

Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, 1961; traduzione italiana di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti 1999

La tradizione e l'età moderna

Tradizione occidentale del pensiero politico origina da Platone (*Repubblica*) per finire con Marx. La nascita è nel mito della caverna, dove l'ambito delle «cure» umane (quanto pertiene alla esistenza in comune a tutti gli uomini) è presentato come un mondo di tenebre e illusione, che deve essere fuggito da parte di chi aspiri all'essere autentico. La fine è nella tesi marxiana secondo cui filosofia e verità non si trovano fuori dalle cure e dal mondo comune degli uomini, ma proprio in mezzo a questi, e possono essere realizzati solo in società, con l'emergere di «uomini socializzati». La tradizione comincia quando, dopo aver abbandonato la politica, i filosofi tornano a occuparsene per imporre il proprio criterio sulle faccende umane. La sua fine arriva quando i filosofi volgono le spalle alla filosofia per realizzarla nella politica (XI tesi su Feuerbach).

Nella interpretazione marxiana della «umanità socializzata» lo stato perderà la propria ragion d'essere, la produttività raggiungerà un livello tale da rendere inutile il lavoro stesso e garantire un tempo libero illimitato: una situazione che ricorda quella politico-sociale della città-stato ateniese, modello di riferimento per il pensiero politico platonico e aristotelico. Nella *polis* ateniese, infatti, non c'era distinzione tra governanti e governati: in questo senso essa non era uno stato. Inoltre i cittadini erano tali in quanto disponevano di tempo libero. Il mondo classico, tuttavia, stimava gli obblighi politici così impegnativi da essere incompatibili con attività faticose. Proprio nei confronti di una attività politica che assorbiva pienamente i membri della *polis*, i filosofi (Aristotele soprattutto) hanno affermato il proprio ideale di *scholē*, non nel senso di libertà dal lavoro manuale, ma di emancipazione dalle cure dello Stato. In Marx ritroviamo l'ideale di una società senza classi che da un lato libera dal lavoro, dall'altro dalla attività politica. Il suo ideale umanistico ha radici nel concetto tradizionale di *scholē* e *otium*, come vita rivolta a fini più alti del lavoro o della politica.

Esaltare il lavoro come creatore dell'uomo significa affermare che la umanità dell'uomo è risultato della sua stessa attività; rintracciare come caratteristica distintiva rispetto agli animali non la ragione ma il lavoro: l'uomo è così *animal laborans*. Riconoscere la violenza come levatrice della storia significa sovvertire la tradizionale convinzione che la violenza rappresenti la *extrema ratio*: per Marx essa è elemento costitutivo di tutte le forme di governo. Per Aristotele la duplice definizione di uomo come *zōon politikon* e *zōon logon echon* era destinata a distinguere il greco dal barbaro, l'uomo libero dallo schiavo. I greci nelle *poleis* sbrigavano i loro affari con il ragionamento e la persuasione (*peithein*), non con la violenza. L'obbedienza prestata dagli uomini liberi al loro governo era detta *peitharchia* per marcare la matrice nella persuasione, non nella violenza. I barbari erano governati con la violenza e gli schiavi costretti a lavorare: condizioni accomunate dal fatto di non richiedere l'uso della parola per essere efficaci. La glorificazione della violenza da parte di Marx implica dunque uno specifico diniego del *logos*. La filosofia tradizionale avrebbe considerato contraddittorio voler realizzare la filosofia: per Platone e Hegel essa non è di questo mondo, ovvero è una *verkehrte Welt*.

Nel complesso Marx – come altri grandi pensatori del XIX secolo (Nietzsche, Kierkegaard) - rivela la difficoltà di fronteggiare problemi nuovi con strumenti del pensiero tradizionale. Egli finisce per pensare contro la tradizione, utilizzandone la concettualità.

Prima dei romani la tradizione era cosa sconosciuta: essi adottarono come propria tradizione spirituale il pensiero e la cultura della Grecia classica; ne fecero il filo conduttore attraverso il passato, la catena cui ogni generazione doveva rifarsi. La frattura definitiva interviene con il totalitarismo: esso ha infranto la continuità della storia dell'Occidente. Divisione tra il mondo moderno, nato con la rivoluzione scientifica, e il mondo del XX secolo, nato dalla catena di catastrofi esplose in seguito al primo conflitto mondiale.

Le ribellioni di Marx, Kierkegaard e Nietzsche sono accomunate contro le presunte astrazioni della filosofia e dell'idea filosofica dell'*animal rationale*. Questo pensare in termini di opposizione risale all'origine, alla operazione di rovesciamento primaria, che ha fissato gli opposti nella tensione dei quali si muove la tradizione. Platone, *Repubblica*: mito della caverna: *periaghōghē tēs psychēs*. Trapassi da un opposto all'altro richiesti solo al filosofo; sovvertimento anche rispetto alla religione omerica (XI Odissea). Parallelo tra immagini della caverna e quelle dell'Ade: non è la vita delle anime incorporee, ma quella dei corpi a svolgersi in un luogo sotterraneo. La *periaghōghē* era un rivolgimento che capovolgeva ogni credenza greca fondata sulla religione omerica, come se il mondo dell'Ade fosse stato trasferito in superficie.

Il concetto di storia: nell'antichità e oggi

1. Storia e natura

Scopo di Erodoto nella *Guerre persiane*: conservare ciò che deve la sua esistenza agli uomini (*ta ghenomena tōn anthrōpōn*), affinché non sia cancellato dal tempo; garantire alle gesta gloriose di greci e barbari il ricordo della posterità. Ciò si inserisce nel quadro della concezione greca della *physis*, come totalità di ciò che nasce da sé, non per opera umana o divina, ed è quindi immortale. In questo senso – essendo sempre presenti – le cose della natura non hanno bisogno di continuare a esistere nella memoria degli uomini. Anche l'uomo, in quanto essere naturale, possiede immortalità attraverso la generazione: «per le creature umane essere è la vita e essere-per-sempre (*aei einai*) corrisponde a *aeighenes*, procreazione». Per altro verso, all'interno di un cosmo dove tutto è immortale, la mortalità diviene marchio distintivo della esistenza umana. La vita individuale, un *bios* con una biografia riconoscibile, sgorga dalla vita biologica, la *zōē*, e si distingue dalle altre cose per il suo corso rettilineo. Sofocle: coro di Antigone: nulla ispira terrore quanto l'uomo, per le sue premeditate attività che violentano la natura, turbano la eterna quiete dell'essere-per-sempre, immobile o eternamente in moto, racchiuso in se stesso. La materia della storia è costituita da queste interruzioni della circolarità eterna da parte di un *bios rettilineo*: dallo straordinario.

La distinzione tra uomini mortali e natura immortale è, all'origine della storia occidentale, il tacito presupposto della storiografia. Ciò che deve all'uomo la sua esistenza è perituro, a meno di essere dotato di perennità da parte dell'uomo. È la

facoltà della memoria che consente di realizzare ciò: per questo è considerata genitrice delle muse. Con Erodoto parole, atti, eventi – le cose che devono solo all'uomo la loro esistenza – diventarono la materia della storia: *praxeis*, *pragmata*, in quanto distinti dalla *poiēsis* (le opere manuali hanno una certa stabilità), non lascerebbero traccia, se non fosse per la memoria. Poeta e storiografo (che Aristotele associa in quanto impegnati con la *praxis*, a elaborare qualcosa che sopravviva attingendo alla memoria) traducono *praxis* e *lexis* in quella particolare *poiēsis* che è la parola scritta. Come categoria della esistenza umana la storia è più antica della scrittura; in termini di poesia ha inizio nell'episodio di Ulisse alla corte del re dei Feaci: egli ascolta la storia delle sue gesta cantata dall'aedo, la sua vita divenuta oggetto visibile e audibile per tutti. Quel momento è paradigmatico tanto per la storia quanto per la poesia: riconciliazione con la realtà, catarsi, per Aristotele essenza della tragedia e per Hegel fine ultimo della storia, si realizzano con le lacrime del ricordo. Paradossale: tutto era misurato sullo sfondo delle cose che sono per sempre, ma la vera grandezza dell'uomo consisteva – almeno per i preplatonici – di gesta e parole: esemplare Achille «autore di grandi gesta e che proferiva grandi parole». Misurare la grandezza umana proprio con le attività più futili, labili, vane è stato l'incubo della poesia e della storiografia, e ha turbato la pace dei filosofi.

Con Parmenide (contemplazione dell'essere eterno) si prepara una svolta, che si verifica con Socrate e culmina con Platone. L'immortalarsi (*athanatizein*) come immortalità (*athanasia*) nell'eterno divenire, nella procreazione: Platone e Aristotele credevano che ciò potesse bastare a soddisfare il naturale desiderio di immortalità dell'uomo comune. Essi, infatti, avevano scoperto, nella attività di pensiero vera e propria, una possibilità di distogliere l'uomo dalle faccende umane che non dovrebbe prendere troppo sul serio (Platone), in quanto è assurdo considerare l'uomo essere supremo (Aristotele). Così per il filosofo immortalarsi significa risiedere contemplativamente presso le cose che sono per sempre, senza compiere gesta o realizzare opere. Il *nous*, la pura visione più squisitamente umana, non può tradurre in parole quello che contempla (la verità ultima, svelata a Platone dalla visione delle idee è *arrēton*, ineffabile). La soluzione filosofica per l'immortalità sottrae così l'uomo alle grandi gesta e alle grandi parole, negandogli la capacità di misurare se stesso e le sue gesta con l'imperitura grandezza del cosmo, quasi volendo istituire un parallelo tra immortalità della natura e degli dei e grandezza immortale tipica dell'uomo. Poeti e storiografi accettavano la concezione della grandezza espressa dalla civiltà greca: la lode da cui veniva la gloria era conferita solo a cose grandi, già in possesso di una nitidezza che le contraddistingueva. Grande era ciò che meritava l'immortalità, di essere ammesso alla vicinanza delle cose che durano sempre. Per mezzo della storia l'uomo diventava quasi pari alla natura: solo atti e parole, già di per sé emergenti a fronteggiare la sfida dell'universo naturale, meritavano l'aggettivo «storico». Il denominatore comune tra natura e storia è la immortalità, che la natura possiede senza sforzo e che i mortali devono forzarsi di realizzare per rimanere all'altezza del mondo in cui sono nati (essere degni della natura).

La contrapposizione ottocentesca tra scienze naturali e scienze dello spirito, insieme alla presunta esattezza e oggettività delle prime, è oggi superata: gli scienziati sono consapevoli del fatto che il processo sperimentale e lo stesso punto di vista dello sperimentatore introducono un elemento di soggettività nei processi «oggettivi» della natura. Nella misura in cui l'esperimento è un «porre una domanda alla natura» (Galilei), le risposte della scienza rimarranno sempre risposte a domande dell'uomo. La

confusione sul problema della oggettività sorgeva dalla convinzione che esistessero domande e risposte indipendenti dalla esistenza di un essere interrogante. Nelle scienze storiche l'oggettività era invece proposta come annullamento dell'io dello storico quale condizione della «visione pura» (Ranke: *das reine Sehen der Dinge*), astensione da qualsiasi valutazione di biasimo o lode, equidistanza nel seguire lo svolgersi degli eventi svelati dai documenti. L'unico elemento di soggettività era introdotto dalla scelta del materiale in una massa di fatti potenzialmente infinita. Qualsiasi scelta interferisce con la storia, ponendo il corso storico in un contesto artefatto dall'uomo, simile a quello indotto dalla sperimentazione del naturalista. In questo senso la storiografia moderna ereditava i propri criteri di oggettività (annullamento dell'io) dalle scienze naturali aristoteliche e medievali: la contemplazione quieta, immobile e impersonale del miracolo dell'essere o della creazione doveva essere la giusta posizione anche per lo scienziato. Ma con l'età moderna questo atteggiamento si modificò: nella storiografia il vecchio criterio della obiettività poteva essere sensato solo rispetto alla storia considerata nella sua interezza o come fenomeno ciclico, ovvero come un tutto unico guidato da una provvidenza verso la salvezza della umanità, secondo un piano rivelato e principi e scopi noti. Ma queste concezioni erano estranee alla nuova consapevolezza della storia.

L'imparzialità, insieme alla storiografia vera, venne alla luce quando Omero decise di cantare sia le gesta dei greci sia quelle dei troiani, esaltando la gloria di Ettore non meno di quella di Achille: ripresa di Erodoto (evitare che «le grandi e mirabili gesta dei greci e dei barbari perdessero la dovuta mercede di gloria»). Con Tuciddide la storiografia greca elabora un altro importante elemento di obiettività storica: nel loro costante dialogare i greci scoprirono che il mondo comune a tutti noi è di solito visto da un numero infinito di posizioni diverse, cui corrispondono punti di vista disparati. Nel flusso di argomentazioni esposto dai sofisti, il greco imparava a scambiare il proprio punto di vista, la propria *opinione* (*dokei moi*, da cui *doxa*), con quella dei concittadini. Così i greci imparavano non a *capirsi* in quanto individui, ma a *capire*, a guardare una stessa cosa sotto aspetti molto diversi e spesso contraddittori. Le orazioni in cui Tuciddide fa vivere i punti di vista contrapposti costituiscono testimonianza di questa eccezionale obiettività.

L'impostazione moderna non sfiora neppure gli aspetti fondamentali del problema. La imparzialità omerica risiedeva nel presupposto che i fatti grandi sono evidenti per sé, brillano di luce propria: il poeta deve solo conservarne la gloria, che è futile. Le gesta e le parole grandi nella loro esistenza avevano avuto la stessa realtà delle cose, accessibili alla vista e all'udito di tutti i presenti. La grandezza, insomma, si riconosceva per sé, come cosa che aspirava all'immortalità, eroico disprezzo verso ciò che si limita ad avvenire e trascorrere. Ma l'affermazione del cristianesimo era destinata a rovesciare questo quadro: per il cristiano immortali non sono il mondo o il ricorrente ciclo della vita, ma i singoli viventi. Il mondo morirà, gli uomini vivranno per sempre. Dietro c'è la lezione ebraica che riconosceva la sacralità della vita e la superiorità dell'uomo sulla terra. Il riferimento all'interesse personale che pervade la filosofia politica moderna si ricollega al convincimento della intrinseca sacralità della vita: la vita diventa cura suprema e nulla che esprima disprezzo per il proprio istinto vitale può trovare spazio. In questo senso la obiettività ha perduto validità empirica, diventando un criterio accademico «privo di vita».

La nascita del moderno concetto di storia ricevette impulso dal dubbio in merito alla consistenza reale di un mondo esterno obiettivamente dato alla umana capacità di

percezione, come oggetto immutato e immutabile. Prima conseguenza fu l'importanza annessa alla sensazione, in quanto più «reale» dell'oggetto percepito dai sensi, e unica sicura base empirica. Contro questa soggettivazione – aspetto della crescente alienazione dal mondo dell'uomo moderno – anche i giudizi non potevano resistere, ridotti a livello delle sensazioni. Quella alienazione trova espressione nel cartesiano *de omnibus dubitandum est*: esso designa una cosa diversa dallo scetticismo proprio al dubbio di sé. Cartesio lo enuncia perché convinto, dalle scoperte allora recenti delle scienze naturali, che l'uomo, nella ricerca della verità, non possa fidarsi della evidenza sensibile, della verità innata allo spirito o della luce interiore della ragione.

La sfiducia nelle capacità umane scaturisce da una comprensibile perdita di fiducia nella capacità dei sensi di scoprire la verità. La realtà non si schiudeva più ai sensi dell'uomo come un fenomeno esterno; si era ritratta nella percezione delle facoltà dei sensi stessi. L'età moderna nasce quando con il telescopio l'uomo volse i suoi occhi corporei all'universo (cui da tempo si volgeva con gli occhi dello spirito), scoprendo che i suoi sensi non erano fatti per l'universo, la sua esperienza quotidiana fonte di illusioni. Le scienze naturali, sicure della inattendibilità dei sensi e della insufficienza della osservazione pura, si sono volte all'esperimento. Si arriva così a scoprire che la natura si comporta in modi così diversi da quelli osservati da non consentirci di ritenere mai «vero» nessun modello plasmato sulla base delle nostre esperienze. Impossibile visualizzare il moderno universo fisico: disagio di fronte al fatto che la natura si rivela inconcepibile anche in termini di razionalità pura.

Nel dubbio radicale cartesiano si annida la convinzione che l'esperienza umana ancorata alla terra sia caricatura della verità: timore che un genio maligno tenga sempre celata la verità alla mente. Da questo dubbio muove l'empirismo inglese, nel quale la significatività del dato sensibile si polverizza in dati di percezione sensoria che rivelano il loro significato solo attraverso la abitudine e gli esperimenti ripetuti. In questa forma di soggettivismo estremo l'uomo rimane imprigionato in un non-mondo di sensazioni prive di significato, impenetrabili a qualunque realtà e verità. L'empirismo è una rivincita dei sensi solo in apparenza: il suo presupposto è piuttosto che essi assumano un significato solo alla luce delle argomentazioni del buon senso.

La versione positiva del soggettivismo ha implicazioni dirette sulla nozione di storia. Sebbene condannato alla incapacità di conoscere il mondo dato (non fatto da lui), l'uomo sembra in condizione di conoscere ciò che è lui stesso a produrre. Vico si volse alla storia perché è fatta dagli uomini, mentre l'ambito naturale da Dio; la prima è conoscibile, il secondo no. Spesso si sostiene che la scienza moderna sia nata quando dalla ricerca del «che cosa» si passò alla ricerca del come: anche in questo caso si suppone che l'uomo conosca solo ciò che egli stesso fa. Si conosce qualcosa solo quando si comprende come sia arrivata alla esistenza. L'interesse si trasferì così dalle cose ai procedimenti: solo l'odierna tecnologia ha pienamente realizzato tale tendenza, compiendo l'ideale vichiano della conoscenza. Così la storia nell'età moderna si rivelò per quello che non era mai stata: non narrazione di eventi connessi alla esperienza umana, ma processo fatto da mano d'uomo, l'unico processo universale che dovesse la sua esistenza a opera esclusiva della razza umana. Oggi anche questo appartiene al passato: pur incapaci di fare la natura, possiamo mettere in funzione nuovi processi nella natura e dunque, in un certo senso, facciamo la natura nella misura in cui facciamo la storia. Abbiamo cominciato ad agire all'interno della natura come un tempo agivamo all'interno della storia.

È essenziale essere consapevoli della fondamentale differenza tra il mondo tecnologico in cui viviamo e il mondo meccanizzato della rivoluzione industriale: differenza tra azione e fabbricazione. Industrializzazione: meccanizzazione dei processi produttivi. L'uomo conservava verso la natura il proprio ruolo di *homo faber*, che ottiene dalla natura la materia del proprio manufatto. Il mondo in cui viviamo è invece condizionato molto di più dalla azione dell'uomo all'interno della natura che non dalla fabbricazione e conservazione del manufatto. La fabbricazione si distingue dalla azione per avere un principio determinato e una fine prevedibile: termina al completamento del prodotto finito, il quale da quel momento ha una vita propria. Come già i greci avevano scoperto, invece, l'azione in sé e per sé è totalmente labile, non lascia prodotto finito. Le sue conseguenze sono costituite da una catena di eventi di cui l'agente non può in anticipo conoscere il risultato finale. La fabbricazione erige un mondo durevole e solo nella misura in cui il suo prodotto è incorporato nel mondo umano dà inizio a processi di cui non si può completamente prevedere gli esiti. Fino alla contemporaneità l'azione dell'uomo era confinata solo al mondo umano; rispetto alla natura egli si limitava a trarne materiale per i propri manufatti. Avviando ora processi all'interno della natura non solo abbiamo accresciuto il nostro potere sulla natura, ma la abbiamo portata nel mondo dell'uomo. I rischi sono legati alla imprevedibilità dell'agire, che non si può mai elidere del tutto, a meno di non ipotizzare un condizionamento totale. L'azione dell'uomo è vincolata alla pluralità, condizione basilare della vita umana, caratterizzata dalla nascita, dunque da nuovi estranei, autori di azioni e reazioni imprevedibili. Agendo all'interno della natura abbiamo trasferito la imprevedibilità del nostro agire proprio in quel regno che era stato sempre creduto soggetto a leggi inesorabili. La tecnologia è il terreno in cui oggi storia e natura si incontrano interpretandosi a vicenda. Ogni cosa è interpretata in termini di processo, senza il minimo interesse per le entità e le circostanze singole, né per le cause specifiche e particolari. L'esperienza sottesa all'idea di processo, a differenza di quella sottesa all'idea di immortalità, non è attinta dal mondo circostante, ma frutto della perdita della speranza di conoscere adeguatamente quanto è dato all'uomo e non fatto da lui. Disperando di poter arrivare alla verità attraverso la contemplazione pura, l'uomo moderno ha fatto appello alla sua facoltà di azione, con la consapevolezza di dar luogo a un processo come risultato dell'azione. L'idea di processo non determina alcuna caratteristica oggettiva della natura o della storia: è solo il risultato inevitabile di ogni azione umana. Non ci sono solo i rischi del trasferimento all'interno della natura della imprevedibilità dell'azione umana, ma anche le implicazioni del fatto che, per la prima volta nella storia umana, la facoltà di azione ha il sopravvento su tutte le altre: le capacità di stupirsi e di meditare contemplando, oltre a quelle legate all'*homo faber* e all'*animal laborans*.

La storia e l'immortalità terrena

Il concetto di processo sottintende che il concreto si è scisso dal generico, l'evento singolo dal significato universale. Il processo, che rende significativa ciò che abbraccia, acquista il monopolio della universalità e significazione.

La storiografia greca e romana accettano senza discussione che il significato o la lezione di ogni singolo caso o evento si rivelino in sé e per sé. Eventi e fatti contenevano la propria parte di significato generale nell'ambito della propria forma singola, senza dover ricevere significazione dal processo evolutivo. Erodoto voleva «dire ciò che è» (*leghein ta eonta*) perché scrivendo si conferisce stabilità a ciò che è futile, gli si «crea

una memoria» (*mnēmēn poieisthai*); ma non avrebbe mai negato che ogni cosa porti completo in sé il proprio significato: *logois dēloun* («schiudere mediante le parole») è richiesto per «rendere pubbliche le grandi azioni» (*apodeixis ergōn megalōn*).

L'accentuazione posta dal mondo moderno sulla successione temporale ha fatto spesso individuare l'origine della nostra coscienza storica nella tradizione ebraico-cristiana, nella quale si fondono una concezione rettilinea del tempo e l'idea di una divina provvidenza che conferisce all'insieme del tempo storico l'unità del disegno salvifico. Secondo alcuni la coscienza storica moderna scaturirebbe dalla secolarizzazione di categorie originariamente teologiche: uno schema definito della storia del mondo apparve solo dopo il cristianesimo: la prima filosofia della storia sarebbe contenuta nel *De civitate Dei*. Agostino, in effetti, afferma che la storia stessa possa essere distinta dalle singole vicende storiche riferite in ordine cronologico. Tuttavia si trascura il fatto che Agostino riconosce irripetibilità e unicità solo all'evento della nascita e morte di Cristo, nel quale la eternità irrupe nel corso della mortalità terrena. Verso la storia secolare egli ha un atteggiamento analogo a quello romano: essa rimane un deposito di esempi, la collocazione cronologica all'interno della storia civile è irrilevante. La storia secolare si ripete, l'unico periodo storico in cui si collocano eventi irripetibili è quello che va da Adamo alla nascita e morte di Cristo. Per il cristiano come per il romano gli eventi della storia civile sono importanti come esempi che si ripetono, così da conformare l'azione a modelli fissi.

Estranea al moderno concetto di storia è la nozione cristiana di inizio e fine del mondo. Il sistema moderno di datazione (fine XVIII secolo) assume la nascita di Cristo come evento di svolta. Tuttavia il fattore decisivo per l'adozione del nostro sistema non consiste nel ritenere la nascita di Cristo un evento fondamentale di svolta: oggi, per la prima volta, la storia umana fugge verso un passato infinito e si estende verso un futuro senza fine. Tale duplice infinità, cancellando ogni inizio e fine, stabilisce l'uomo in una potenziale immortalità terrena. Ciò che appariva come cristianizzazione, elimina di fatto dalla storia ogni speculazione cronologica in termini religiosi. Secondo la storia civile viviamo in un processo senza inizio e fine: questo concetto di immortalità terrena della umanità era totalmente estraneo al pensiero cristiano.

La storia diventa l'idea centrale della metafisica hegeliana, che per questo si pone in netto contrasto con tutte le metafisiche precedenti: esse avevano cercato la verità e la rivelazione dell'essere non nel regno delle cose umane (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), che non poteva abbracciare nulla di consistente e permanente e dunque non consentiva di svelare la verità. La coscienza storica moderna, al contrario, pensa, con Hegel, che la verità risieda e si riveli proprio nel processo cronologico.

Se per «secolarizzazione» si intende la ascesa del secolare che procede parallelamente al tramonto del trascendente, la moderna coscienza storica vi è certamente connessa: secolarizzazione significa innanzitutto separazione della religione dalla politica. Se per «secolarizzazione» si intende un evento collocabile in un determinato periodo storico, il discorso cambia: la separazione tra chiesa e stato è un dato di fatto che ha eliminato la religione dalla vita pubblica. Gli scrittori politici del XVII secolo realizzarono la secolarizzazione scindendo la filosofia politica dalla teologia e sottolineando come le leggi naturali fornissero un fondamento alla politica indipendentemente dalla esistenza di Dio. Il problema politico riacquistava così nell'esistenza umana l'importanza decisiva che aveva avuto nella civiltà classica. Secondo greci e romani la fondazione di un corpo politico era dovuta al bisogno di superare la finitezza della vita umana e la vanità degli atti dell'uomo. Fuori della organizzazione politica la vita dell'uomo non era solo

malsicura, ma soprattutto priva di significato e dignità, non potendo lasciare traccia di sé. La secolarizzazione introdotta dalla età moderna ha riportato in primo piano la attività da Aristotele chiamata *athanatizein*, l'azione di immortalare. Essa può significare immortalarsi attraverso atti gloriosi, aggiungere al manufatto umano qualcosa di meno perituro di noi stessi; può significare anche, nel caso dei filosofi, trascorrere la vita a contatto con cose immortali. In ogni modo essa indicava una attività, non una convinzione.

A noi può sembrare inconcepibile che la fondazione di comunità politiche sia dovuta alla tensione verso la immortalità, ma non lo era per i greci: Pericle poteva affermare che gli ateniesi non avrebbero avuto più bisogno di un Omero, perché grazie alla *polis* avrebbero lasciato ovunque monumenti imperituri. Essa avrebbe fatto a meno del poeta in quanto permetteva a ogni cittadino di disporre di quello spazio politico-pubblico che si presumeva potesse renderne immortali le imprese. Dopo la morte di Socrate il crescente agnosticismo politico dei filosofi, con la loro richieste di sottrarsi alle attività politiche e perseguire un *athanatizein* puramente teorico, era fenomeno legato anche alla decadenza della *polis* e della loro fiducia nella sopravvivenza e immortalità della comunità politica.

Se il cristianesimo, a dispetto delle sue primitive tendenze antipolitiche, poté dar vita a una istituzione politica stabile e grandiosa, è per merito di Agostino, il quale, se non padre della nostra idea di storia, è certamente ispiratore della politica cristiana. Egli era radicato nella esperienza e nella tradizione romana, che gli permisero di aggiungere all'idea cristiana di vita eterna quella di una *civitas* futura, la *civitas Dei*. Vivere in latino equivaleva a *inter homines esse*: vita eterna avrebbe comportato la compagnia degli uomini anche dopo la morte. La dimensione della pluralità vincolava la natura umana anche nella situazione di immortalità individuale e non era legata esclusivamente alla caduta di Adamo e al peccato: *socialis est vita sanctorum*.

Nella alternativa tradizionale tra immortalità della vita o del mondo, è ovvio che l'*athanatizein*, in quanto attività di mortali, può avere un senso solo se non c'è garanzia di vita ultraterrena; in tal caso, se c'è un minimo interesse per la immortalità, l'immortalare diventa quasi indispensabile. Così l'età moderna scoprì la potenziale immortalità del genere umano: questo è il senso del nostro calendario e l'effettivo contenuto dell'idea di storia. L'immortalare si è reso autonomo rispetto a città e stati, per abbracciare l'umanità intera: la durevolezza è affidata a un processo che scorre, distinto da ogni struttura stabile.

Storia e politica

Hobbes rompe con la filosofia tradizionale – che riteneva che compito primario fosse l'indagine delle cause prime di tutto ciò che è – nel sostenere che compito della filosofia fosse offrire una guida delle mete e dei fini, determinando una razionale teleologia dell'azione. Peculiarità della razionalità umana era per lui, infatti, la capacità di tener conto degli effetti di cause presenti o passate (assente negli animali, che pur sanno risalire alle cause).

Il concetto marxiano di «fare storia» fonde l'idea di storia di Vico e Hegel (storia opera dell'uomo; verità rivelata allo sguardo retrospettivo dello storico; processualità superiore alle mete ristrette degli uomini) con le filosofie politiche teologiche della prima età moderna. Marx intese il «senso», da Hegel attribuito all'insieme della storia (attualizzazione progressiva del concetto di libertà) come fine perseguibile dalla attività

umana: la identificazione tra fabbricazione e azione si traduce nella visualizzazione di tale fine come prodotto finale di un processo di fabbricazione. La libertà (o altro significato) non potrà mai essere il prodotto di una attività umana, come il tavolo dell'arte del falegname. Così concependo il «fare la storia», Marx era convinto che, a un certo punto del processo di fabbricazione, il prodotto finale dovesse essere portato a compimento. Il problema della fine della storia era ineludibile. Nella concezione marxiana il processo storico è trasformato in qualcosa che ha inizio e fine, di cui è possibile individuare leggi (dialettica) e sostanza (lotta di classe): ma il suo termine cancella e priva di significato tutto quanto venuto prima. Tutto è trasformato in mezzo che ha il solo significato di essere mezzo per lo scopo, raggiunto il quale cala l'oblio sul resto. La logica utilitaristica del mezzo-fine, che ha la sua giustificazione nella esperienza del produrre beni di consumo, trasforma ogni fine in nuovo mezzo per fini ulteriori.

Kant coglie la ragione che ha spinto l'età moderna a rifugiarsi nella storia per sfuggire alla politica: fuga verso il tutto, dalla insignificanza del particolare. Egli è perplesso: turbato non dalla tradizionale supremazia della contemplazione sulla azione, ma dalla scala gerarchica della *vita activa*, che pone l'azione politica al vertice. Marx avrebbe rovesciato tale gerarchia, sovrapponendo sia azione a contemplazione, sia il cambiare il mondo all'interpretarlo. Kant si rendeva conto che l'azione non realizzava alcuna delle aspettative della età moderna: è curiosamente inadeguata alle esigenze di immortalità terrena, né rappresenta una motivazione, essendo il più vano degli scopi umani, ed è anche deludente dal punto di vista del risultato, essendo vana rispetto alla fabbricazione. L'azione umana, proiettata in una rete di relazioni in cui si perseguono fini contrastanti, non realizza quasi mai la propria intenzione originaria; nessun atto può essere riconosciuto come proprio dal suo autore.

Epilogo

Il totalitarismo si fonda sulla convinzione che tutto sia possibile. I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può prendere a fondamento qualunque ipotesi: con logica coerenza l'azione la realizzerà in atto e di fatto. Il punto di partenza da cui muove la deduzione non deve essere una verità evidente, tenere conto dei fatti: se sarà coerente e logico, il processo della azione creerà un mondo nel quale il postulato di partenza diventa assiomatico e per sé evidente. La spaventosa arbitrarietà di questo genere di azione è palese in campo politico.

La crescente alienazione dal mondo tipica dell'età moderna fa sì che, ovunque vada, l'uomo incontra sempre se stesso: tutti i processi della terra e dell'universo si sono rivelati opera dell'uomo, attualmente o potenzialmente. Dopo aver dissolto l'oggettività del dato, questi processi hanno finito per svuotare di senso quel processo unico e globale, originariamente concepito proprio per conferire loro un significato. Ciò si è verificato per il nostro concetto di storia e di natura. L'umanità, priva di un mondo comune che metta insieme e separi gli uomini, li fa vivere a un tempo pigiati insieme e in una disperata solitudine.

Che cosa è l'autorità?

L'ascesa dei movimenti politici tendenti ad abolire il sistema dei partiti e la nascita dei nuovi regimi totalitari hanno avuto come sfondo il crollo di tutte le tradizionali autorità. In quanto esige sempre obbedienza, l'autorità è stata scambiata con un modo di esercitare il potere o la violenza. Ma essa esclude la coercizione e dove si ricorra alla forza, essa ha fallito. D'altra parte è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e processi argomentativi: all'ordine egualitario della persuasione si contrappone quello gerarchico della autorità. Se si vuole definire l'autorità, è necessario distinguerla sia dalla coercizione, sia dalla persuasione.

Un aspetto del nostro concetto di autorità risale a Platone, che, introducendo l'autorità nella conduzione degli affari pubblici nella *polis*, sapeva di proporre una alternativa alla maniera greca di trattare gli affari interni (persuasione, *peithein*), sia al loro modo di affrontare gli affari esteri (la forza, *bia*).

Confusione nella identificazione liberale di autoritarismo e totalitarismo: la differenza tra un governo autoritario e una tirannide è che essa agisce sulla base dell'arbitrio, il primo è vincolato dalle leggi, agisce sotto il controllo di un codice. Il regime autoritario ha una fonte di legittimazione esterna e superiore, che trascende l'ambito politico. Al conservatore, ciò che il liberale vede come affermazione di libertà appare come decadenza dell'autorità e dei limiti che essa imponeva, quindi riduzione delle protezioni della libertà.

Immagini dei regimi autoritario e tirannico: la piramide per il primo (fonte dell'autorità esterna al sistema, sede del potere al vertice, struttura gerarchica), una piramide svuotata dei suoi livelli intermedi per il secondo (l'apice è sospeso su una massa di individui, isolati, disgregati, eguali).

Nella *polis* il potere assoluto era considerato tirannide, tiranno era colui che governava con la violenza, per obbligare i cittadini a occuparsi dei loro affari privati, lasciando al suo arbitrio la cura di quelli pubblici. Così facendo, egli annullava lo spazio pubblico, privando i cittadini di quella facoltà politica che per loro costituiva il nucleo vitale della libertà.

Per fondare l'autorità Platone e Aristotele fecero ricorso a esempi di relazioni umane tratte dall'ambito della vita familiare e domestica. In Grecia il capofamiglia governava da despota, signore incontrastato; a differenza del *basileus*, leader dei capi famiglia, egli era investito di potere coercitivo. Proprio per questo il despota era inadatto a rivestire funzioni pubbliche, a causa della incompatibilità con la libertà – sua e degli altri. Il despota che si muove tra i suoi schiavi non è libero: la sua libertà esisteva nella misura in cui egli lasciava del tutto l'ambito domestico per vivere tra i suoi pari, tra uomini liberi. Despota e tiranno (che si muove tra sudditi) non sono propriamente liberi. L'autorità comporta una obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi.

Quando Platone attribuì alle leggi caratteri tali da renderle sovrane indiscusse della intera cosa pubblica, pensò di aver trovato quella forma di obbedienza in cui gli uomini potevano ancora illudersi di essere liberi, non dipendendo da altri uomini. Ispirandosi probabilmente a Pindaro (*nomos basileus pantōn*), Platone sostiene: *nomos despotēs tōn archontōn, oi de archontes douloi tou nomou*. Il modello dispotico familiare era inattuabile politicamente per Platone, ma significativamente quando si affermò nel mondo romano fu accompagnato dall'uso del termine *dominus*.

Il pensiero greco si è avvicinato al concetto di autorità nella *Repubblica* di Platone. Platone voleva che i filosofi governassero la città a causa del conflitto esistente tra il

filosofo e la *polis* ovvero della ostilità della *polis* verso la filosofia, esplosi, dopo una certa latenza, nel caso Socrate. Quella di Platone è la ribellione del filosofo contro la *polis*: il filosofo rivendica il suo diritto a governare a vantaggio, soprattutto, della filosofia e della sua stessa sicurezza personale. La morte di Socrate contribuì a scuotere la fiducia di Platone nella possibilità di persuadere per guidare gli uomini: da quel momento egli si sforzò di individuare un diverso mezzo per indurre gli uomini alla obbedienza senza ricorrere alla forza. Egli si rese conto che quelle verità che noi chiamiamo «evidenze» sono in grado di sottomettere la mente, senza richiedere forza, più efficacemente di qualsiasi persuasione. Tuttavia la coercizione operata dalla ragione tocca solo pochi: sorge allora il problema di ottenere l'assenso alla stessa verità da parte dei molti. Nella *Repubblica* il problema è risolto con il mito dei premi e delle punizioni nell'aldilà.

Platone ricorre a molti modelli di relazione esistenti: pastore-gregge, pilota-nave, medico-paziente, padrone e schiavo. Tutti tratti dall'ambito privato della attività umana, questi esempi ricavano la loro attendibilità dalla naturale disparità tra chi governa e chi è governato. Attraverso il filosofo-re Platone la capacità di indurre alla obbedienza non è conseguente a una disparità naturale ma inerente alle idee, che il filosofo discerne e possono servire come unità di misura del comportamento umano in quanto trascendono la sfera delle cose umane. Nel mito della caverna è comunque chiaro che il filosofo abbandona la caverna (che rappresenta l'ambito in cui si svolge l'esistenza umana) non per acquisire quei criteri e imparare l'arte del misurare, ma per contemplare la vera essenza dell'essere (*blepein eis to alēthestaton*). Le idee diventano unità di misura soltanto dopo che il filosofo ha abbandonato il limpido cielo delle idee, ritornando nella caverna: è per orientarsi nella oscurità che egli ricorre alle idee come criteri, e, temendo per la propria vita, come strumenti di potere. Nel realizzare tale trasformazione delle idee in criteri, Platone si ispira alla vita pratica, nella quale le arti sono guidate da idee, forme di oggetti che l'artefice immagina con l'occhio della mente e imita nel riprodurle nella realtà: analogamente le idee diventano criteri assoluti del comportamento e del giudizio politico e morale. Alla scelta del modello di esperto è legato un elemento di violenza che in Platone emerge nei miti dei premi e dei castighi, impiegati per indurre alla obbedienza. Un elemento di violenza è insito in ogni processo di fabbricazione e produzione, in quelle attività in cui l'uomo arriva a uno scontro diretto con la natura: così Platone arriva pericolosamente vicino a giustificare il regime del tiranno, quando fa della attività politica l'equivalente di quella artigianale, che procede sulla base di una *technē* codificata.

Platone coglie l'idea suprema nella idea del *bello* (*Simposio*; nel *Fedro* si parla del filosofo come «amante della sapienza o della bellezza») ovvero nella idea del *bene* (*Repubblica*). Di per sé le idee non hanno nulla a che fare con la politica; sono di pertinenza della esperienza contemplativa, della ricerca del vero essere delle cose. Governare, misurare, regolare sono attività originariamente estranee alla formulazione della dottrina delle idee. L'utilità politica poteva essere salvata solo con il bene: in greco «buono» equivale a «buono a qualcosa». L'idea suprema diventa allora quella di «idoneità», le idee stesse diventano applicabili e nelle mani del re-filosofo possono diventare norme o criteri. Il bene stesso diventa così misura di tutte le cose (coem sostiene Aristotele in uno dei suoi primi dialoghi).

Nella parabola della caverna Platone presenta i prigionieri intenti essenzialmente solo al «vedere» (le ombre): tuttavia il mondo umano non è caratterizzato dalla contemplazione, ma da *lexis* e *praxis*. Così tutta la sfera degli affari umani è da Platone

considerata dal punto di vista di una filosofia per cui anche gli abitatori della caverna sono uomini solo nella misura in cui vogliono vedere. Il governo del filosofo-re, ossia il dominio imposto agli affari umani da parte di qualcosa di esterno alla sfera di questi affari, è giustificato non solo dalla assoluta priorità del «vedere» sul «fare», ma anche dal presupposto che l'uomo sia umano in quanto posseduto dall'urgenza di «vedere».

Nella tradizione del pensiero politico la dicotomia tra contemplazione appartata e solitaria della verità e impegno in relazioni e relativismi degli affari umani è espressa di passaggio da Platone, ripreso poi da Aristotele: il principio di ogni filosofia è *thaumazein* di fronte a ciò che è. La «teoria» greca è prolungamento e la filosofia greca articolazione e concettualizzazione di questa meraviglia iniziale. Esserne capaci contraddistingue i pochi; consacrarvisi stabilmente è condizione che aliena quei pochi dagli affari umani. Aristotele, pur rifiutando aspetti fondamentali del pensiero platonico, si mantiene legato a Platone, distinguendo *bios theōrētikos* e *bios politikos* e la relazione gerarchica – che Platone aveva delineato per la prima volta nel *Fedro*: il pensiero ha un ruolo di privilegio rispetto alla azione, a cui ha il compito di prescrivere i principi. Con il sistema dei *bioi* si impone anche tra gli uomini il principio della signoria: quello di Aristotele è dunque il secondo tentativo di introdurre il concetto di autorità in base al rapporto tra governanti e governati, che divenne così – per ironia - il marchio della filosofia politica di tradizione socratica. Socrate, infatti, temeva soprattutto la scissione tra pensiero e azione, cercandone di evitare l'insorgere nella *polis*.

Tuttavia in Aristotele la ragione non è tiranna, né esiste un filosofo-re: l'assunto «ogni comunità è composta da quelli che governano e da quelli che sono governati» non intende giustificare la superiorità dell'esperto, né ricorre all'accostamento con il processo produttivo. Egli si volge invece alla «natura» la quale «ha stabilito differenze ... tra i più giovani e i più anziani, destinando gli uni a essere governati e gli altri a governare». Flagrante contraddizione dell'argomento con la definizione aristotelica di *polis*: «comunità di eguali riuniti in ordine a una vita che è potenzialmente la migliore». Nell'*Economico* (scritto nella cerchia aristotelica) leggiamo che la differenza essenziale tra *polis* e *oikia* (famiglia) è che questa costituisce una «monarchia» (=tirannide), un governo di un solo uomo, mentre la *polis* «è composta da molti governanti». Questi sono i capifamiglia, monarchi nelle loro case, prima di riunirsi a costituire lo spazio pubblico-politico della vita cittadina. Governare propriamente appartiene alla sfera prepolitica: la *polis* si fonda sulla eguaglianza e ignora la differenza tra governanti e governati.

Secondo l'opinione corrente, Aristotele ritiene che ogni cittadino appartenga a due ordini di esistenza: «la *polis* dà a ciascuno ... quasi una seconda vita oltre quella privata: il suo *bios politikos*». Famiglia e *polis* erano forme di convivenza umana, ma solo la comunità domestica doveva provvedere alla sopravvivenza pura e semplice e ai bisogni della vita fisica (*anankaia*), impliciti nella conservazione della specie. Tali incombenze conservative – a differenza di quanto poi caratteristico della posizione dell'uomo moderno – erano competenza della dimensione privata-domestica, mentre alla *polis* competeva far risaltare le qualità della individualità umana (*kat'arithmon*). Prima che la «buona vita» possa avere inizio occorre dominare la necessità, assoggettandola con un potere assoluto: la libertà della «buona vita» si fonda sul dominio della necessità. Ciò può avvenire solo coartando altri (in schiavitù), che con il loro lavoro sollevino gli uomini liberi dalla coercizione della necessità. Il cittadino

libero non è costretto dal lavoro né dalla signoria di altri: la libertà della vita politica ha inizio dopo che il dominio abbia assoggettato tutte le necessità elementari.

Per giustificare in campo politico una forma di distinzione tra governanti e governati Aristotele dovette far ricorso a modelli tratti dalla sfera della vita privata, con scarso rigore logico. Il rapporto giovani-anziani è essenzialmente pedagogico e finalizzato, nel tempo, a preparare chi governerà in futuro: si tratta di governo per modo di dire, essendo essenzialmente un rapporto tra pari e limitato nel tempo. Tuttavia l'esempio aristotelico è significativo perché l'autorità è necessaria con palese evidenza nella pedagogia. In senso politico l'autorità può assumere carattere pedagogico se si suppone, come a Roma, che gli antenati rappresentino l'esempio di grandezza valido per ogni generazione successiva. È indicativo che tutti i tentativi compiuti dalla filosofia per trovare una nozione di autorità che bloccasse il deterioramento della *polis* e proteggesse la vita del filosofo fallissero: i prototipi plasmati per esprimere il contenuto dell'autorità non avevano radici nella esperienza politica greca, ma erano tratti dall'ambito delle arti e del fabbricare o della comunità familiare.

Il nucleo centrale della dottrina politica romana è rappresentato dalla fede nella sacralità della fondazione: sacralità nel senso che, quando una cosa viene fondata, rimane vincolante per le generazioni future. Così l'impegno politico consisteva nel riconoscersi custodi della fondazione della città di Roma. A differenza dei greci, i romani erano veramente radicati alla terra: la parola *patria* riceve il suo significato dalla esperienza romana. Le divinità fondamentali per i romani erano Giuno, dio del principio, e Minerva, dea della memoria. La fondazione di Roma – in cui, secondo Virgilio, si riassume il senso delle peripezie e delle sofferenze di Enea e dei suoi – e l'esperienza (estranea allo spirito greco) della santità della casa e del focolare costituiscono il contenuto profondamente politico della religione romana. In Grecia la pietà era connessa alla presenza diretta e rivelata degli dei; a Roma religione significava letteralmente *religare*, essere collegati al passato, obbligati al compito grandioso di gettare le fondamenta, fondare per la eternità. La fondazione aveva valore religioso anche perché la città veniva a dare dimora stabile anche agli dei di quel popolo: gli dei dei Greci, al contrario, proteggevano le città, conservando comunque la loro dimora stabile nell'Olimpo, lontano dagli uomini.

Il termine *auctoritas* deriva da *augere*, «innalzare, elevare»: l'autorità costantemente «innalza» le fondamenta. L'autorità dei vivi era sempre derivata dalla autorità dei fondatori: l'autorità, a differenza del potere (*potestas*), era radicata nel passato, tuttavia non meno presente e attuale alla vita della città. La parola *auctores* può essere impiegata in netta opposizione a *artifices*, i costruttori, artefici materiali: l'ideatore, l'ispiratore di una impresa è di rango superiore rispetto a colui che la realizza materialmente. Caratteristica di coloro che detengono l'autorità è di non avere alcun potere: l'autorità, l'«innalzamento» che il Senato deve conferire alle scelte politiche, non è potere; è autorevole proprio in quanto consiste in un puro e semplice consiglio che non richiede forma imperativa o coercizione esterna. Questa autorità richiama quella degli *auspices*, che non accennano al corso degli eventi futuri, ma si limitano a rivelare la approvazione o meno delle divinità rispetto alle decisioni prese dagli uomini. Gli *auspices* erano fatti risalire al segno con cui gli dei avevano conferito a Romolo l'autorità di fondare la città: ogni autorità è ricondotta a quella base. In tale contesto politico il passato risulta santificato dalla tradizione: finché la tradizione proseguì senza soluzione di continuità, la autorità rimase intatta.

Lo spirito romano poté sopravvivere perché i suoi nemici più forti (i cristiani) – che si erano ritirati dalla sfera pubblica per vivere in clandestinità – scoprirono nella propria fede un fatto che poteva essere inteso come appartenente al mondo e trasformato in un principio terreno: Agostino fu in larga misura artefice di tale trasformazione. Il nucleo della sua filosofia è una articolazione di tale esperienza: *sedes animi est in memoria*. La fondazione di Roma si riproduce nella fondazione della Chiesa cattolica: alla fine del V secolo papa Gelasio poteva sottolineare che due sono le cose che regolano questo mondo: l'autorità dei papi e il potere dei re. Da allora, quando uno dei tre pilastri ereditati dal modello romano (religione, autorità, tradizione) fu messo in discussione, gli altri ne soffrirono.

Secondo Platone il filosofo volge il proprio interesse verso le cose invisibili, che l'anima sa percepire in quanto è di per sé qualcosa di invisibile (*aeides*): l'anima è destinata all'Ade, il luogo dell'invisibile (*A-idés*), dopo che la morte l'ha liberata dal corpo, organo delle percezioni sensorie. Per questo i filosofi sembrano sempre «dediti alla morte e al morire». Quanti sono incapaci di sperimentare una verità filosofica che esula dalla gamma delle percezioni sensoriali non potranno mai convincersi della immortalità dell'anima: per costoro Platone inventò alcune favole su premi e punizioni che attendono le anime da morte, che pose a conclusione dei dialoghi politici, e che devono essere interpretati in senso puramente politico: tra l'altro – in quanto implicano pene corporali – essi contraddicono la tesi della mortalità dei corpi.

Accogliendo l'inferno platonico tra i dogmi cristiani, l'autorità religiosa divenne tanto forte da sperare nella vittoria in ogni conflitto con il potere secolare. La più importante conseguenza della secolarizzazione, alla quale assiste l'età moderna, è forse proprio la eliminazione, dalla vita pubblica e dalla religione, del solo elemento politico della religione tradizionale: il timore dell'inferno.

Nella nostra storia politica l'idea di fondazione è decisiva per le rivoluzioni moderne e per il pensiero di Machiavelli.

Machiavelli ha spesso suscitato scandalo e incomprensioni che ne hanno condizionato la corretta recezione. Nell'affermare che l'uomo impegnato in politica deve imparare a «potere essere non buono», egli non intendeva sostenere che debba essere cattivo: rifiutando entrambi i concetti di «bene» della tradizione – quello greco (idoneo a qualcosa) e quello cristiano (bene assoluto, non di questo mondo) – per quanto riguarda la sfera pubblica (riferendoli dunque alla privata), Machiavelli riconosce la qualità umana più specificamente politica nella *virtù*, che non ha la connotazione morale della *virtus* romana, né il valore di eccellenza, moralmente neutra, della *aretē* greca. *Virtù* è la reazione suscitata nell'uomo dal mondo, ovvero dalla costellazione di *fortuna* nei cui termini il mondo si spalanca, si offre a lui, alla sua virtù appunto. Non c'è *virtù* senza *fortuna* e viceversa: il reciproco influsso richiede una armonia tra uomo e mondo.

L'esperienza delle lotte politiche gli insegnò un profondo disprezzo per tutte le tradizioni, coltivate e reinterprete da una Chiesa considerata corrotta e corruttrice della vita politica italiana: la corruzione era una conseguenza della «cristianità» della Chiesa. Deluso per il fallimento delle spinte riformatrici in seno ai movimenti francescano e domenicano, Machiavelli individuò una frattura fondamentale tra cristianesimo e politica. Nello studio della storia romana colse l'esperienza della fondazione e credette nella possibilità di ripetere quella esperienza nella creazione di una Italia unificata. In

quanto cosciente del contemporaneo sorgere delle prime nazioni, egli è giustamente considerato padre del moderno Stato nazionale e del concetto di «ragion di Stato».

Robespierre sembra parlare la stessa lingua: la giustificazione del terrore riecheggia le affermazioni di Machiavelli sulla necessità della violenza per la fondazione della comunità politica. Entrambi avvertivano nella fondazione l'atto politico centrale, l'impresa che determinava l'ambito politico-pubblico: in vista di ciò ritenevano che tutti i mezzi – anche violenti – fossero leciti per conseguire il fine. Entrambi ponevano l'atto della fondazione tra le forme del «fare», così giustificando la violenza: come fare un manufatto senza fare violenza alla natura? In questo senso erano più vicini a Platone, che raccomandava la tirannia come forma di governo che consente più facilmente e rapidamente di introdurre trasformazioni politiche. Proprio per questi due elementi – riscoperta dell'idea di fondazione e giustificazione dell'uso di mezzi violenti – Machiavelli può essere considerato antenato delle rivoluzioni moderne. Solo nella rivoluzione americana i padri fondatori fondarono senza ricorrere alla violenza.

In ogni caso, le rivoluzioni – apparentemente fenomeni di rottura con la tradizione – sono per molti versi eventi in cui le azioni umane sono ancora ispirate dalle origini di essa.

Che cosa è la libertà?

Nella tradizione della filosofia classica manca qualsiasi interesse per la libertà, che si affaccia solo con l'esperienza della conversione di Paolo e Agostino. Ma la libertà è sempre stata ben conosciuta nell'ambito politico: la libertà è, infatti, il fine diretto dell'attività politica, la ragione per cui gli uomini vivono insieme in una organizzazione politica. La libertà ragion d'essere della politica è il contrario della libertà interiore: le esperienze di libertà interiore sono sempre derivate, in quanto presuppongono una fuga dal mondo in cui la libertà era negata. Epitteto esordisce affermando che libero è chi vive come vuole: un uomo è libero se si limita a fare quanto è in suo potere, evitando la zona in cui può incontrare ostacoli. L'uomo possiede la «scienza del vivere» quando sa distinguere il mondo estraneo, su cui non ha potere, dal proprio io del quale può disporre. Si tratta del rovesciamento delle concezioni politiche correnti nella antichità.

Secondo l'idea classica l'uomo poteva superare lo stato di necessità solo esercitando il potere su altri uomini e poteva essere libero solo se possedeva un posto nel mondo. Epitteto traspose questo rapporto con il mondo nelle relazioni interiori dell'uomo: non esiste potere così assoluto come quello l'uomo detiene su se stesso; lo spazio interiore gli appartiene con maggior pienezza di qualunque focolare domestico. In tal senso non si potrebbe conoscere la libertà interiore senza aver fatto esperienza della libertà come realtà concreta della vita del mondo. Per libertà si intendeva la condizione dell'uomo libero, ciò che gli consentiva di muoversi, di lasciare la propria casa, uscire nel mondo, incontrare – nella parola e nella azione – altri uomini. Per questo l'uomo doveva essersi liberato dal peso delle necessità materiali della vita, aveva bisogno della compagnia di altri uomini nella stessa condizione e della esistenza di uno spazio pubblico comune dove incontrarsi. Dove la convivenza non dà luogo a una società politica, le azioni e i comportamenti sono dominati dalle necessità vitali; dove il mondo costruito dagli uomini non diventa scenario dell'azione e della parola (come nei regimi dispotici che relegano i sudditi nell'ambito ristretto e privato delle loro case, impedendo la

formazione di uno spazio pubblico), la libertà non assume portata reale, non ha spazio per apparire nel mondo: libertà e politica coincidono.

Tuttavia la nostra presente esperienza politica ci impedisce di dare per scontato proprio il coincidere di politica e libertà. L'avvento del totalitarismo, che pretende di sottomettere alle esigenze della politica tutti i settori della vita, rifiutando coerentemente di riconoscere i diritti del cittadino, le esigenze della vita privata e il diritto a essere liberi dalla politica, ci fa dubitare addirittura che politica e libertà siano compatibili. Ci si spinge così a definire la libertà politica come potenziale affrancamento dalla politica.

All'inizio dell'età moderna il governo si identificava con tutto il complesso politico: la sicurezza dell'individuo contro la morte violenta è il criterio decisivo. Più tardi il governo diventa il protettore designato non tanto della libertà quanto del processo vitale, degli interessi della società e dei membri di questa: la sicurezza è quella che permette al processo vitale della società di svilupparsi senza intoppi. Questo processo non si connette alla libertà, ma segue la norma della propria intrinseca necessità: si può definire libero come si definisce libero il corso di un fiume. In questo contesto la libertà è un fenomeno marginale, non è neppure il fine extrapolitico della politica.

Nel suo rapporto con la politica, la libertà non è un fenomeno della volontà: non si tratta di *liberum arbitrium*, libertà nello scegliere tra bene e male. È piuttosto libertà di chiamare all'esistenza una cosa che prima non esisteva, non era data neppure come oggetto di facoltà conoscitiva o immaginativa, e, di conseguenza, non potrebbe essere conosciuta. Per essere libera una azione deve esserlo dal movente e dal fine dichiarato, che non deve esserne effetto prevedibile: ciò non significa che moventi e fini non siano importanti, ma solo che – proprio perché essi sono determinanti – per essere libera una azione deve trascenderli. In quanto è determinata, una azione è guidata da un fine futuro che l'intelletto ha colto come desiderabile, prima che la volontà l'abbia voluto: per questo l'intelletto ricorre alla volontà, che sola può comandare l'azione. Il fine dell'azione è variabile a seconda delle mutevoli circostanze del mondo: saper riconoscere un fine non è questione di libertà ma di giudizio. La volontà come facoltà umana a sé, distinta dalle altre, segue il giudizio (conoscenza del giusto fine) e ne prescrive la esecuzione. Il potere di dettare l'azione non è questione di libertà, bensì di forza o debolezza.

Nella misura in cui è libera, l'azione non è sottoposta alla guida dell'intelletto, né ai dettami della libertà (sebbene di essi abbia bisogno), ma scaturisce da una altra fonte, cui – seguendo Montesquieu – si può dare il nome di *principio*. I principi non agiscono dall'interno dell'io, semmai forniscono una ispirazione dall'esterno, essendo troppo generali per imporre obiettivi particolari: tuttavia ogni fine specifico può essere giudicato in base al suo principio, appena l'atto abbia avuto inizio. Il giudizio dell'intelletto precede l'azione, la forza della volontà la inizia, il principio ispiratore si manifesta solo nell'atto realizzatore: mentre i primi due perdono progressivamente rilievo rispetto all'azione, il principio ispiratore non vede diminuito il suo valore nel processo di realizzazione e può essere ripetuto più volte, è inesauribile, possiede validità universale. I principi, comunque, si manifestano solo attraverso l'azione e rimangono manifesti solo mentre dura l'azione, non oltre: onore, gloria, amore dell'uguaglianza – che Montesquieu chiamava «virtù», distinzione e perfezione, lo *aei aristoein* dei greci, ma anche paura, sfiducia e odio. La libertà o il suo contrario appaiono nel mondo quando si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la

manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore. Gli uomini sono liberi nel momento in cui agiscono: essere liberi e agire è la stessa cosa.

La coincidenza di azione e libertà trova il suo miglior esempio nel concetto machiavelliano di *virtù*, l'eccellenza con cui l'uomo corrisponde alle opportunità spiegate dinanzi a lui dal mondo della cosiddetta *fortuna*. Il concetto di *virtù* si collega a «virtuosismo», l'eccellenza riconosciuta agli esecutori, la cui arte si esprime nella esecuzione stessa, senza concretarsi in un prodotto finale destinato a sopravvivere alla attività che lo ha portato alla esistenza e a rendersene indipendente. I greci, proprio in relazione alla attività politica, avevano usato metafore come l'arte di suonare il flauto, la danza, l'arte medica, la nautica, attività in cui decisivo è il virtuosismo della esecuzione. Proprio per questa dimensione virtuosistica, la politica è stata spesso definita «arte»: non una vera definizione, piuttosto una metafora, impropria se si intende che lo Stato o il governo siano una sorta di opera d'arte. La politica è il contrario di una attività tesa alla realizzazione di un prodotto dotato di una esistenza autonoma: le istituzioni politiche continuano a esistere nella misura in cui gli uomini agiscano, si conservano attraverso gli stessi mezzi che le hanno originate. Il processo creativo non è esposto agli occhi del pubblico, né destinato ad apparire nel mondo: non è il processo che importa, ma l'opera d'arte. Le arti che non realizzano alcuna opera hanno affinità con la politica: gli artisti che le praticano (danzatori, attori, musicisti ecc.) hanno bisogno di un pubblico al quale mostrare il loro virtuosismo, di uno spazio pubblico per comparire; la loro esecuzione dipende dalla presenza altrui.

Lo spazio destinato alle apparizioni degli uomini non è scontato in ogni comunità: la *polis* fu quella forma di governo che offriva agli uomini lo spazio per apparire, un teatro in cui la libertà poteva fare la sua comparsa. Se vogliamo darle il senso più vicino alla *polis*, la attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto «virtuosismo». Questo è il dominio in cui la libertà è realtà terrena, espressa tangibilmente in parole e azioni alle quali si può assistere, in eventi discussi, ricordati, trasformati in storia. Ciò che si determina all'interno di questo spazio è politica, quanto, invece, anche di grandioso, si produce all'esterno, può essere impressionante (le imprese degli imperi barbarici) ma non politico.

La tradizione liberale ha rinunciato a questa libertà in senso politico: ha diffuso la convinzione che la perfetta libertà sia incompatibile con la esistenza della società, che essa possa essere tollerata solo fuori delle faccende umane; poiché pensare non costituisce in sé un pericolo, solo l'azione richiede restrizioni. Così il liberalismo ha fatto la sua parte per bandire la nozione di libertà dall'ambito politico: secondo la filosofia liberale, la politica deve solo occuparsi di conservare la vita e salvaguardarne gli interessi. Essendo in gioco la vita, ogni azione è intrapresa sotto la spinta della necessità. È significativo, tuttavia, che – invece di condannarlo – si continui a riconoscere che il coraggio sia la virtù cardinale dell'uomo politico: esso non gratifica il nostro istinto vitale ma è richiesto dalla natura della attività pubblica. Il coraggio libera gli uomini dalla preoccupazione per la propria vita in ordine alla libertà del mondo. L'ambito pubblico non può non trovarsi in contrasto con la vita privata, protetta dalla famiglia e dalla casa.

Per la storia del problema della libertà, la tradizione cristiana è decisiva: per noi è quasi automatica la equazione tra libertà e libero arbitrio, facoltà virtualmente sconosciuta alla antichità classica. Nella antichità greco-romana, la libertà era concetto esclusivamente

politico. La nostra tradizione filosofico-politica – cominciata con Parmenide e Platone – nacque in esplicita opposizione alla *polis*: la vita scelta dal filosofo implicava una opposizione al *bios politikos*: la libertà non rientrava in questo senso tra gli oggetti della riflessione filosofica. Nella tradizione filosofica l'idea di libertà fa il suo ingresso con il cristianesimo, che scopre una libertà del tutto estranea alla politica: essa divenne un problema capitale della filosofia quando fu scoperta come evento sperimentabile nel rapporto di sé con sé, fuori del rapporto con gli altri uomini.

L'antichità conosceva il fenomeno della solitudine, per cui l'uomo solitario non è più uno solo ma «due in uno»: questa è la condizione esistenziale del pensiero. Ma Agostino conosce nella solitudine una lotta non tra ragione e passione, bensì nella stessa volontà: il «due in uno» della solitudine che mette in moto il pensiero, ha un effetto paralizzante sulla volontà. Nella solitudine, volere è sempre *velle* e *nolle*. In questo modo Agostino interpreta la originaria manifestazione di un fenomeno: l'esistenza di un «voglio e non posso». La cultura classica non conosceva tale conflitto, identificando volere e potere: sebbene potesse essere accecato da impulsi passionali, appena la razionalità riusciva a farsi sentire, l'uomo non trovava più ostacoli a impedirgli di fare ciò che sapeva essere giusto. Sottesa è la dottrina socratica per cui la virtù è una sorta di scienza. Per noi la volontà, la forza di volontà è la sede del potere. Il caso del dominio di sé è emblematico, in quanto per noi esso è fenomeno della volontà: i greci, che più di tutti hanno riflettuto sulla moderazione, non hanno mai preso coscienza della volontà come facoltà a sé stante. Dal punto di vista storico, gli uomini scoprirono la volontà non sperimentando la potenza ma l'impotenza. Paolo: volere è alla mia portata, compiere il bene no. Il nostro concetto corrente di volontà e forza di volontà è nato con il conflitto tra l'io che vuole e l'io che agisce.

Le letterature classiche, greca e latina, hanno due verbi per designare l'idea dell'unico nostro verbo «agire». In greco *archein* - cominciare, guidare, governare e regolare – e *prattein*, porre in atto. In latino *agere* - avviare, mettere in moto – e *gerere*, proseguire sopportando e sostenendo, quegli atti passati risultanti nelle *res gestae*. In entrambi i casi l'azione presenta due fasi diverse. *Archein* testimonia l'esperienza che faceva coincidere l'essere liberi con la capacità di cominciare qualcosa di nuovo: l'esperienza della libertà era possibile nella spontaneità. Solo chi già governava (in famiglia, su congiunti e schiavi) poteva cominciare qualcosa di nuovo, perché si era reso libero dalle necessità della vita. In quanto membro della *polis* che esercitava i suoi diritti, egli non governava più, era governante tra governanti, tra pari. Essi concorrevano per avviare qualcosa di nuovo: solo con l'aiuto altrui l'*archōn*, il leader iniziatore, poteva effettivamente agire, *prattein*, realizzare quanto avviato.

Anche a Roma «essere libero» e «dare inizio» erano connessi: il popolo romano era libero in forza del lascito dei fondatori. I discendenti dovevano «elevare» tale fondazione: l'insieme di tali attività costituisce le *res gestae* della repubblica. La storiografia romana, essenzialmente politica come la greca, non poteva esimersi dal ricondursi all'inizio, all'elemento autentico della libertà romana: la narrazione cominciava sempre *ab urbe condita*.

L'uomo è libero perché è un inizio: «[initium] ut esset, creatus est homo ante quem nemo fuit». Con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto si introduce qualcosa di nuovo nel mondo persistente: nella misura in cui è inizio, l'uomo può dare inizio: umanità e libertà coincidono. La vita dell'uomo si svolge sulla terra, tra processi automatici; anche la vita politica, dominio eletto dell'azione, scorre tra questi

processi: ogni processo reca in sé la tendenza all'automatismo e in ultima analisi è segno di rovina per l'umanità. Anche i processi storici, già opera dell'uomo, sono diventati automatici e quindi altrettanto rovinosi. Nel processo, in cui l'atto si verifica spezzandone l'automatismo, ogni atto diventa un miracolo, una cosa imprevedibile: in questo senso i processi storici sono creati e interrotti di continuo dall'iniziativa dell'uomo, da quell'*initium* che l'uomo è in quanto agisce.

La crisi della cultura: nella società e nella politica

Per studiare la cultura è indispensabile partire dal fenomeno dell'arte, i cui oggetti sono gli oggetti culturali per eccellenza: cultura e arte, tuttavia, a dispetto dello stretto rapporto, non sono affatto la stessa cosa.

Parola e concetto di cultura sono nati nell'antica Roma: la parola deriva da *colere* – coltivare, dimorare, prendersi cura di, attendere a, conservare – e si riferisce in primo luogo al rapporto dell'uomo con la natura, nel senso di coltivarla e prenderne cura per renderla una abitazione adatta a lui: indica dunque un atteggiamento di cura ben diverso dall'assoggettamento della natura all'uomo. Perciò, oltre al dissodamento, il termine estese il proprio significato a designare il «culto» reso agli dei. Fu forse Cicerone, invece, a riferirlo a spirito e intelletto, in espressioni come *excolere animum* e *cultura animi*: il legame con la natura era sempre il punto sostanziale. *Cultura* in origine significava agricoltura, attività dai romani molto apprezzata, a differenza delle arti poetiche e figurative: la *cultura animi* ciceroniana richiamava un concetto molto lontano da quello di creatore o artefice di opere d'arte. Per i romani l'arte nasceva spontaneamente, come la campagna: doveva essere natura coltivata: la grande arte non sarebbe però mai scaturita da questa mentalità da giardinieri.

La grande arte e poesia latina si formò in seguito all'urto con il patrimonio culturale greco, che i latini (non i greci) seppero conservare. Nella civiltà greca manca un concetto analogo al latino *cultura*, a causa del predominio delle arti figurative: mentre per i romani anche l'arte era una sorta di agricoltura, i greci vedevano anche nella agricoltura un elemento integrante del «fabbricare», un espediente tecnico con cui l'uomo doma e regola la natura. Così l'attività che a noi, forgiati nella mentalità romana, appare come naturale e pacifica – l'agricoltura appunto – era per i greci una impresa violenta, che violava annualmente la natura. I greci ignoravano la cultura perché, in vece di coltivare la natura, strappavano dalle viscere della terra i frutti che gli dei vi avevano nascosto. A ciò si ricollega anche la estraneità dei greci alla venerazione che i latini tributavano alle vestigia del passato, cui dobbiamo – tra l'altro – la conservazione della eredità classica ellenica. Trasformare la natura in un luogo adatto alla dimora di un popolo e prendersi cura dei monumenti del passato costituiscono per noi ancora senso e valore della parola «cultura».

Tuttavia questi elementi squisitamente romani non esauriscono il senso della parola: a essa associamo anche una sensibilità alla bellezza non in coloro che fanno cose belle, ma in quelli che le guardano e si muovono in mezzo a esse. I greci possedevano in straordinaria misura questo amore per la bellezza. In questo senso noi per cultura intendiamo l'atteggiamento verso le cose meno utili e più legate a questo mondo: le opere dei poeti, degli artisti, dei filosofi ecc.. Se per cultura intendiamo il tipo di rapporto che l'uomo ha con le cose del mondo, possiamo allora cercare di comprendere la cultura greca muovendo da una frase spesso citata, attribuita da Tucidide a Pericle:

philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias. L'amore del bello e l'amore per la sapienza qui sono descritte come attività – quasi fosse attività l'amare le cose belle come il fabbricarle. La traduzione «precisione nella mira» (*euteleia*) e «effeminatezza» (*malakia*) non suggerisce la matrice politica di queste determinazioni: effeminatezza era vizio dei barbari, precisione nella mira virtù dell'uomo che sa come comportarsi. Pericle vuol dire: «noi amiamo la bellezza nei limiti del giudizio politico e filosofiamo senza cadere nel vizio barbarico della effeminatezza».

È la *polis*, il mondo della politica, a porre dei limiti all'amore per la sapienza e della bellezza: si stimava barbarie una sensibilità, una raffinatezza eccessiva, incapace di operare una scelta; la mancanza di virilità è collegata invece come pericolo specifico al filosofare (mentre noi la assoceremmo all'amore eccessivo per la bellezza), il mirare giusto, il saper giudicare (che noi assoceremmo alla filosofia) è indispensabile nel rapporto con la bellezza. Arte e cultura non sono la stessa cosa: quegli uomini che esaltavano l'amore del bello e la cultura dell'animo condividevano una profonda diffidenza nei confronti di artisti e artigiani. I greci avevano un termine (*banausia*) molto simile al nostro «filisteismo», derivato da *banausos*, con cui si indicava appunto l'artigiano. Lo spirito *banausico* designava (allora come oggi) una mentalità utilitaristica, incapace di pensare o di dare giudizi se non in base a criteri di funzionalità o utilità. Per la mentalità ellenica, il tributo al *philokalein*, all'amore del bello, non escludeva il disprezzo nei confronti di chi effettivamente creava bellezza. La fabbricazione di oggetti non rientra tra le attività politiche: la diffidenza è legata proprio alla natura utilitaristica della fabbricazione, alla logica mezzo-fine che la impronta, a differenza della parola e della azione. Chi fabbrica oggetti non può non vedere ogni cosa come mezzo rispetto a un fine e quindi giudicare ogni cosa dalla sua specifica utilità.

Oggi noi siamo propensi a credere che sia la politica, la partecipazione attiva agli affari pubblici a far cadere nel filisteismo. Una delle cause di questo cambiamento è che la mentalità del fabbricare ha invaso a tal punto la sfera del politico da farci dare per scontato che l'azione sia determinata – in modo ancor più cogente rispetto alla fabbricazione – dalla logica mezzo-fine. L'*homo faber* non ha con l'ambito pubblico lo stesso rapporto che le cose da lui fabbricate hanno, nel loro apparire, configurarsi. Per aggiungere cose nuove al mondo, egli deve isolarsi dal pubblico, esserne al riparo, stare nascosto. Ma le autentiche attività politiche – agire e parlare – non possono essere esercitate senza la presenza degli altri, senza il pubblico, senza lo spazio formato dalla moltitudine. Appena la nostra attenzione si sposta dall'esercizio dell'arte ai risultati di questa, la differenza sfuma: queste cose, come azioni e parole, hanno bisogno di uno spazio pubblico in cui apparire ed essere viste. La presenza di una cultura indica che il mondo pubblico, reso sicuro politicamente dagli uomini d'azione, offre uno spazio in vista alle cose che sono in quanto appaiono e sono belle. La cultura indica, dunque, che, a dispetto dei loro conflitti, arte e politica sono correlate, anzi in reciproca dipendenza: l'effimera grandezza della parola e del fatto può sopravvivere nel mondo nella misura in cui è profusa di bellezza. Senza bellezza, l'aureola di gloria che manifesta nel mondo umano la immortalità potenziale, la vita dell'uomo sarebbe futile, nessuna grandezza potrebbe durare.

Arte e politica sono dunque connesse da un elemento comune: entrambe sono fenomeni del mondo pubblico. Per mediare il conflitto tra artista e uomo d'azione è necessaria la *cultura animi*, uno spirito esercitato e coltivato così da poter accudire un mondo di apparenze il cui criterio è il bello. Cicerone attribuiva questa cultura all'esercizio della

filosofia: solo l'amante della sapienza si accosta alle cose come puro «spettatore»: secondo Cicerone guardare per il solo gusto di vedere è il fine più generoso, *liberalissimum*. Oggi diremmo che chi si accosta disinteressato è più qualificato a giudicare e ad apprezzare lo spettacolo in sé. In assenza di termine migliore, gusto è impiegato per indicare gli elementi di un attivo amore per il bello che discriminano, giudicano. Il suo impiego si giustifica alla luce della *Critica del giudizio*, nella cui prima parte si analizza il bello innanzi tutto dal punto di vista dello spettatore che giudica. La *Critica della ragion pratica* tratta della facoltà legiferatrice della ragione umana. Il principio legislativo, espresso dall'imperativo categorico, si fonda sulla necessità che il pensiero razionale sia in accordo con se stesso. Il principio dell'accordo con sé stessi fu scoperto da Socrate, che nelle parole di Platone sosteneva: «Poiché sono uno solo, è meglio che io sia in disaccordo con tutto il mondo piuttosto che esserlo con me stesso» (*Gorgia*, 482). Da questa affermazione muovono sia l'etica occidentale – che sottolinea l'accordo con la propria coscienza – sia la logica, incentrata sul principio di non contraddizione.

Nella *Critica del giudizio* Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l'accordo con sé stessi, ma occorre saper ragionare al posto di chiunque altro e si richiede perciò una «mentalità allargata» (*eine erweiterte Denkungsart*). Il potere di giudicare si fonda sul potenziale accordo con altri: il processo di pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con sé stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento. Al contrario, anche in solitudine il giudizio si esprime in una comunicazione anticipata con altri, con i quali devo arrivare in fine a un certo accordo: da questo accordo potenziale il giudizio trae il suo valore. Un tale giudizio dovrà essere libero da «condizioni private soggettive», che perdono valore nell'ambito pubblico. Questa mentalità allargata, che in quanto è giudizio sa trascendere le proprie limitazioni individuali, non può agire in piena solitudine, ha bisogno degli altri per pensare al loro posto, per prenderne in considerazione le prospettive. Per questo il giudizio non può mai aspirare a un valore maggiore di quello che hanno gli altri, al posto dei quali ci si è posti per giudicare: non potrà cioè mai avere validità universale. Il giudizio vale solo per coloro che giudicano, per coloro che sono parte del mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del giudizio.

I greci chiamavano questo talento *phronēsis*, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. Il giudizio ha la sua radice nel *common sense*, mentre la filosofia lo trascende sempre. Il *common sense*, il «buon senso» dei francesi, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi. Grazie al buon senso, i nostri cinque sensi soggettivi e i loro dati possono adattarsi a un mondo non soggettivo ma oggettivo, che abbiamo in comune con altri. Il giudicare è l'attività principale in cui si manifesta il nostro condividere il mondo con altri. Proprio il fenomeno del gusto, che investe oggetti pubblici, fa leva sul carattere pubblico del bello e sul comune giudizio, è agli antipodi di un sentimento personale (*de gustibus non disputandum est*). Il gusto giudica l'apparenza e la mondanità del mondo: se ne occupa in modo del tutto disinteressato. Nel giudizio la cosa fondamentale non è l'uomo, la sua esistenza, il suo io, ma il mondo.

Si presume che i giudizi di gusto siano arbitrari perché non vincolano come verità dimostrate: possono solo «corteggiare gli altri per averne il consenso», nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale opera di persuasione corrisponde al *peithein* dei greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma autenticamente politica del dialogo. I rapporti tra i cittadini nella *polis* erano regolati

dalla persuasione che escludeva il ricorso alla violenza, ma anche a quella forma di coercizione non violenta che è la coercizione della verità. Per Aristotele la persuasione è in contrasto con il *dialeghesthai*, il parlare filosofico: esso esige, nella ricerca della verità, un processo di dimostrazione cogente. Cultura e politica sono strettamente connesse perché non implicano un rapporto con la conoscenza o la verità, ma giudizio e decisione, un giudizioso scambio di opinioni in merito alla vita pubblica. Il significato politico del gusto è forse ancora più vasto e profondo: ogni volta che gli uomini esprimono un giudizio sulle cose del mondo che costituiscono loro comune patrimonio, il loro giudizio trascende la cosa giudicata. Nella sua maniera di giudicare un uomo svela in certa misura anche se stesso: l'ambito nel quale si esplica pubblicamente tale caratteristica della persona è quello dell'azione e della parola, l'ambito squisitamente politico. Il gusto, con il proprio vigile giudizio delle cose, pone i propri limiti a un amore indiscriminato per la pura bellezza; introduce un elemento personale nel regno della fabbricazione e della qualità e del talento, conferendogli un significato umanistico. Il gusto civilizza la barbarie del mondo del bello, non lasciandosene sopraffare; prende cura della bellezza in modo personale e produce così una «cultura».

Dario Zucchello

Como, febbraio 2008