, attività e momenti essenziali della vita di ogni persona sarebbero impossibili, o comunque molto difficili, se si fosse continuamente sotto minaccia di venire deportati. Non è detto che tutti abbiano libertà di movimento, come sostengono i difensori di un mondo con confini aperti. Ma sicuramente tutti hanno diritto di rimanere nel loro luogo di residenza abituale. Per questa ragione i popoli – e i loro membri – debbono avere il controllo del proprio territorio, e tale controllo va dalla possibilità di rimanerci alla libertà di determinare o impedire certi cambiamenti del territorio.

Più in generale, popoli, nazioni e loro membri hanno un diritto collettivo all'autodeterminazione, perché autodeterminarsi permette loro di garantirsi beni moralmente e politicamente rilevanti – il controllo della propria vita istituzionale, la persistenza della propria cultura, del proprio stile di vita, delle proprie istituzioni sociali e politiche, la possibilità di esercitare scelte politiche essenziali, la stabilità e la permanenza di certe relazioni politiche che hanno valore per la vita associata. L'autodeterminazione consente ai popoli e alle nazioni di mantenere la propria identità collettiva senza essere dominati da altri gruppi.

Per proteggere e realizzare il proprio diritto all'autodeterminazione, inoltre, è necessario che il popolo sia rappresentato da un'istituzione politica democratica che eserciti una giurisdizione esclusiva sul territorio nazionale. A sua volta, la giurisdizione esclusiva di uno Stato che rappresenta un popolo richiede necessariamente, almeno nelle condizioni attuali, un certo controllo delle frontiere, cioè la facoltà di decidere a chi





e come concedere diritti di cittadinanza. Il controllo delle frontiere, per di più, serve per regolare aspetti che sono oggetti ovvi di autodeterminazione, come le politiche democratiche e urbanistiche, le politiche del lavoro, quelle educative e sanitarie e in generale tutto il funzionamento del *welfare State*. Talvolta, il controllo delle frontiere diventa essenziale anche per il senso dell'identità nazionale e per le relazioni politiche all'interno della nazione: l'arrivo di immigrati appartenenti a un gruppo demograficamente dominante può essere una minaccia per un gruppo ospitante di minore estensione – si pensi alle paure dei tibetani di fronte a una migrazione su larga scala di cinesi in Tibet, o ai timori dei nativi americani di fronte ai coloni europei.

Mentre il sovranismo forte suggeriva che il controllo delle frontiere fosse semplicemente un corollario dell'idea stessa di sovranità, il sovranismo moderato propone una tesi più debole: il controllo dei confini è un mezzo necessario per godere di un diritto e di un bene rilevanti – il diritto di autodeterminarsi e il bene dell'autonomia e del controllo delle condizioni di esistenza della propria società, nonché i beni connessi alla continuazione della vita nazionale all'interno della patria. Il sovranismo moderato non nega che i migranti abbiano certi diritti e interessi a venire ammessi; ma, almeno in certi casi (quando si tratti di migranti e non di rifugiati, quando i popoli che occupano il territorio oggetto di migrazione abbiano diritto a risiedere lì), il diritto e l'interesse all'autodeterminazione dei popoli prevale sui diritti e gli interessi dei migranti.

Nel prossimo paragrafo mostrerò che, contrariamente a quanto possa sembrare, il diritto all'autodetermi-





nazione non solleva gli Stati dal dovere di accogliere molti dei migranti che premono alle loro frontiere.

La migrazione nel mondo reale: nazioni invisibili

Se nel mondo ci fossero perfetta giustizia ed eguaglianza completa, non ci sarebbe migrazione. Ma le diseguaglianze economiche, le guerre e i disagi del nostro mondo rendono inevitabile che molti fuggano con la speranza di trovare una vita migliore.

La migrazione è caratterizzata da regolarità. Per esempio, i percorsi migratori seguono una specifica logica: i migranti vanno dove ci sono già loro compatrioti. La migrazione viene alimentata da informazioni condivise, segue rotte predeterminate e gode del sostegno economico congiunto di famiglie e gruppi nel luogo di partenza e nel paese di arrivo. Spesso le rimesse degli emigrati pagano altri viaggi. I migranti preferiscono andare dove troveranno una comunità di connazionali o di persone di cultura simile. Ciò significa che nei paesi oggetto di flussi migratori ci sono comunità ben definite di migranti – alcuni dei quali hanno già diritti di cittadinanza, oppure sono stranieri residenti, cioè noncittadini con alcuni diritti, oppure sono del tutto privi di diritti di cittadinanza. Queste comunità crescono e si stabilizzano in tutti i paesi di immigrazione storica, e ciò non può essere impedito da politiche di contenimento – a meno che non si tratti di politiche drasticamente violente e fortemente autoritarie. Tutto questo rende la geografia della migrazione sempre più stabile. (La letteratura sociologica sulle reti migratorie e le comunità di migranti è molto nutrita. Qui ho usa-





to M. Ambrosini, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, il Mulino, Bologna 2008, cap. 1. Sulle comunità di migranti, mi ispiro a M. Zhou, *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation*, in «International Migration Review», 31, 1997, pp. 975-1008).

I migranti costituiscono comunità, specialmente nei paesi di migrazione storica: occupano quartieri e città e determinano la forma del territorio; hanno relazioni politiche fra loro e tendono a vedersi come soggetto collettivo, specialmente di fronte alle autorità politiche del paese ospite; hanno relazioni politiche, storiche e culturali con i loro connazionali rimasti nella madrepatria, ma allo stesso tempo tendono a distinguersi da questi ultimi. Questa è una conseguenza necessaria del progetto migratorio come caratteristica sociologica: i migranti sono un gruppo sociale specifico – sono spesso gli individui più giovani e intraprendenti, con un po' di denaro, le più disposte – per cultura, appartenenza sociale, indole – a partire. Le comunità dei migranti hanno nella propria cultura la migrazione come progetto di vita, e ciò le rende differenti.

La migrazione che avviene da un certo periodo di tempo e lungo traiettorie consuete, dunque, produce nuove comunità – comunità differenti (per cultura, progetto politico, relazioni e modalità di vita) sia dalla comunità nazionale di partenza sia dalla comunità di arrivo. La migrazione consolidata e continuativa è la fondazione di un nuovo popolo: la migrazione è una colonizzazione. Le comunità migranti si distaccheranno sempre di più dalla comunità nazionale di appartenenza, senza mai integrarsi perfettamente con la comunità nazionale di arrivo. Gli afro-americani sono





differenti sia dagli africani sia dagli altri americani. Gli islamici europei sono diversi sia dagli islamici arabi, sia da altri europei. Tutte queste comunità sono *nazioni invisibili*.

Il diritto di invitare: l'autodeterminazione dei migranti

Se le comunità di migranti sono gruppi nazionali differenti rispetto alla nazione ospitante, allora esse hanno diritto all'autodeterminazione. Si potrebbe pensare che ciò comporti tutt'al più un diritto alla *naturalizzazione* – cioè a diritti di cittadinanza. Ma la naturalizzazione non è un diritto collettivo. Con la naturalizzazione così intesa, gli abitanti di Mazara del Vallo di origine tunisina non otterrebbero diritti specifici a una giurisdizione esclusiva sulla *casbah*. Potrebbero prendere decisioni riguardanti il luogo dove abitano solo se riuscissero a convincere tutti gli altri italiani, eleggendo loro rappresentanti in numero tale da influenzare efficacemente le politiche nazionali. Sarebbe come se ogni specifica nazione, ogni elettorato nazionale, prima di adottare una qualche politica all'interno del proprio territorio, dovesse ottenere la maggioranza in una elezione che coinvolgesse i cittadini di tutte le altre nazioni del mondo.

Ma gli abitanti della *casbah* di Mazara, o quelli delle varie *Chinatown* italiane, hanno almeno in parte determinato la forma del territorio che occupano (costruendo moschee, ad esempio, o ristoranti tipici), e hanno creato forme di vita comunitaria rilevanti per la propria identità individuale. Come accade per i popoli, ciò implica che faccia parte del loro diritto di autodeter-





minazione come comunità il diritto a risiedere in quel territorio, e a decidere, almeno in parte, chi vi possa fare accesso. Se le comunità di migranti sono, come detto, comunità che ruotano attorno al progetto della migrazione, allora il loro diritto di autodeterminazione comporterà anche il diritto di chiamare altri dalla madrepatria, e di vederli accogliere – un *diritto di invitare*.

Molte legislazioni riconoscono il diritto al ricongiungimento familiare. Farsi una famiglia è una scelta dotata di valore e richiamare i propri familiari nella terra dove si è migrato serve a poter avere la libertà di fare scelte del genere. Se anche le relazioni che si creano all'interno di certe comunità sono moralmente rilevanti, come riconoscono i sovranisti, allora anche le comunità dei migranti avranno diritto a ricongiungersi con tutti quelli che aderiscono allo stesso progetto.

Di conseguenza, gli Stati che sono stati storicamente meta di migrazioni hanno il dovere di accogliere i nuovi migranti che vogliono ricongiungersi a certe comunità di migranti già insediate sul territorio statale, *per le stesse ragioni* per cui i paesi privi di migranti hanno il diritto di chiudere le loro frontiere. Gli Stati sovrani oggetto di migrazione storica – molti degli Stati più ricchi del mondo – possono tutt'al più selezionare i migranti, rifiutando l'ingresso a chi non abbia una comunità di migranti ad aspettarlo. Ma, per la logica del sovranismo, non possono chiudere del tutto le proprie frontiere. Il sovranismo non autorizza alla chiusura dei confini.





Vittoria Franco

Bontà. Una parola della convivenza

Devo fare una precisazione preliminare: trattando della bontà non mi occuperò del concetto di bene in generale, tema classico del pensiero filosofico e teologico, bensì di bontà come disposizione d'animo, come capacità di compiere gesti che mirano a produrre il bene di altri. Lo farò facendomi aiutare da pensatori e scrittori che in qualche modo ne hanno trattato.

Bontà in questi tempi di cattivismo imperante rischia di diventare una parola desueta e invece io credo che senza bontà non potremmo avere una società umana.

Parto da alcune domande.

Com'è accaduto che la parola "buonismo" abbia assunto una connotazione denigratoria e sia diventata una parolaccia? Come si è arrivati a definire "buonismo" l'atteggiamento di tolleranza, di ascolto reciproco, di rispetto delle differenze di opinioni, di accoglienza? Possiamo dire che la bontà sia all'origine di scelte fatte negli anni da parte delle Istituzioni; che abbia cioè un ruolo, ad esempio, nella costruzione del welfare, nella nascita delle associazioni di volontariato? Possiamo dire che una disposizione d'animo positiva verso gli altri – il voler fare del bene ad altri – sia all'origine della giustizia sociale? In sostanza: la bontà si classifica solo come gesto del singolo verso altri singoli o invece può riguardare la collettività; ad esempio, l'azione delle istituzioni o della società verso alcune categorie di cittadini? In altri termini, *sarebbe possibile una società umana senza la bontà?*





Non ho la pretesa di riuscire a dare risposte a tutte queste domande, però si possono creare le basi per poterle discutere.

Cominciamo a entrare nel merito della trattazione del tema.

La bontà fa parte di una famiglia di termini che hanno fra di loro una stretta affinità. Per citarne solo alcuni: generosità, altruismo, umanitarismo, filantropia, solidarietà, carità, misericordia, fraternità, perdono, abnegazione.

Questi termini si possono considerare sinonimi oppure la bontà ha una sua specificità rispetto agli altri? Possiamo dire che bontà è la disposizione d'animo originaria e che le altre sono da essa derivate, cioè che le altre parole sono manifestazioni della bontà che ne è l'origine? Vedremo che affinità non significa sinonimia e cercheremo di cogliere – almeno per alcuni – qualche sfumatura di diversità.

Ma prima di cominciare ad argomentare sulla bontà, occorre cercare di capire di che cosa stiamo parlando. Come la definiamo, almeno in prima approssimazione? Nei dizionari si possono trovare definizioni molto simili alla seguente: «È la qualità di chi desidera e cerca di procurare il bene altrui». Dunque, si tratta di una disposizione d'animo positiva verso gli altri, una qualità che ci predispone a gesti di attenzione e di cura verso un'altra persona. Ma vale la pena di richiamare già in apertura le definizioni peculiari che ne danno due autrici di eccezione: Anna Maria Ortese e Dacia Maraini.

Maraini parla di bontà come *immaginazione* e scrive: «Essere buoni significa semplicemente mettere in





moto l'immaginazione... Ci vuole immaginazione per capire il dolore degli altri e quindi stendere una mano anziché prepararla al pugno, e non basta storpiare la parola [farla diventare buonismo] per eliminare un valore che dovrebbe stare alla base del nostro comportamento sociale». Perché è immaginazione la bontà secondo la scrittrice? Perché – credo – l'immaginazione porta all'empatia attribuendo valore sociale al termine bontà.

Della Ortese esistono bellissimi versi nei quali la bontà viene presentata invece come «la sola vera libertà»: *La bontà è la/ sola libertà/dell'uomo. Tutto ciò perché la sua vera/ catena è la/ non-bontà (il culto/ dei propri beni)*. La bontà alleggerisce e mette le ali, perché rinuncia al culto dei beni terreni, che costituiscono la vera catena che produce la non-libertà e la non-bontà. Un'interpretazione francescana che incontreremo ancora.

Possiamo a questo punto sintetizzare la definizione della bontà indicandone almeno tre caratteristiche. La prima è la *relazionalità*, la trascendenza del sé. Questa è una caratteristica comune a tutte le parole affini elencate sopra. La relazione è necessaria perché la bontà possa manifestarsi. Si deve cioè presupporre un contesto relazionale, un rapporto con gli altri che ci induce a prendercene cura, a *trascendere l'io*. In secondo luogo, l'azione buona è un *atto gratuito*; non viene cioè compiuta in cambio di qualcosa. Lo scrittore russo Lev Tostoj arriva a dire che «essere buono e vivere una vita buona significa dare agli altri più di ciò che prendiamo loro», legando la crescita generale della felicità alla crescita sia del numero delle persone buone sia della





loro capacità di essere buone. Quindi si ritiene che le azioni buone contribuiscano ad accrescere la felicità pubblica.

La *terza* caratteristica possiamo esprimerla in questi termini: *la bontà non è un comandamento* che possa provenire da un'autorità esterna. Non è neanche – o almeno non solo – una risposta al comandamento cristiano che prescrive di «amare il prossimo come se stessi» o di amare anche i propri nemici, secondo la parabola del buon samaritano. È un gesto spontaneo che trae origine da una disposizione d'animo, e che può anche essere legato a un solo momento.

Qualcuno si è chiesto se sia possibile *l'educazione alla bontà* oppure se essa sia solo un dono della singola persona, che non si può apprendere, ma è semplicemente dato. Uno psicologo americano che si occupa anche di educazione – Howard Gardner – parla di «educazione alle virtù» e fra le virtù del ventunesimo secolo inserisce proprio la bontà, insieme con la verità e la bellezza. Il fatto che in diverse città esista un premio «bontà» credo che voglia dire che gesti di bontà hanno una portata esemplare e che si può anche *imparare* a essere buoni.

Esistono diverse raffigurazioni della bontà, come esistono infiniti modi di esprimerla. Per esemplificare, si può attingere a diverse discipline, come la letteratura, la filmografia, la storia e, naturalmente, la filosofia. Mi limiterò a filosofi e scrittori citando, di proposito, tutti autori del Novecento (a parte Dostoevskij). A chi volesse estendere l'indagine alla filmografia posso solo dare il suggerimento di occuparsi, ad esempio, del regista finlandese Aki Kaurismaki e in particolare di due





suoi film: *L'altro volto della speranza* e *Miracolo a Le Havre*, nei quali i protagonisti sono delle persone buone, perché compiono – correndo dei rischi per la loro sicurezza - azioni che vanno in aiuto di persone che si trovano nelle condizioni di aver bisogno di solidarietà e di sostegno. Ma veniamo ai filosofi.

György Lukács. Bontà come dissoluzione dell'etica

L'ungherese György Lukács (1885-1971) tratta della bontà in uno dei suoi saggi giovanili premarxisti più belli, *Sulla povertà di spirito* (1911), in cui ne dà un'interpretazione mistica, accostandola alla figura di San Francesco d'Assisi. Nel drammatico dialogo che il protagonista ha con Marta, che rappresenta la sorella di Irma Seidler (l'amica del cui suicidio Lukács aveva appena appreso), arriva ad affermare: «Ma la bontà è grazia. Ricordi pure come divengono manifesti davanti a S. Francesco d'Assisi i pensieri altrui. Egli non li indovina, no, ma gli diventano manifesti. Il suo sapere è oltre le spiegazioni e i segni: egli è buono, in questi momenti egli è l'altra persona stessa» (in *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907- 1918)*, Cappelli, Bologna 1981, p. 102). Lukács concepisce la bontà come il massimo della virtù, una forma di conoscenza dell'altro in cui soggetto e oggetto si identificano. La bontà è azione verso l'altro, entrare in comunicazione con l'altro. È come un processo di empatia che sfugge al controllo del soggetto e della sua volontà. La bontà, scrive ancora Lukács, è «qualcosa come una conoscenza degli uomini che irradia penetrando in tutto e in cui soggetto e oggetto vanno a coincidere (...) L'uomo buono non spiega l'anima dell'altro, ma vi leg-





ge dentro come nella propria, egli è divenuto “uno con l’altro”. Per questo è miracolo la bontà. Miracolo, grazia e riscatto. Un calar sulla terra del cielo». Se e quando appare in noi la bontà, «allora il paradiso è divenuto realtà e si è risvegliata in noi la divinità». La bontà ha dunque una dimensione divina e non è alla portata di tutti. E nonostante Marta protesti contro questa concezione della bontà – insorge il mio *moral sense*, sostiene; l’attesa della grazia è una assoluzione da tutto, cioè la «frivolezza stessa» –, per il Lukács di questo scritto non si può *volere* essere buoni; la bontà è un dono della grazia divina, un dono riservato a pochi privilegiati, a pochi eletti. Esistono delle caste morali e quella dei buoni è la casta più elevata. Queste caste non sono un’invenzione umana, né l’uomo ha il potere di decidere a quale appartenere oppure di abbandonare la sua casta.

Il tratto filosoficamente più interessante del ragionamento di Lukács è il fatto che attribuisce alla bontà una *capacità dissolutoria* che frantuma l’etica costituita (intesa come un complesso di norme e regole da seguire se si vuole essere morali), in quanto spinge *oltre* il dovere formale, *oltre* l’imperativo che prescrive di dover fare qualcosa per essere morali. Il gesto della bontà trae forza morale da se stesso. Non proviene da un imperativo. Essendo dunque la bontà al di là della morale, in qualche modo la dissolve. Essa dota gli individui di capacità divine mettendoli in grado di «vedere nei cuori», stabilendo un rapporto diretto fra le anime. Ma nell’argomentare di Lukács essa diventa come un giano bifronte. Se da una parte, la bontà è divina e dotata del potere particolare di vedere nei cuori, è oltre l’etica e anche oltre la conoscenza teoretica, dall’altra essa





mostra anche una dimensione di spietatezza. È «luciferina», portatrice di luce, però al contempo sconvolge l'ordine dato che riposa sulla giustizia e sulla conformità all'etica e al dovere, e dunque diventa «antidivina». Lukács scolpisce questo potere con estrema precisione, come se stesse descrivendo un'entità spaventosa che poi termina in bellezza: «Nell'anima di chi è buono viene meno ogni contenuto psicologico, ogni causa ed effetto. È carta bianca la sua anima su cui il destino scrive il suo comandamento assurdo. E tale comandamento viene eseguito ciecamente, in modo spericolato e spietato. E che tale impossibilità diviene atto, questa cecità un illuminarsi, questa crudeltà passa in bontà – è questo il miracolo, è questa la grazia».

Alla domanda dubbiosa di Marta se esista una tale bontà, il protagonista dopo un lungo giro di considerazioni arriva al punto: «Lei crede ancora che se la bontà avesse efficacia nella vita saremmo rimasti ancora uomini? [...]». Se l'arte potesse plasmare la vita, se la bontà potesse essere tradotta in atto – allora diverremmo dei».

Dunque, la bontà è per il giovane Lukács una *Gabe*, un dono divino, strumento eccezionale di elevamento personale degli uomini, che rende capaci di superare la conoscenza teoretica per farne degli «gnostici nel mondo delle azioni». Il disvelamento dell'incognito avviene non tramite la ragione quindi o attraverso Dio, ma proprio grazie alla bontà. Alla domanda di Marta su che cosa significhi essere buoni, il protagonista infatti risponde: «Non so dirlo diversamente che così: la loro conoscenza divenne atto, il loro pensiero si era distaccato dal carattere discorsivo del conoscere, la loro visione dell'uomo divenne una visione intellettuale: essi





sono gnostici nel mondo delle azioni. E non c'è e non può esserci spiegazione teorica per questo, perché nel loro atto ogni impossibilità teoretica divenne realizzata nella realtà». I buoni, risponde infine, sono personaggi come quelli a cui ha dato vita Dostoevskij, Sonja, il principe Miškin, Alexei Karamazov, anche se «la loro bontà è sterile, genera confusione ed è senza effetto». Insomma, la bontà e le persone buone esistono, ma non sono necessariamente garanzia di miglioramento del mondo. Ritorno più avanti su questo tema dostoevskiano parlando dell'*Idiota*.

Sull'esistenza delle persone buone si interroga anche Ágnes Heller, l'allieva più eminente di Lukács, che ha dedicato molta della sua riflessione morale alla bontà e alle persone buone. E risponde con un'affermazione in due parti: «Le persone buone esistono. Come sono possibili?». Le persone buone esistono: questa è un'evidenza empirica. Solo in un secondo momento possiamo chiederci come sono possibili, senza peraltro riuscire a dare una risposta alla domanda.

Sappiamo perciò che esistono persone buone. La bontà «brilla come un gioiello», dichiara Heller riprendendo Kant. La loro esistenza è un fatto indubitabile nella vita quotidiana di ciascuno, solo che spesso esse sono invisibili, rimangono nell'ombra. Possiamo riconoscere le persone buone solo attraverso le loro azioni; esse il più delle volte fanno peraltro cose semplici. A conclusione di una sua intervista sulla libertà, Heller suggerisce addirittura di erigere un monumento in onore delle persone oneste, ma ignote. E racconta episodi della sua vita, in particolare uno che riguarda il padre, deportato ad Auschwitz:





Durante la deportazione ha gettato fuori dal treno un biglietto con su scritta qualche riga per noi e l'indirizzo di casa. Il biglietto ci è arrivato. Quindi qualcuno l'ha sollevato da terra, ha comprato una busta, l'ha infilato dentro, ci ha incollato su un francobollo e ha spedito la lettera. Questa è una persona buona. Perché l'ha fatto? Chi l'ha ringraziato? Nessuno avrebbe scoperto che era stato lui a farlo [...]. A cosa gli sarebbe servito aiutare questi poveri ebrei? Assolutamente a nulla. Era solo una persona buona. (*Solo se sono libera*, Castelveccchi, Roma 2017, p. 35).

Ritornero sulle riflessioni filosofiche che Ágnes Heller fa sulla bontà. Per ora, voglio indicare altri autori che hanno lavorato sul tema e sulle testimonianze e che confermano la tesi della bontà come «fatto empirico» indubitabile.

Sulla «bontà insensata»

Lo scrittore e giornalista ebreo russo Vasilij Grossman nel suo *Vita e destino*, riferendosi al tempo dello stalinismo, racconta decine di storie che definisce di ordinaria «bontà insensata». La bontà viene definita «insensata» per almeno due ragioni. Primo, perché si tratta di *gesti che comportano rischi* più che vantaggi personali; perché la bontà non si spiega in termini utilitaristici. In secondo luogo, perché non è collegabile a quello che viene definito «bene universale», cioè a un'idea astratta e universale di bene. È semplicemente, sostiene Grossman, «la bontà dell'uomo verso un altro uomo, una bontà senza testimoni, piccola, senza grandi teorie. [...] La bontà degli uomini al di là del bene religioso e sociale» (*Vita e destino*, Adelphi, Milano





2008, p. 388). È «la bontà che rifiuta il ricatto del bene universale».

«Bontà insensata» è anche quella delle tante persone che durante il nazismo nascondevano e salvavano gli ebrei a loro rischio e pericolo (sono chiamati i «giusti») o che durante la resistenza nascondevano i partigiani. Perché lo facevano? Per una disposizione d'animo, oltre che per un senso di giustizia: per bontà e giustizia insieme, perché ritenevano che la persecuzione non fosse per loro accettabile. Si stabilisce un nesso stretto fra bontà e giustizia. In questo nesso la giustizia va intesa in un senso particolare: come *riconoscimento della pari dignità delle persone*. Dunque, giustizia non nel senso di un *corpus* di leggi e neanche nel senso di creare le condizioni per l'eguaglianza sociale, ma nel senso di consentire ad altri di poter rivendicare *il diritto di stare al mondo con la propria differenza e di realizzare la propria concezione della libertà*. È una forma di giustizia che viene prima della giustizia sociale.

Si possono trovare riflessioni appropriate sui giusti in *La bontà insensata* di Gabriel Nissim – un titolo chiaramente in omaggio a Vasilij Grossman. L'autore definisce il giusto come colui che non solo si rifiuta di fare il male, ma si assume un compito nei confronti dell'altro: diventa il suo custode. I giusti «sono coloro che a un certo punto della vita, di fronte a un'ingiustizia o alla persecuzione di esseri umani, sono capaci di andare con coraggio in soccorso dei sofferenti e di interrompere così, con un atto inaspettato nel loro spazio di responsabilità, la catena del male di cui sono testimoni». Essi «non cambiano il mondo, ma salvano la speranza nell'umanità». Così, la riflessione sui giusti





diventa una piccola fiammella che illumina le situazioni estreme, che non ci fa perdere la fiducia nell'uomo. Essi compiono gesti che «permettono di ricominciare quando ci si sente impotenti, che ci fanno apprezzare il ruolo di persone con un grande cuore che apparentemente non sembrano raggiungere dei risultati».

Siamo sulla linea che ha tracciato Hannah Arendt quando ha tentato di rispondere alla domanda «Com'è potuta accadere la Shoah?». Nei tempi bui del nazismo e dello sterminio degli ebrei, chi decise di non collaborare non ha pensato al comandamento «non uccidere», non ha pensato «non devo farlo», ma semplicemente si è detto: «non posso farlo perché non potrei più vivere bene con me stesso/a». L'espressione «non devo farlo» rinvia a un'autorità esterna, il «non posso farlo» a un'obbligazione interna, che promana dal dialogo fra sé e sé e dal non voler convivere con un malfattore. Come precisa nelle sue lezioni di filosofia morale degli anni '60, coloro che non collaborarono dissero semplicemente «non posso, meglio morire al limite, poiché non potrei più vivere una vita degna di questo nome se lo facessi» (*Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 36). Non sarebbero stati capaci di continuare a vivere, se non avessero difeso la vita altrui.

Essi «non erano né santi né eroi», erano gente ordinaria, «protagonista di eventi altrettanto ordinari». Arendt intende mostrare che il bene è alla portata di chiunque lo voglia, di chiunque si assuma la responsabilità di esercitare pensiero e facoltà di giudizio e di mettersi al posto degli altri.

Chi si è rifiutato di collaborare coi nazisti si è dunque semplicemente ispirato alla massima che Platone attri-





buisce a Socrate nel *Gorgia*: «Meglio subire un torto piuttosto che commetterlo a danno di altri». Coloro che hanno compiuto gesti per salvare chi era in pericolo, rischiando a loro volta, non lo hanno fatto per altruismo o per spirito di sacrificio, ma per il desiderio di «porre fine al malessere che covava dentro di loro».

Bontà come scelta esistenziale: Ágnes Heller

Anche Ágnes Heller giunge a una posizione analoga a quella arendtiana, però attraverso un percorso filosofico diverso. Anche lei accoglie il detto di Socrate secondo cui è meglio patire un torto piuttosto che commetterlo e assume tale massima come definizione della persona buona.

Alla luce di tale definizione pertanto, una persona è buona se, in caso di scelta, preferisce patire un'ingiustizia piuttosto che commetterla. Per contro, essere cattivi significa ritenere preferibile commettere un torto piuttosto che subirlo. Non si può dire però che le persone buone *preferiscano* subire un torto. Lo preferiscono solo se commetterlo è l'unica alternativa loro consentita; «le persone buone non sono inclini ad essere altruiste; esse sono semplicemente oneste e perbene», dichiara (*Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994, p. 293). Anche Heller, come Arendt, tiene a sottolineare una differenza fra bontà e altruismo. Possiamo definire quest'ultimo come completa, totale, dedizione agli altri, amore per il prossimo. Altruista è colui/colei che trova il bene proprio nel bene altrui; una disposizione più vicina all'abnegazione, che è spesso accompagnata «da una consapevole rinuncia ai propri interessi». Invece,





le persone buone sono persone normali, non eccezionali; non sono santi. La bontà deve essere alla portata di tutti. Non si sta parlando di quella che Heller chiama «bontà supererogatoria». Il santo, l'eroe morale non possono essere un metro per la bontà umana.

È illuminante la rappresentazione di alcune figure del *Parsifal* di Wagner, a partire da Gurnemanz e dallo stesso Parsifal, che si ritrova nella sua *Un'etica della personalità*. Gurnemanz è considerato una delle «incarnazioni più pure di un'etica della personalità. La sua bontà è molto comune, non vi è nulla di regale in lui: semplicemente ama le persone e le aiuta [...]. Il suo fato è semplicemente essere ciò che è sempre stato: un uomo buono. Lui è così e non può essere altrimenti; è il solo uomo buono del *Parsifal*». Al contrario, Parsifal – il virtuoso della religiosità – diventa più che buono, e quindi non è mai semplicemente buono. Rappresenta quella bontà supererogatoria che non è alla portata di tutti. «Gurnemanz è buono perché è sempre l'Altro (e mai se stesso) a occupare il centro della sua vita. Egli è buono in modo diverso da Senta o da Elizabeth: al contrario di queste donne salvifiche, egli non è salvifico, non “salva” qualcuno che ama. Semplicemente, ama: persone, animali, fiori e alberi – ama la vita per la vita» (*Un'etica della personalità*, Mimesis, Milano 2018, p. 224). Gurnemanz è plasmato sull'ideale di San Francesco, semplicemente dice sì alla vita.

A differenza di Hannah Arendt, però, Heller colloca la scelta della bontà dentro un contesto di scelta esistenziale. Essa non è dettata solo dal volersi sentire in pace con se stessi, che – come finiva per essere per Hannah Arendt – potrebbe indurre a pensare a una





scelta con elementi di utilitarismo, per quanto nobili. Per Heller, ci si *sceglie* come persone buone, cioè come persone oneste e per bene. Questa è definita la «scelta esistenziale primaria». La formula della scelta esistenziale è formale, benché abbia come contenuto sostantivo la massima socratica secondo cui è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo. Scegliersi come persona buona significa scegliere se stessa come una persona disposta a rispondere alle richieste che Altri le presentano, preferendo – se è il caso – subire un torto piuttosto che commetterlo. Questo è il significato dell'essere buoni. Data questa definizione generale, ciascuno può essere buono a modo suo. Si può essere buoni in modi diversi, senza dover rispondere a un comandamento. È questa dimensione della scelta esistenziale che conferisce *autonomia* al gesto etico in generale e a gesti di bontà. Occorre specificare che scegliendo se stessa/o come persona buona, «non si sceglie la bontà, ma si sceglie se stesso/a come persona buona e quindi si diviene ciò che si è». E dunque, la persona che compie la scelta esistenziale deve imparare «come curarsi degli esseri umani, come evitare di nuocere ad un'altra persona», giacché la persona buona ha cura degli altri, per definizione.

Bontà come «illimitata responsabilità»:
Emmanuel Levinas

Una rappresentazione della bontà come apertura all'altro si ritrova anche in un altro filosofo che ha tematizzato la bontà concependola come «illimitata responsabilità» verso l'altro, Emmanuel Levinas, filo-





sofo ebreo naturalizzato francese. Se Ágnes Heller la collocava al centro della scelta esistenziale, per il filosofo francese essa è oltre la scelta, è precedente, risale all'immemorabile; viene prima perfino della mia libertà, prima di essere presente a me stesso.

Non si decide di essere buoni, si è buoni prima di ogni decisione: «La bontà non è un atto volontario. Con ciò voglio intendere – spiega Levinas – che non c'è, nel movimento di libertà, l'atto in particolare di una volontà che interviene. [...] C'è, nel mio concetto, l'affermazione di una bontà iniziale della natura umana» (*Il volto dell'altro*, in <https://antemp.com/2011/06/10/emmanuel-levinas-il-volto-dellaltro-intervista-di-renato-parascandolo-sergio-benvenuto/>).

Anche Levinas distingue fra bene e bontà, tra «un ideale di bene che può essere prescritto, che diventa ideologia, che diventa movimento politico e poi istituzione e questa bontà iniziale, debole, senza difesa, senza pensiero, in cui non c'è ancora una ideologia della bontà». La bontà è la risposta a una chiamata; c'è qualcuno che chiama, qualcuno che nel volto d'altri chiama, «che obbliga senza forza». È molto potente questo questo *obbligo senza forza*, senza comando.

In esso c'è per Levinas l'essenza della bontà. Un gesto di bontà ha la sua origine in un sentire come un *dovere interiore*, che non ci proviene da un'autorità esterna, come può essere il comandamento, divino o morale che sia. È il volto dell'altro uomo che attiva il sentimento della bontà, che diventa obbligante e ci chiama a una responsabilità verso di lui. E si tratta di una responsabilità illimitata, asimmetrica. Asimmetrica perché è «gratuità integrale», che non si attende





compenso. Illimitata perché nel votarsi all'altro, cioè nella preoccupazione per l'altro fino al sacrificio, fino alla possibilità di morire per lui, comincia l'umano. È la rottura con l'ordine della natura.

E non si possono non riportare le conclusioni levinassiane in proposito:

Tutto ciò che tento di presentare è un'umanità contro natura. Come una rottura dell'ordine regolare dell'essere preoccupato di se stesso, preoccupato del proprio sostentamento, perseverante nell'essere, stimando perfino che, quando si tratta del mio essere, tutte le altre questioni cadano. È contro ciò che tento di scoprire nell'umanità una vera rottura d'un essere costretto a essere, preoccupato d'essere.

La bontà rappresentata da Levinas è una bontà secolarizzata, sganciata da un Dio che ne fa oggetto di comando. Anch'essa, come la responsabilità, è parte di un immemoriale che non ha bisogno di un dio:

Il fatto che l'uomo possa giungere a partire dalla sua bontà verso Dio invece di andare verso la bontà a partire da Dio, ecco cosa mi pare estremamente importante. Il fatto che, senza pronunciare la parola Dio, io sia nella bontà è più importante di una bontà che venga semplicemente a posizionarsi tra le raccomandazioni di un dogma.

La «bontà attiva» di José Saramago

Qualche affinità con le posizioni di Levinas si ritrova anche nello scrittore portoghese José Saramago, premio Nobel per la letteratura nel 1998. A chi gli chiedeva di





indicare tre parole importanti per lui, Saramago indicava: *No, Rispetto e Bontà*. Quanto alla bontà, lo scrittore parla di «bontà attiva», distinguendola da quella contemplativa e da quella caritatevole e sostiene con parole bellissime: «La bontà viene addirittura prima dell'intelligenza, o meglio è la forma più alta dell'intelligenza. È una bontà che si manifesta nella pratica quotidiana; che non è animata da nessun pensiero salvifico sull'intera umanità; che si accontenta di far "lavorare" il proprio minuscolo granello di sabbia. Nel tentativo di recuperare una relazione umana che sia effettivamente tale» (*Al primo posto la "bontà", la virtù più disprezzata*, in Archivio la Repubblica.it, 2009, 11, 19).

Se si volesse disporre in ordine d'importanza la carità, la giustizia e la bontà, si dovrebbe collocare al primo posto proprio la bontà, al secondo la giustizia e al terzo la carità, poiché – sostiene lo scrittore - «la bontà, da sola, già dispensa la giustizia e la carità, perché la giustizia giusta già contiene in sé sufficiente carità. La carità è ciò che resta quando non c'è bontà né giustizia» (*Un Quaderno*, Torino 2009, p. 85).

Carità, giustizia, bontà. Tre parole che sembrerebbero coincidere e che però per Saramago sono diverse. Perché diverse? Provo a fare un'ipotesi. La carità si basa sulla compassione, sulla pietà, virtù teologale in base alla quale si ama il prossimo per amore di Dio. La giustizia – secondo la definizione che ne ho dato sopra – si basa sul «riconoscimento del valore della dignità dell'altro», della pari dignità delle persone. La bontà si basa invece sull'empatia, che significa «mettersi al posto degli altri», capire la loro posizione (ecco perché contiene già la giustizia).





E Saramago aggiunge fra pessimismo e ottimismo: «Sono sufficientemente vecchio e sufficientemente scettico per rendermi conto che la “bontà attiva”, come io la chiamo, ha ben poche possibilità di trasformarsi in un orizzonte sociale condiviso. Può però diventare la molla individuale del singolo, il miglior contravveleno di cui può dotarsi quell’“animale malato” che è l'uomo».

Il modello Myškin di Dostoevskij

Cercando nella letteratura autori e scritti che parlino di bontà, non si può non richiamare il celebre romanzo di Dostoevskij *L'idiota*, di cui è protagonista il principe Myškin, incarnazione della bontà. Il romanzo, com'è noto, nasce dal progetto di rappresentare un novello Cristo, incarnato proprio dal principe Myškin, considerato da tutti buono, di «smisurata bontà». Dostoevskij ne descrive la genesi nei *Diari* e nelle *Lettere* e ripete spesso di voler «rappresentare un uomo del tutto buono», una figura connotata dalla bontà *come quella di Cristo*. Quali sono le caratteristiche di questo principe buono? Egli non ama il conflitto. Cerca la composizione dei contrasti che possono nascere fra le persone con le quali gli capita di avere a che fare. In secondo luogo, vede buone ragioni in ogni comportamento, anche in quelli delittuosi: è indulgente persino verso Rogožin che ha ucciso la bellissima Nastasja Filippovna della quale erano entrambi innamorati. Terzo, non giudica male mai nessuno. Inoltre, si fa carico degli errori degli altri. Appare sorprendente a molti dell'ambiente che





frequenta il fatto che non giudichi male nemmeno una donna considerata perduta e disonorata come Nastasja. Anzi, sarebbe pronto a sposarla. Però questa sua estrema bontà da alcuni è giudicata ingenuità. Qualcuno lo considera «buonissimo ma ridicolo». Un sempliciotto; un povero idiota!

L'essere giudicato ingenuo deriva dal fatto che Myškin non manifesta malevolenza neanche in circostanze nelle quali essa sarebbe legittima e – secondo le convenzioni sociali – dovuta, necessaria; che non pratica l'occhio per occhio dente per dente. Non restituisce male al male. È capace di perdonare anche chi lo inganna. Come sostiene uno studioso raffinato come Andrea Oppo, è come se Dostoevskij volesse affidare a questo suo personaggio il compito enorme e impossibile di salvare il mondo e l'umanità dal male, un novello Cristo, appunto: un essere assolutamente buono che si tuffa nel mondo e cerca di redimerlo con la sua sola bontà, con la sua purezza senza alcuna macchia (*Dostoevskij: la bellezza, il male, la libertà. Un percorso filosofico in tre tappe*, http://www.giornalediconfine.net/anno_2/n_1/20.htm).

È illuminante il commento che del personaggio dostoevskiano fa Rossana Rossanda:

Che è dunque la bontà? L'assoluta disponibilità all'altro. L'altro viene prima. Il principe ascolta sempre, capisce sempre. Non perché ne condivida i motivi, perlopiù [anzi] non li condivide. Pensa che Natasja sia malata, e ha ragione. Che Aglaja spesso sbaglia, e ha ragione. Che Rogožin è oscurato dalla passione, e ha ragione. Ma ne penetra l'animo come nessuno, arresta il giudizio davanti





alla condizione umana, quel dibattersi fino alla vertigine del bene e del male. Ne prova una infinita compassione nel senso proprio del patire insieme. Non volta mai le spalle, non abbandona nessuno, Myškin, fa sempre quel poco che gli uomini possono fare l'uno per l'altro, non lasciarsi soli, perdonarsi. [...] La bontà non è un fare né dare – anche se il principe è generoso e per nulla sciocco – ma essere. Essere con l'altro sulla croce. [...] La bontà è inerme. Il principe Myškin si percepisce debole, teme di non farcela, non è atto a galleggiare sui torbidi marosi del presente; in questo senso “idiota” (“La bontà: L'Idiota”: Fëdor Dostoevskij, 1868-69” in *Il romanzo I. La cultura del romanzo*, Torino 2001).

Come scrive ancora Oppo, «il principe Miškin “ascolta”, tollera, sopporta tutto e tutti, s'immerge fino al midollo nell'animo torbido dell'umanità, per restarne poi incatenato. Così, la “bontà assoluta”, che per la prima volta ha deciso di misurarsi col mondo, come una spugna assorbe tutto e alla fine esplode. L'umanità, alla fine, non è redenta dalla Bellezza. E neanche dall'Amore, dalla Bontà, dalla Comprensione assoluta. Tutte queste cose, per quanto naturalmente perfette, quando si tratta di “salvare”, annegano col resto». Al principe non resterà che tornare nella sua clinica svizzera o a Dostoevskij di rimandarvelo.

È interessante come nel romanzo, attraverso le dichiarazioni e le posizioni di vari personaggi, si sviluppi una sorta di discussione sulla bontà. Qualcuno distingue fra essere buono e essere generoso. Che differenza c'è? Possono andare insieme, ma essere anche distinti. Nella generosità è insita forse l'idea della munificenza, del donare qualcosa di materiale. Sempre Nastasja,





in una lettera ad Aglaia, fa delle considerazioni sulla bontà come amore, come amore per l'umanità: «È possibile amare tutti gli esseri umani, tutto il nostro prossimo? [...] Rispondo di no; mi parrebbe persino una cosa poco naturale. L'amore astratto per l'umanità è anzitutto l'amore per se stesso» (*L'idiota*, Garzanti, Milano 1978, pp. 570-71).

In un'ideale discussione darei ragione a Nastasja. La bontà richiama un atto concreto, collocabile in un preciso contesto di relazioni, nel quale un qualche volto invoca un nostro gesto di cura.

Vorrei concludere con una frase di Wim Wenders molto attuale: «L'Italia si sta dividendo fra Buonisti e Cattivisti. Per quanto mi riguarda, preferisco vivere una vita intera da Buonista piuttosto che un solo attimo da Cattivista».







I relatori

LUIGI ALFIERI, è ordinario di Antropologia sociale nella Scuola di scienze politiche e sociali, di cui è presidente, presso l'Università di Urbino Carlo Bo. Si è occupato del pensiero di Nietzsche, di Hegel, di mitologia e di simbolica politica, con particolare attenzione al problema del rapporto tra violenza e ordine. Ultimamente si è dedicato alla delineazione di un'antropologia filosofica della guerra. Tra le sue pubblicazioni, il volume *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra* (Morlacchi, 2008, II ed. accresciuta 2012).

ALBERTO SICLARI, è stato professore ordinario di Storia della Teologia nell'Università di Parma. Si è occupato di patristica greca e di pensiero tardo antico, di Medioevo latino (in particolare di Guglielmo di Occam e di Guglielmo di Saint Thierry), e più di recente di teologia liberale (Ernst Troeltsch) e di pensiero danese (anzitutto di Soeren Kierkegaard e di Harald Høffding). Fra i suoi lavori: *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkegaard* (FrancoAngeli, 2004) e *L'umorismo e la filosofia* (Diabasis, 2009).

GIANFRANCO PELLEGRINO, è professore associato di Filosofia politica al dipartimento di scienze politiche della LUISS Guido Carli, dove insegna anche Etica pubblica e History of Political Thought. Si interessa di etica ambientale, teorie della giustizia distributiva e questioni di etica pubblica. Fra le sue pubblicazioni: *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, 2019 (con M. Di Paola); *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, 2018 (con M. Di Paola); *Etica pubblica. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, 2015; *Canned Heat. Theoretical and Practical Challenges of Global Climate Change*, curato con M. Di Paola, Routledge 2014.





FERRUCCIO ANDOLFI, già docente di Filosofia della storia nell'Università di Parma, dirige il quadrimestrale «La società degli individui» e, insieme a Italo Testa, la collana «La ginestra» di classici dell'individualismo solidale (Diabasis). Tra le sue pubblicazioni: *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt* (Diabasis, 2004), *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner* (Guida, 2009), *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach* (Guida, 2011). Ha edito testi di Schleiermacher, Feuerbach, Guyau, Simmel, Landauer. È uscita di recente una sua edizione commentata dei *Manoscritti economico-filosofici di Marx* (Orthotes, 2018).

CHIARA TORTORA, consegue il dottorato di ricerca in antropologia filosofica presso l'Università di Parma nel 2003, è collaboratrice della Società degli individui, insegna filosofia e storia presso il liceo Marconi di Parma dal 2012. Dalla sua tesi di dottorato è tratto il volume *Volti di sabbia sull'orlo del mare* (MUP, 2006), dedicato alla riflessione di Michel Foucault e Maurice Blanchot.

MARA MELETTI, è docente di Filosofia Morale presso l'Università di Parma. Tra le sue pubblicazioni, edite da Franco Angeli: *Bergson e la psicologia* (1984); *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella Revue Philosophique di Th. Ribot* (1991); *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J. P. Sartre* (2000); ha inoltre curato i volumi miscelanei: *Etica e Politica* (2004); *Percorsi etici* (2007); *Ragion Pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica* (2011).

ALBERTO MESCHIARI, è stato ricercatore di Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Si è occupato di Storia della filosofia, Filosofia del linguaggio, Filosofia morale, Storia della scienza e Narrativa, pubblicando più di trenta volumi. Da quindici anni sviluppa una propria "etica del reincanto" pubblicando per le edizioni Tassinari: *Riprender-*





si la vita. Per un'etica del reincanto (2010), *Il libriccino del silenzio* (2012), *Lettera ai giovani sull'amore* (2014); *Sul dialogo* (2014), *Filosofia del camminare* (2014), *L'arte di amare* (2016), *Il mondo che vorrei* (2016).

VITTORIA FRANCO, è ricercatrice di Storia della filosofia alla Scuola Normale Superiore di Pisa. È stata senatrice della Repubblica dal 2001 al 2013; durante i suoi mandati ha ricoperto il ruolo di responsabile delle Pari opportunità del Partito democratico e di presidente della Commissione cultura del Senato nella XV legislatura. Con Donzelli ha pubblicato: *Etiche possibili* (1996); *Bioetica e procreazione assistita* (2005); *Care ragazze* (2011); *Responsabilità* (2015).







PENSARE LA VITA

Corsi di formazione filosofica

Da diversi anni si ripete, in un cinema di Parma, l'incontro tra esperti di filosofia e un ampio pubblico di persone di ogni età e condizione sociale, per lo più prive di competenze filosofiche ma desiderose di acquisire strumenti per comprendere meglio le esperienze cruciali della loro esistenza e del vivere associato. Ne è derivata una pratica della filosofia che mira a una saggezza di vita lontana da ogni virtuosismo accademico.

Titoli pubblicati:

I messaggi dei grandi filosofi

lezioni del corso di formazione filosofica 2012

Il senso degli opposti

lezioni del corso di formazione filosofica 2013

Vite che cambiano

lezioni del corso di formazione filosofica 2014

Ragione e passione

lezioni del corso di formazione filosofica 2015

Solidarietà

lezioni del corso di formazione filosofica 2016

L'arte di vivere

lezioni del corso di formazione filosofica 2017

La potenza dell'amore

lezioni del corso di formazione filosofica 2018







LA GINESTRA

Biblioteca per un individualismo solidale

Da due secoli, di fronte alla crisi delle rassicuranti comunità naturali e all'accelerazione dei processi di individualizzazione, filosofi e pensatori sociali si sono posti il compito di costruire teorie nelle quali la coesione della società non confligge ma va di pari passo con la cura di sé di individui emancipati.

La collana *La Ginestra* documenta l'esistenza di questa tradizione di individualismo solidale attraverso i testi di autori classici e contemporanei.

Titoli pubblicati:

Georg Simmel, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*

Ralph Waldo Emerson, *Società e solitudine*

Pierre Leroux, *Individualismo e socialismo*

Zygmunt Bauman, *Individualmente insieme*

Agnes Heller, *La bellezza della persona buona*

Harry G. Frankfurt, *Catturati dall'amore*

Gustav Landauer, *La rivoluzione*

Theodor W. Adorno, *La crisi dell'individuo*

Friedrich D. E. Schleiermacher, *Monologhi*

John Dewey, *Individualismo vecchio e nuovo*

Charles Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi*

William James, *L'importanza degli individui*

Martin Buber, *Antica e nuova comunità*

Lev Tolstoj, *Penstieri ultimi parole penultime*





Questo libro
ottavo della collana
Pensare la vita
nato dalle lezioni
di formazione filosofica
tenute annualmente a Parma
viene stampato
nel carattere SimonciniGaramond
dalla tipografia Ferretti
nel febbraio duemila20