

Il Senso della Repubblica



NEL XXI SECOLO

QUADERNI DI STORIA, POLITICA E FILOSOFIA

Anno XVIII n. 08 Agosto 2025 Supplemento mensile del giornale online Heos.it



SE IL CAPITALISMO PERDE IL SUO «SPIRITO»

di SAURO MATTARELLI

Da qualche tempo quotidiani e libri si soffermano, più o meno approfonditamente, sul tema della transizione globale in atto. Si riflette sulla inusitata fase di “riproduzione del sistema” che sta avvolgendo il pianeta, con l’unica costante, rispetto al passato, del mantenimento di un divario incolmabile tra variegate moltitudini ed élites, propense ad esercitare il potere, sia mediante metodi autoritari e di puro dominio, sia attraverso l’esercizio “democratico”, libero almeno in apparenza. Ora ci troviamo di fronte a un “picco”.

La crescita economica è ormai scandita su dimensioni mondiali e si riducono drasticamente i suoi spazi materiali di espansione “orizzontale”. Ha già superato barriere ideologiche e regimi diversi. Ha frantumato i tradizionali confini nazionali per quanto riguarda la circolazione dell’informazione, l’uso delle tecnologie, i flussi

(Continua a pagina 2)

IL CASO-MILANO. DOVE SI COSTRUISCE PER I FONDI IMMOBILIARI E FINANZIARI

SE QUESTA È UNA CITTÀ

di ALFREDO MORGANTI

«Oh, sì, di splendida vita civile
fruimmo»
Eschilo, *I persiani*

Il caso-Milano, la questione dell’urbanistica meneghina, può essere letto secondo svariati punti vista. Quello legale, ad esempio, ed è l’angolazione ovviamente principalmente adottata dalla stampa e nel discorso pubblico. Ma c’è pure il punto di vista più strettamente urbanistico, connesso al ruolo delle amministrazioni locali, delle imprese, dei fondi immobiliari e del marketing nello sviluppo urbano.

Penso all’ormai celebre lavoro di Lucia Tozzi (*L’invenzione di Milano*, Napoli, Cronopio, 2023). Nonché un tema di economia urbana e finanziaria, riferito alle rendite immobiliari, che Walter Tocci ha affrontato in modo esemplare, intervenendo sul proprio

blog (<https://>)
(Continua a pagina 4)

POTERE E VIOLENZA, BINOMIO DI RITORNO

di ANNA STOMEO

Nell’attuale contesto geopolitico, caratterizzato da guerre, genocidi, degrado ecologico e dominio tecnologico, autocratismi e democrazie, il tema ineludibile del potere, nel suo rapporto intrinseco con la violenza, ritorna e si ripropone in tutta la sua drammatica pregnanza etica e politica.

Siamo ancora cittadini consapevoli di poter condurre una “vita attiva”, di poter agire in comunità «non per, né contro altri, ma nel semplice essere

(Continua a pagina 6)

All’interno

- PAG. 9 LE VIE MAESTRE DEL LIBERALSOCIALISMO DI GIUSEPPE MOSCATI
PAG. 12 LA FOLLIA LUCIDA DELLA SOCIETÀ IN CUI VIVIAMO, INTERVISTA A CLAUDIO WIDMANN
A CURA DI PAMELA TAVALAZZI
PAG. 14 L’ANGOLO DEGLI AFORISMI A CURA DI PIERO VENTURELLI

COSA È, E A COSA SERVE LA POLITICA?

NOTA A MARGINE SUL QUADERNO
N. 2 DEL 1937 DI ALBERT CAMUS
(TACCUINI, 1935-1960)

DI PAOLO PROTOPAPA

A pag. 7

SE IL CAPITALISMO PERDE IL SUO «SPIRITO» DI SAURO MATTARELLI

(Continua da pagina 1)

finanziari, gli andamenti demografici. Seppur confusamente, a macchia di leopardo e non senza contraddizioni, alcuni strati sociali, specie nel Nord del pianeta, hanno potuto usufruire finora di un certo benessere materiale, pagato con radicali cambiamenti di vita, crollo di usanze e di ideali su cui erano cresciute intere generazioni. E debiti. Debiti individuali costruiti artificialmente grazie a una irresistibile spinta verso il consumo più smodato. Debito pubblico, in misura abnorme rispetto ai ragionevoli margini di tolleranza sul disavanzo enunciati dai "classici". La questione del debito sovrano non ha riguardato esclusivamente nazioni di secondo piano o ex colonie, ma pure gli stessi stati coloniali, fino al paese simbolo del "sistema": gli Stati Uniti d'America. Nel contempo, il ruolo della moneta e degli intermediari del credito (banche, assicurazioni, ecc.) si è progressivamente modificato (snaturato) in un perenne gioco di equilibrio al rialzo che consiste nel creare sempre nuovo debito per pagare i debiti pregressi. All'infinito, sapendo benissimo che il grande deficit erariale e privato non è garantito da alcuna "economia reale".

I SINGOLI STATI, specialmente quelli della cosiddetta area occidentale, con buona pace dei sedicenti sovranisti, hanno ormai definitivamente perduto la sovranità sulla loro moneta, che è ora gestita da un complesso e opaco mondo in condizione di drenare risparmi e risorse. Banche, intermediari finanziari, fondi, assicurazioni agiscono sui mercati monetari, azionari, obbligazionari, dei mutui, dei derivati con sempre meno controllo pubblico. Non assistiamo dunque solo alla privatizzazione esasperata di beni e servizi, all'insegna del "liberismo classico", ma anche moneta, credito, cartolarizzazioni, *subprime*... risultano *de facto* relegati nelle mani di poche "piattaforme" (*Big Tech*) mastodontiche capaci di superare ogni barriera nazionale e di muovere capitali cospicui quanto il PIL di paesi come Francia, Italia, Germania. Abbiamo in tal modo la opportunità di sperimentare direttamente la giustezza del "paradosso di Lauderdale", secondo cui l'incremento della ricchezza privata «comporta una riduzione della prosperità pubblica». Tesi d'altronde corroborata a livello macroeconomico dalle analitiche riflessioni di Thomas Piketty da cui si evince «que des inégalités de fortunes aussi démesurées n'ont pas grand-chose à voir avec l'esprit d'entreprise» (*Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 944) e, soprattutto, che la storia delle disuguaglianze ridimensiona il mito della proprietà a tutti i costi (*Capitale e ideologia*, edizione italiana Milano, La nave di Teseo, 2020).

La situazione vede perciò l'individuo odierno «privatisé», conformemente alla più sfrenata *deregulation*, e immerso nella baumaniana "società liquida". Per ora il tutto regge grazie all'impiego disinvolto e massiccio di tecnologie inim-

«LA MONETA SMARRISCE LA SUA FUNZIONE INTERMEDIATRICE E IL DENARO DIVENTA MERO STRUMENTO DI PRODUZIONE DI ALTRO DENARO SENZA PIÙ ALCUN "RIFERIMENTO MATERIALE": NÉ LAVORO, NÉ MERCI»

maginabili, mezzi di persuasione (occulta) degni dei migliori film distopici e, se del caso, anche in virtù del ricorso al rimedio più antico e tradizionale: la guerra. Guerre commerciali, a colpi di dazi, e conflitti militari veri e propri, per la conquista di terre (rare) o per la sottomissione di popoli. Si mette in campo tutto ciò che produce un effetto moltiplicatore della ricchezza (della povertà per i più), misurata non tanto come possibilità di fruizione di beni materiali, ma sotto forma di rapporti di debito e credito.

I combattimenti e il terrorismo creano morte, stragi e soprattutto distruzione. Alimentano dunque lo sviluppo dell'industria delle armi di offesa e difesa e una continua domanda di ricostruzione riguardante edifici, infrastrutture e lo stesso arsenale militare. Questo implica una incessante ridefinizione e riallocazione delle risorse strategiche, oltre a una capacità di condizionamento assoluto sulla pubblica opinione.

Tutto il pianeta viene così influenzato da "nuove logiche". Nelle aree dove non giunge il fragore delle armi esiti simili a quelli prodotti da un evento bellico si possono ottenere coltivando un clima di continua insoddisfazione e di paura; usando l'economia non per produrre occupazione, lavoro, appagamento dei bisogni, secondo gli enunciati del liberalismo classico, ma per estrarre avidamente valore. La moneta smarrisce la sua funzione intermediatrice e il denaro diventa mero strumento di produzione di altro denaro senza più alcun "riferimento materiale": né lavoro, né merci.

È IN SIMILI scenari che le metropoli pullulano di migliaia di immobili sfitti mentre i costi di locazione risultano proibitivi e inaccessibili perfino per le classi medie. Ciononostante, il prezzo delle abitazioni continua a salire, grazie alla manipolazione dei tassi di interesse, delle modalità di concessione dei mutui o per il semplice fatto che a detenere le proprietà dei palazzi sono *holding* finanziarie che non usano gli edifici per il motivo per cui normalmente vengono costruiti, cioè di essere abitati, ma li considerano come semplice strumento di speculazione finanziaria, con un continuo cambio di proprietà da protrarre in una in(de)finita "catena di Sant'Antonio": un *Ponzi game* che si arresterà unicamente

(Continua a pagina 3)

Il Senso della Repubblica SR

ANNO XVIII - QUADERNI DI STORIA POLITICA E FILOSOFIA NEL XXI SECOLO

Supplemento mensile del giornale online www.heos.itRedazione Via Muselle, 940 - 37050 Isola Rizza (Vr) Italy ++39 345 9295137 heos@heos.itDirettore editoriale: Sauro Mattarelli (email: smattarelli@virgilio.it) Direttore responsabile: Umberto Pivatello

Comitato di redazione: Thomas Casadei, Maria Grazia Lenzi, Giuseppe Moscati, Serena Vantin, Piero Venturelli

Direzione scientifica e redazione: via Fosso Nuovo, 5 - 48125 S. P. in Vincoli - Ravenna (Italy)

SE IL CAPITALISMO PERDE IL SUO «SPIRITO»

(Continua da pagina 2)

di fronte allo scoppio di “bolle”, rovinose per chissà chi, chissà dove. Ma è solo un esempio, questo, tratto dalla cronaca recente, estraibile da una miriade di casistiche potenziali (pensiamo, a puro titolo indicativo, ai campi della privatizzazione della sanità, della scuola, dell’acqua, dei trasporti, delle piante rare, delle terre rare, perfino della legge) da cui però si desume tutta l’impotenza della politica tradizionale nel momento in cui si accinge a governare la situazione. Nel mentre, sentimenti di pietà, odio, compassione, pentimento, perdono, vendetta, variabili in base agli umori e agli interessi del momento, si accavallano tumultuosamente fino ad essere elevati a categorie giuridiche. Surrogano il diritto, ma rimangono arbitrariamente maneggiabili secondo imperscrutabili convenienze. Col risultato che la giustizia e la politica si corrompono facilmente e vengono ridotte a “sovrastutture” ancelle o giullari del “sistema”, mentre le analisi teoriche, con colpevole ritardo, sono a mala pena in grado di enunciare i problemi. Emblematico il caso dell’Europa «calpesta e derisa». Costretta alla grottesca nemesi di ritrovarsi in un limbo ove gli stati componenti hanno smarrito ogni autodeterminazione politica senza che la sovranità perduta si sia spostata su un livello federativo continentale o su un altro piano istituzionale. Umiliata, appare ora ridotta a una Canossa che conduce alla deriva di un vassallaggio di lungo “de-corso” per incompetenze, corruzioni interne; sotto il fuoco incrociato e convergente di falsi europeisti, sovranisti, supposti fautori dell’ordine globale, ma, soprattutto, per effetto della logica implacabile di una “dinamica” assurda a Moloch capace di risucchiare l’anima dei popoli.

DIFFICILE verificare, come fanno ad esempio Diego Fusaro (si veda il suo *Marx a Wall Street. Il capitalismo finanziario e le sue truffe*, Milano, Piemme, 2025) o Saitō Kōhei (*Il capitale nell’antropocene*, una pubblicazione del 2020, uscita per Einaudi nel 2024) se si stia avverando la profezia marxiana. Se cioè ci stiamo immettendo nella messianica «fase suprema», sulla falsariga degli schemi contemplati nel secondo e terzo libro del *Capitale*, nei *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* e in altre opere del filosofo di Treviri preudenti, peraltro, un *Armageddon* di cui si stenta a intuire l’esito. Di certo non è lecito attendersi la vittoria della classe operaia, praticamente scomparsa; né il trionfo di un proletariato ormai costretto al silenzio e isolato nelle sue singole componenti massificate, mantenute in perenne contesa fra loro, ridotte a monadi lobotomizzate, come nei copioni dei più orridi romanzi di fantascienza.

Forse si può ancora discettare e discutere, come sembrano suggerire questi e altri autori, se ci troviamo in uno stadio critico ed eccezionale della evoluzione strutturale capitalistica o, meramente, di fronte all’unico vero volto del “sistema”, che resta comunque lo stesso, pur nelle sue svariate manifestazioni o metamorfosi. Vanno in tal senso certo considerate le valutazioni di Branko Milanovic in *Capitalismo contro capitalismo. La sfida che deciderà il nostro futuro* (nell’edizione laterziana del 2022) che, tra l’altro, spiega bene l’amorale atomizzazione in questa fase di ipermercificazione, con l’inevitabile caduta dei valori plurimillenni, a cui si faceva riferimento in precedenza, compresa la crisi della famiglia, ormai non più “utile” come nei decenni

«È SCOMPARSO OGNI SEGNO DI (CRISTIANA) COMUNIONE, NON SI È PIÙ RIUSCITI A PRATICARE L’ASSOCIAZIONISMO, DI MAZZINIANA MEMORIA, NÉ AD APPLICARE LE FORMULE ECONOMICO SOCIALI KEYNESIANE, E NEPPURE A TENER CONTO DELLE PREMONIZIONI DI UN GEORGE SOROS...»

passati. Abbiamo, in sintesi, continue riprove della “efficienza paretiana”, riparametrata però non più sul benessere di un individuo a scapito di un altro individuo, ma sul vantaggio smisurato di una ristrettissima élite a scapito delle genti tutte. Fatto sta che, nel frattempo, i tradizionali simboli classici del potere, in molte parti del mondo, stanno gettando la maschera, deformati fino alla caricatura. Sconvolta ogni *Lebenswelt*, nel *bellum omnium contra omnes*, sopruso e violenza costituiscono una “normalità” da cui nessuno riesce a sottrarsi, anche perché il potere “vero” è diventato ineffabile, sfuggente, inafferrabile come Proteo.

Naturale che, di fronte a simili riscontri, si cominci a dubitare del senso di concetti come libertà, giustizia, uguaglianza, democrazia, repubblica. La lotta politica sembra svolgersi, anzi evolversi, fino a dematerializzarsi su un’altra dimensione sconosciuta, tutta da esplorare con prometeica pazienza, sapendo di andare probabilmente incontro all’eterno, rinnovato, supplizio.

L’ESPERIENZA, va detto agli smaniosi che a ogni piè sospinto pretenderebbero una rapida risposta all’angoscioso «che fare?», insegna che le ricette immediate si rivelano spesso mere illusioni. Terminato il percorso della lotta di classe per singola nazione resterebbe il livello planetario, il faro del multilateralismo. Ma su questo aspetto l’analisi di Marx andrebbe quantomeno corretta e integrata alla luce delle ultime scoperte scientifiche, della sbilanciata disponibilità di mezzi delle parti in conflitto, degli assetti sociali, demografici attuali e di fronte all’irrompere del *machine learning*.

Tutti aspetti capaci, anche singolarmente, di sconvolgere ogni paradigma e ovviamente pure il «social choice and individual behavior» declinato da Amartya Sen nel suo *Development as Freedom* (New York, Anchor Books, 2000, p. 249). Rimane il fatto che «au dynamisme du modernisme et à la sécularisation de la société» (M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 191) pare essersi finora opposto solo un fondamentalismo *rétro* inneggiante a una società premoderna.

In fondo, il *No logo*, spiegatoci da Naomi Klein alla fine del secolo scorso (l’edizione italiana di Baldini&Castoldi è del 2000) per qualcuno aveva solamente confermato la profezia di Adam Smith, secondo cui il possesso di capitali trasforma ognuno in «cittadino del mondo». Ma questa constatazione ottimistica, intrisa di un allettante ecumenismo, non solo non ha preservato dai rigurgiti nazionalisti, ma ha anzi innescato reazioni “identitarie” includenti fobie, forme di neo-razzismo e genocidi mentre le relazioni umane si trasformavano in meri confronti fra competitori o in scontri fra potenziali nemici.

È scomparso ogni segno di (cristiana) comunione, non si è più riusciti a praticare l’associazionismo, di mazziniana memoria, né ad applicare le formule economico sociali keynesiane, e neppure a tener conto delle premonizioni di un George Soros (v. *The Crisis of Global Capitalism*, London,

(Continua a pagina 4)

SE IL CAPITALISMO PERDE IL SUO ...

(Continua da pagina 3)

Little Brown and Company, 1998). Il socialismo è apparso relegato ad anti-tesi; ma con la tesi che sembrava uscire rafforzata a ogni passaggio di sintesi. L'irrompere del "nuovo corso", seppure intravisto in tempi lontani, si pensi al marcusiano *Uomo a una dimensione*, non è stato di fatto mai fronteggiato negli ultimi cinquant'anni; e nemmeno assimilato dall'umanità nel suo complesso. Solo subito: sul piano dell'impatto ambientale; sul piano etico, sociale, delle relazioni, della dialettica fra pubblico e privato.

Allo scopo ha contribuito un iperisolazionismo capace di elevare l'egoismo a sistema (produttivo), mascherando una irregimentazione senza precedenti, realizzata, peraltro, secondo uno schema orwelliano di falsa libertà che ha potuto dipanarsi sia nelle società a tradizione democratica, sia presso collettività ferme a schemi feudali, sia in quelle ex comuniste, come la Russia, o comuniste, come la Cina.

LA NOVITÀ forse più interessante consiste nel fatto che il male interiore che corrode il capitalismo è l'evidenza della assoluta mancanza di corrispondenze con le "esigenze naturali" dell'uomo su cui aveva basato la sua fortuna. Mentre le multinazionali sono ormai costrette a divorare lo spazio vitale del loro stesso habitat, ogni etica (non solo protestante) sembra perduta; e con essa si perde ineluttabilmente anche il weberiano «spirito del capitalismo». Allo stadio in cui ci troviamo, la dinamica del capitale non sembra dunque più in grado di interfacciarsi con la democrazia, col repubblicanesimo, col socialismo e nemmeno col liberalismo. Esige altresì forme di controllo e limitazioni sempre più invasive.

Il nuovo cominciamento di emancipazione non può allora che ripartire da una rincorsa molto lunga, perché la ferita da cauterizzare è talmente profonda che si rischia il decesso del paziente, ovvero dell'uomo come lo conosciamo. Le strade da percorrere non sono state mai battute e in gran parte restano addirittura da individuare. Dovremo chiederci se la rinnovata «presa di coscienza» ci condurrà ad andare oltre gli schemi del mate-

SE QUESTA È UNA CITTÀ DI ALFREDO MORGANTI

(Continua da pagina 1)

walmartocci.blogspot.com/2025/07/dopo-il-caso-milano-un-manifesto-per.html). Per non parlare, infine, della questione sociale, che uno sviluppo deregolato e tutto centrato sulla rendita immobiliare porta con sé. È il caso dei 500.000 milanesi che nel tempo hanno lasciato la loro città a causa dell'incremento insostenibile del costo degli affitti e della vita in genere: una specie di selezione di classe.

C'È UN PUNTO DI VISTA, tuttavia, che sembra capace di legarli tutti, conferendo un senso persino a certi ragionamenti squisitamente tecnico-specialistici, che sembrerebbero relegare la questione nel chiuso degli uffici dell'amministrazione o negli studi professionali. È il tema dell'*abitare*, o meglio della *crisi dell'abitare*. Che, a sua volta, non può ridursi a una mera considerazione di ordine politico o al semplice effetto di un'incidentale crisi degli alloggi. La questione è più ampia, complessa e direi "filosofica", e concerne il *modo stesso di essere dell'uomo sulla terra*.

«Se cercate la definizione di casa, sul dizionario, troverete che è una costruzione eretta dall'uomo per abitarvi. Se però cercate una casa a Milano difficilmente la troverete. Perché a Milano - e non ci voleva un'inchiesta della magistratura per attestarla - troppo spesso non vengono costruite

più per abitarci, o per lavorarci. Al contrario, vengono *costruite per costruirle* [c.n.]. Per far girare il denaro tra proprietari di terreni, progettisti, costruttori. Soprattutto, per fare di quelle case dei pezzi di prodotti finanziari che vengono poi venduti in Borsa per generare profitti tra i grandi e i piccoli risparmiatori. Quei prodotti si chiamano fondi immobiliari». Lo scrive Francesco Cancellato su Fanpage (<https://www.fanpage.it/milano/il-vero-problema-di-milano-e-che-non-e-piu-una-citta/>): le case vengono costruite per costruirle, sono prodotti finanziari e, in questo sconclusionato sviluppo urbano promosso dalla finanza e non più dall'urbanistica e dai poteri pubblici, non sono più case e non è più l'abitare il loro compito principale, la loro essenza.

PAROLE che richiamano le riflessioni di un grande filosofo come Martin Heidegger. In un saggio celeberrimo, *Costruire abitare pensare*, pubblicato nel 1954 in Germania (in italiano in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976), affronta proprio questo tema. E scrive che «l'uomo è in quanto abita», e che lo stesso "costruire" non sopravanza l'abitare, anzi l'opposto: «noi costruiamo perché abitiamo», ossia siamo uomini perché siamo abitanti. In questo senso, "costruire", ossia l'atto dell'edificare, non è un produrre, piuttosto è un tratto fondamentale dell'edificare, nel senso

(Continua a pagina 5)

rialismo storico e dialettico che hanno finora hegelianamente delimitato il "campo di battaglia". Potremmo chiedere soccorso alle tesi di Rosa Luxemburg sull'imperialismo; spingerci fino alla lettura, con altre lenti, degli *a priori* kantiani; ma quello che è certo è che la filosofia, l'economia, la scienza e perfino la storia e la sociologia appaiono tutte da reinterpretare *ab initio* di fronte all'irrompere degli algoritmi, delle implicazioni più eclatanti della fisica quantistica, della intelligenza artificiale, con il suo utilizzo pratico costellato di infinite potenzialità manipolatorie in grado di produrre effetti devastanti sulle stesse sfere del dominio.

Non si tratta di invocare nessuna rediviva, chimerica, fede religiosa.

L'imperativo, *hic et nunc*, riguarda la possibilità di riprendere l'umano cammino. Lo studio, il dialogo fra le persone, la discussione, la partecipazione, le manifestazioni del dissenso e perfino il ritorno al voto come espressione organica possono serbare ancora un significato nella misura in cui sapremo liberarci delle scorie in cui ci troviamo invischiati.

Se si deve attraversare la lunga notte del «medioevo automatizzato» la futura lotta rivoluzionaria (?) di emancipazione verso il progresso potrebbe iniziare in sordina: da un insieme di «atti di rottura» individuali, coscienti e responsabili, idonei ad assumere valenza collettiva. Ma intanto il rischio che la fase buia del capitalismo ci conduca alla rovina è concreto. ■

SE QUESTA È UNA CITTÀ

(Continua da pagina 4)

dell'«aver cura». «L'essenza dell'abitare e il far abitare», continua il filosofo, e «solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire». Cosa è accaduto, tuttavia, nel frattempo? Che questo legame tra abitare e costruire si è spezzato, e il costruire ha sopravanzato l'essenza stessa dell'abitare, l'ha dimenticata, e l'abitare in quanto tale è venuto a cadere nell'oblio. *Costruire* assume un'autonomia tecnica, potremmo dire. Dimentica che l'essenza dell'uomo è l'abitare sulla terra e, quindi, ripiega su di sé, divenendo mera produzione tecnica di edifici. In questo modo, cessa anche l'«aver cura», che va pensato come aver cura dell'esserci (dell'uomo) in generale, e in special modo del suo abitare (dell'essere sulla terra dell'uomo) e dello spazio entro il quale predisporre luoghi che agevolino questo stesso abitare - e che in urbanistica sono le strade, le scuole, il verde urbano, la rete commerciale, i trasporti, e prima ancora le relazioni tra le persone.

Qui Heidegger traccia i connotati non solo dell'essenza dell'abitare, ma in special modo della sua crisi, che affonda nella storia stessa dell'essere. L'uomo (l'esserci, direbbe Heidegger) non abita più la terra, e il costruire, che era parte dell'abitare e ne riceveva il senso, è divenuto solo tecnica edilizia (il “costruire per costruire”, come ha ben riassunto Francesco Cancellato), in quanto tale priva di “cura” per l'uomo e per lo spazio entro cui *si* edificano le abitazioni.

L'UOMO non dimora più, perché le sue case non hanno più un radicamento, e prima ancora non sono più case, ma titoli finanziari, il cui unico senso risiede nel puro valore immobiliare che esprimono. Le parole filosofiche, qui, assumono un tratto tutto meno che “filosofico” (nel senso che molti intendono, per i quali la filosofia sarebbe mera astrazione).

D'altra parte, cosa siamo diventati? Viaggiatori, o forse meglio turisti, indaffarati a testimoniare, esibire, i propri viaggi sui *social media*. Impegnati a dire: io c'ero e io viaggio per viaggiare (un po' come “costruire per costruire”). Sfaccendati *city users*, che della città conoscono solo il lato funzionale, non quello residenziale,

A lato,
grattacieli
in costruzione
a Milano
(credit: La7.it)



gli spazi astratti, mai i luoghi vitali, quotidiani. E le città? Magneti attrattivi di turisti, appunto, *city users*, affaristi, capitali a caccia di occasioni di investimento, vetrine vuote di abitanti (ecco), scenari finzionali, sfondi di pietra per visitatori a caccia di nuove *disneylands*.

DA UN PUNTO di vista heideggeriano, oggi l'uomo non abita più la terra, e abitare non è più una sua prerogativa essenziale. Piuttosto è completamente catturato dalla *mobilitazione totale* che oggi sconvolge il mondo e le nostre esistenze di donne e uomini sradicati, cosmopoliti, indaffarati con la lingua franca dell'inglese, ma con sempre più scarse frequentazioni della lingua madre - donne e uomini di aeroporti, di stazioni ferroviarie e sempre meno di quartiere e di comunità, lettori compulsivi di guide e di siti turistici, vittime funzionali di un'economia occidentale di servizi, che ha esternalizzato quasi *in toto* le produzioni (a parte quelle belleiche), affidandosi a ricettività, ristorazione, bed&breakfast, trasporti, oggettistica turistica, ecc. Tutto affidato al *marketing*, ovviamente.

Lucia Tozzi ha scritto di Milano come di una città produttiva divenuta esclusivamente “attrattiva” (di capitali e di fondi finanziari), fissando una data, quella dell'Expo 2015 quale spartiacque e individuando nel *marketing urbano* la vera funzione base attorno a cui si fanno e si disfano le amministrazioni comunali. Non solo Milano, ovviamente, anche se tocca alla città meneghina la palma del “costruire per costruire” come nuovo stile di economia urbana. D'altronde, i centri storici, sono stati svuotati di abitanti e trasformati in magneti

attrattivi per non-abitanti. Le amministrazioni comunali sono impegnate a “vendere” bene gli spazi urbani, ad attrarre capitali finanziari a caccia di investimenti fruttiferi, a mutare la città in una “opportunità” di ricchezza. E poi il traboccamento di abitanti verso l'hinterland procede a spron battuto. Le aree urbane più pregiate assumono sempre più l'aspetto di spazi imbalsamati, cinti da zone di controllo, vecchi anagraficamente, tendenti alla dis-abitazione e alla desertificazione residenziale, quasi morti. Ovviamente si tratta di un processo “di classe”, che ha uno sfondo sociale, e muta le città in recinti di lusso, pronte ad attrarre tutto men che i propri abitanti.

OGNI PROGETTO di riforma urbana non può non tenerne conto, non può pensare che tutto si risolva nel rigenerare “spazi” e nel creare valore, ma svuotandoli nello stesso tempo di abitanti, cioè scavando un abisso tra i cittadini e il valore immobiliare. E anche quando si riqualficano spazi storici e si apre ai residenti, si dimentica che questi ormai “abitano” per un buon 80% nelle periferie urbane, e sono visitatori anch'essi quando si tratta di recarsi in centro. Paradosso finale: trasformare in *city users* gli stessi residenti. Esito conclusivo di un processo che, come abbiamo visto, va a colpire l'essenza stessa dell'uomo che *abita* la terra come propria *dimora*. Restare senza dimora, pur occupando edifici “costruiti solo per essere costruiti” a decine di chilometri dalla ZTL, è davvero la beffa finale. ■

POTERE E VIOLENZA. BINOMIO DI RITORNO DI ANNA STOMELO

(Continua da pagina 1)

insieme con gli altri» (H. Arendt)? Fino a che punto la nostra capacità di agire nel mondo che ci circonda garantisce il nostro diritto alla “politica”, cioè il diritto a «dare inizio a qualcosa di nuovo», a realizzare nuove imprese collettive, a trasformare il mondo? Potere e violenza sono reciprocamente indifferenti o sono, invece, inscindibili nel mondo odierno delle *Big Tech* e del loro impatto sulla riconfigurazione dell’umano? In che cosa consiste la violenza delle aziende techno-capitaliste? È “solo” condizionamento psicologico sui singoli individui o qualcosa di molto più angosciante, che attiene alla trasformazione/degenerazione profonda dei rapporti umani e di ogni umanesimo, come lo abbiamo conosciuto negli ultimi cinque secoli di storia dell’Occidente?

Si pensi soltanto al ruolo delle grandi tecnologie non solo nella progettazione dello sterminio (per bombe e per fame da soccorso “umanitario”) dei Palestinesi, ma anche nella cosiddetta ricostruzione virtuale della nuova Gaza/resort, esibita senza coperture ideologiche, in tutta la sua oscenità e crudeltà etica. Siamo ancora nella “società del rischio”, che il sociologo Ulrich Beck paventava già dagli anni Ottanta, oppure siamo già totalmente precipitati nell’Apocalisse di grotowskiana memoria senza esserne totalmente consapevoli? Un tema inquietante e senza possibili vie di fuga, un insormontabile assioma del mondo e del tempo che stiamo vivendo e in cui convergono fenomeni ed eventi fino a qualche anno fa impensabili.

EVENTI INEDITI, che fanno da sfondo alla nuova dimensione della politica e della filosofia della politica: dalla clamorosa deriva distruttiva della democrazia liberale, ormai acquisita come endemica necessità globale, ai processi di svuotamento delle prerogative legislative del Parlamento e al “premierato”, come aspirazione autoritaria e infatuazione carismatica, mascherata da efficienza governativa, dalla brutalità imperialista allo sterminio genocida, al riarmo mondiale, dall’avanzata delle destre sovraniste all’aumento delle disuguaglianze, fino alla connessione tra politica e tecnologia nelle evoluzioni del nuovo capitalismo statunitense. Tutte circostanze in cui potere e violenza tornano a

convergere, nelle intenzioni e nei metodi dei potenti della Terra e anche nelle sofferenze dei deboli e degli impotenti, che ne subiscono le conseguenze. Un gioco di sopraffazioni codificate, che il neoliberismo, imperante nell’ultimo trentennio del secolo scorso, ha ideato e sostenuto come ideologia della nuova “grande trasformazione”, parallela a quella del liberismo classico del secolo precedente, analizzata da Karl Polanyi nel 1944 e che, oggi, appare definitivamente consolidato nella deriva autoritaria e plebiscitaria del linguaggio performativo trumpiano, in cui la violenza, anche solo verbale, si rivela inevitabilmente connessa al potere.

Sembra inevitabile, a questo proposito, rammentare che, negli anni Sessanta del Novecento, in piena guerra fredda, proprio negli Stati Uniti, dove era stata accolta da rifugiata, Hannah Arendt, quasi sfidando il senso comune, e anche polemizzando con Max Weber, aveva fortemente contestato, sul piano teorico, l’identificazione di potere e violenza, sostenendo convintamente che tra i due termini non potesse esserci alcuna convergenza semantica di tipo politico. Andare contro ogni atteso e scontato conformismo teorico è una delle più affascinanti qualità intellettuali della filosofa tedesca, che anche in questo caso non si smentisce, fornendoci un’ultima e unica occasione di sconvolgimento teorico e pratico delle nostre consolidate convinzioni.

ANCHE per una questione di lingue (tedesco e inglese) e di traduzione, questione comunque non secondaria nel suo pensiero, Arendt considera il potere (in tedesco: *Macht*) un fenomeno che ha origine nella stessa condizione umana della pluralità, un “agire di concerto” degli uomini liberi, qualcosa di profondamente diverso dal dominio (l’inglese: *Power*) e perciò dalla violenza a questo connessa, mera forza con cui si costruisce e si mantiene il dominio.

Il potere, per Arendt, non è un luogo che si occupa, si possiede e si usa, ma è il risultato di una relazione e di una scelta tra i cittadini che lo esercitano e danno il loro consenso. Un agire dell’uomo (e della donna) come “essere politico”, per usare i termini arendtiani, un pegno contratto alla “nascita”, come discriminante della “condizione umana”, un diritto naturale all’azione e al “cominciamento”

nella pluralità delle presenze: questa l’essenza e la ragione del potere, nell’originale elaborazione arendtiana che sovverte ogni pregiudizio linguistico e storico.

Hannah Arendt elabora queste riflessioni nel 1968, in un momento in cui l’uscita dai totalitarismi poteva sembrare acquisita, malgrado la minaccia atomica. Lo fa dietro l’urgenza delle contestazioni studentesche e delle violente insurrezioni afroamericane del Black Power, che non giustificò mai e condannò da subito. Lo fa sollecitata dall’esigenza di contrastare quelle teorie novecentesche che, da Sorel a de Jouvenel, facevano della violenza quasi una necessità antropologico-politica.

Con questi presupposti Arendt ci consegna (*On Violence*, 1968) una lucida definizione semantica e storica dei concetti di potere e di violenza che, oggi, stupisce e lascia persino perplessi: potere e violenza non sono conciliabili tra loro e risultano anzi radicalmente opposti, poiché la presenza dell’uno esclude l’azione dell’altra. La violenza compare e domina solo «là dove il potere è messo in discussione», cioè come risposta all’indebolirsi progressivo del potere nel suo significato autentico, fino alla totale estinzione, perciò la violenza si pone come strumento e come giustificazione, ma mai come legittimazione del potere.

CONSIDERAZIONI dense di progettualità e di speranza che, oggi, possono risuonare distopiche e incomprensibili, in un mondo come quello odierno, in cui il potere si espande e si consolida attraverso la tecnologia, la cui gestione è appannaggio esclusivo di pochi potenti della Terra e della loro ineffabile ricchezza, mentre la violenza si manifesta non solo come sopraffazione fisica, nelle guerre, nei genocidi, nelle persecuzioni dei migranti e dei diversi, ma anche come subdolo dominio verbale, psicologico, politico ed economico.

La concentrazione della ricchezza nelle tasche di pochissimi super ricchi, come i padroni delle *Big Tech*, non è solo una questione di disuguaglianza totale ed endemica, peraltro prevista e teorizzata, ma è soprattutto una questione, autenticamente etica, di potere. Non solo per la conseguente manipolazione delle menti, ma per la degenerazione che

(Continua a pagina 7)

COSA È, E A COSA SERVE LA POLITICA?

NOTA A MARGINE SUL QUADERNO N. 2 DEL 1937
DI ALBERT CAMUS (TACCUINI, 1935-1960)

di PAOLO PROTOPAPA

Albert Camus non è un pensatore qualunque. E neppure la sua amara e tristissima riflessione lo è. Nei suoi *Taccuini* (I, *Quaderno n. 2*), iniziati nel maggio 1935 e chiusi con la sua tragica scomparsa il 4 gennaio 1960 a 47 anni, scrive: «La politica e il destino degli uomini sono foggiate da individui senza ideali e senza grandezza. Chi ha una grandezza in sé non fa politica. Ogni volta che ascolto un discorso politico o leggo le parole di coloro che ci dirigono, constato da anni con spavento che non c'è niente in loro che abbia un suono umano.

Sono sempre le stesse frasi che ripetono le stesse menzogne. E il fatto che gli uomini si adattino a questo stato di cose, che la collera popolare non abbia ancora fracassato quei fantocci, è per me la prova che gli uomini non attribuiscono nessuna importanza al loro governo e che giocano - sì, è la parola giusta - che giocano con tutta una parte della loro vita e dei loro interessi cosiddetti vitali» (1937).

GIOVA premettere che i *Taccuini* sono un diario intimo che accompagna l'autore per tutta la sua esistenza. Iniziata la stesura a 22 anni (Camus era nato nel 1913, un anno prima dello scoppio della Prima guer-

ra mondiale), si chiudono nel 1960, con la morte. Chi pensi ai grandi diari letterari, da Agostino a Montaigne, da Rousseau a Heidegger, ecc. ecc., sa quanto la schiettezza del rivolgersi al proprio io, ancorché costruito e tecnicamente elaborato, costituisca la chiave ermeneutica del testo.

Da qui lo scrupolo etico e, insieme, metodologico, di intendere il valore profondo e complesso che il rapporto instaura tra confessione e ricerca della verità. Nel 1937 l'Europa, e in poco tempo il mondo, si trovano in piena crisi. Il fascismo 15 anni prima, lo stalinismo sovietico da poco più di un decennio e, di lì a poco, la belva nazista in Germania, travolgeranno il mondo. Qualunque *status* politico precedente e qualunque segno di civiltà, retoricamente declamata come frutto del passato aureo dei valori occidentali, si annichilirà nel peggiore ed inimmaginabile dei precipitati della storia. Ecco perché la data apposta

allo scritto camusiano non solo non è peregrina, ma ne costituisce il centro ermeneutico per eccellenza.

NON GIÀ per sottrarre valore intrinseco all'argomentazione di un *impolitico* o ad edulcorare l'energia specifica che lo caratterizza, quanto, invece, per iscrivere la radicalità dell'antipolitica militante in una sua originale ed epistemica legittimità. Voglio dire che la critica di Camus, in pieno, cupo e feroce oscurantismo e totalitarismo ideologico, ancora di più esalta *teoreticamente* la condizione connaturale della politica. E, quindi, l'ontologica fragilità e provvisorietà esistenziale della politica stessa in quanto fallibile azione degli uomini socialmente organizzati. Uso, pertanto, l'aggettivo "esistenziale" scandendo semanticamente un termine che il filosofo franco-algerino declina come limite e come provvisorietà irredimibile sia

(Continua a pagina 8)

POTERE E VIOLENZA...

(Continua da pagina 6)

assume la dimensione conoscitiva del mondo, nel momento in cui le parole dei potenti si trasmettono e si estendono, diventando anche le parole dei deboli, privandoli definitivamente di quella possibilità di "agire" nello "spazio pubblico", che, per Arendt, costituisce la politica.

SOTTO QUESTO PROFILO, nel mondo del tecno-capitalismo non c'è spazio per una riconsiderazione dell'umano e per un approccio relazionale che valorizzi e soddisfi le esigenze esistenziali dei singoli nel rapporto con la comunità, ma domina, invece, la violenta negazione della "sfera pubblica" come relazione immediata, sostituita da una sorta di diffusa solitudine relazionale che non si alimenta di politica, ma di rancori. Lo dimostra

il mondo MAGA di Donald Trump, popolato da risentimenti di rivalsa, frustrazioni e vorticose disillusioni, per nulla occasionali e immediate, ma strutturalmente pensate e inserite in una visione strategica di esercizio della forza. Una logica di dominio che si propone, impudente e sfrontata nella sua violenza, attraverso una serie di negazioni esplicite: della cooperazione internazionale, della lotta alle disuguaglianze, dei diritti dei deboli, del cambiamento climatico e persino delle stesse regole liberiste attraverso l'imposizione di dazi.

COSÌ IL NEOLIBERISMO implode nel sistema trumpiano, giunge a negare persino il mercato e la concorrenza in nome del monopolio e del profitto illimitato, come brutalmente teorizza l'imprenditore Peter Thiel.

Nel mondo delle *Big Tech* e dei "padroni del mondo", potere e violenza ritornano come binomio inossidabile e assumono aspetti subdoli, con i quali riescono a offuscare qual-

siasi assunzione di responsabilità, oltre i valori delle democrazie liberali, oltre i diritti umani, oltre l'umano agire. Nessun ostacolo sembra frapporsi al loro potere, nessuna regola di autoregolamentazione, nessun dubbio etico.

IN QUESTA desolazione ideale e ideologica, nell'assenza di prospettive al dominio della ricchezza e nella speranza di una nuova progettualità tecnologica alternativa, forse rimane, come prospettiva e come *praxis*, solo quella apparentemente paradossale ridefinizione del potere, dissociato dalla violenza, che Hannah Arendt ci ha consegnato nel secolo scorso: un "potere potenziale e non un'entità immutabile", un "agire di concerto" tra cittadini liberi per cambiare le regole, un progressivo ritorno, faticoso, ma possibile, ad una dimensione responsabile dell'umano. ■

COSA È, E A COSA SERVE...

(Continua da pagina 7)

del singolo, sia delle aggregazioni umane che si costituiscono salvificamente come soggetto umano solidale. Ora, affermare che «chi ha grandezza non fa politica» significa escludere in radice la politica come essenza o naturale inclinazione dell'uomo a essere e agire come *zòon politikòn*, ente sociale. E a porsi, dunque, filosoficamente in veste di trasgressore dell'intera tradizione antropologica occidentale, fuori e oltre la linea aristotelica, che tradizionalmente interpreta *naturaliter* la socievolezza dell'uomo "né Dio, né bestia" (*Politica*, incipit del cap. I).

Tale drastica sottrazione - da parte di Camus - della politica alle umane virtù realizzatrici del bene comune sembrerebbe appartenere più al realismo tragico di un Hobbes o di un Machiavelli, che non al weberiano corollario primo novecentesco della *Politica come professione*. Neppure ci pare di poterlo accostare - questo pensiero netto e perentorio - alla vigile e a tratti cinica teoria delle élites di Gaetano Mosca o Vilfredo Pareto, che si atteggiavano, comunque, a principi sociologici del contemporaneo protocollo positivista della funzionalità ineludibile della politica.

IN ALBERT CAMUS il giudizio negativo è totale. Configurabile con la negatività annihilatrice (e nichilistica) della politica; la cui stessa inumanità fonica, espressa dalla bocca dissimulatrice dei politici, dovrebbe indurre alla violenta soppressione dei menzognieri "fantocci" che la praticano.

È a questo punto evidente, per limpida e coerente consequenzialità logica (che l'impotenza rassegnata degli uomini «che giocano con tutta una parte della loro vita e dei loro interessi cosiddetti vitali») assurge a centro di universale, irridimibile imputazione. Il che equivale ad ammettere che l'impunità inautenticità dei "fantocci" governanti si incida sulla responsabilità immonda e passiva dei governati. Se il popolo, tanto modernamente e retoricamente sacralizzato per la conquistata sovranità, non sa, non può, non vuole ribellarsi, allora non ci sono salvezze. E a noi, euforici *cantores* dei diritti e delle felicità (al plurale!) delle "magnifiche sorti e progressive" non residua alcun gioco risarcitorio e



A sinistra, nella foto, Albert Camus (credit: rai cultura)

liberatorio. Solo a questo punto tentiamo, dunque, di rispondere alla domanda del titolo, ridefinendola semanticamente in questa seconda e sinallagmatica implicazione.

Quale tipo di "grandezza", entro la quale l'uomo trovi realizzazione, può identificare la politica, dal momento che - come sostiene il filosofo della *Peste* e della *Caduta* - «chi ha una grandezza in sé non fa politica»?

Una tale "grandezza in sé", mi permetto di sospettare, è poco o punto affine al modo prevalentemente umano di esercitare la politica. Non ci riferiamo all'eticità eroica o all'iperbole metafisica, bensì all'umanissima, storica prassi della politica.

SICCHÉ la virtù della politica, lungi dall'essere la politica della virtù, come tanto giacobinismo vagheggiò e vagheggia ancora, è necessariamente la politica virtuosa intima ai valori sociali dell'uomo sociale e dei suoi bisogni altrettanto sociali e terragni. Il che, tuttavia, non solo non ci spinge a privare l'esercizio pratico della politica dall'*Ethos* che la ispira *ab imis fundamentis*, ma addirittura a plasmare l'utilità concreta del paradigma politico in guisa etica. Come? Potevano essere etici gli aguzzini di Auschwitz? Possono essere minimamente etici i comportamenti aberranti di Putin o di Netanyahu? Oppure essere ispirati da sacralità morale i miasmi teocratici dell'integralismo religioso e, seppure in parte millesimale, le repellenti stramberie trumpiane e di ogni autocrazia dominante? Certo che no.

E, dunque, il severo monito di Camus, per l'autorevolezza stessa del filosofo esistenzialista, non è confinabile nell'eticismo tipico del giacobinismo settario e dell'intransigenza dogmatica. Esso scopre, al contrario, un grumo pressoché irrimediabile della politica. Una sorta di «atomo opaco del male» (G. Pascoli) inerente alla medesima connotazione di scienza pratica che comunque deve qualificare laicamente la politica come indi-

spensabile processo di storicizzazione e umanizzazione della politica medesima in quanto indispensabile servizio dell'autogoverno organizzato degli uomini in carne ed ossa. Altrimenti avrebbe ragione Platone e vincerebbe, insieme a tutti i reazionari elitari, il governo assoluto (*legibus solutus*) dei sapienti-filosofi, espressione aggiornata e ferocemente illiberale di ogni risma tecnocratica apicale incontrollabile.

SU QUESTO TEMA, oggi quanto mai attuale e urgente e solo apparentemente limitato all'afasia democratica degli anni Trenta del secolo scorso, mi piace ritornare a un essenziale *cahier* di pochi anni fa, *Etica e Politica*, edito a Rimini da Fara Editore. Ragionammo, io e Giuseppe Moscati (proseguendo lunghe diatribe liceali precedenti) del nesso indissolubile tra stella polare morale dei comportamenti e risultati di utilità sociale dell'azione pubblica. Se e quanto questo Giano bifronte della Prassi sia governabile rispetto alle tentazioni demoniache del dominio, del potere e della sopraffazione, tipici della politica, rimane, nonostante gli impegnativi approfondimenti avanzati da più prospettive teoriche, problema aperto. Rimane, del pari, altrettanto impregiudicato e perennemente, ossia storicamente e fattualmente modificabile, ogni nostra costruzione civile di umano progresso.

La lezione straordinaria dei *Taccuini* di Albert Camus, proprio per il contesto ideologico e culturale in cui maturò, ci aiuta a scarnificare l'abisso inumano e, non di rado, disumano della politica, inverata nei "fantocci" materiali della loro insensatezza a danno e miseria dell'umanità. Contro l'ineliminabile agguato e a denuncia della loro estesa minaccia nemica dei bisogni della nostra esistenza, nessuna arma contro la cattiva politica è più efficace della conoscenza e della lotta per una nuova umanità. ■

LE VIE MAESTRE DEL LIBERALSOCIALISMO

ALDO CAPITINI E GUIDO CALOGERO, INSIEME PER LA GIUSTIZIA SOCIALE

di GIUSEPPE MOSCATI

Sin da quando, lavorando nel 2009 assieme a Thomas Casadei alla curatela del loro carteggio (1936-1968, ed. Carocci), ebbi modo di approfondire il forte legame tra Aldo Capitini e Guido Calogero, mi resi conto di come a queste due straordinarie figure del Novecento si debbano due vie maestre - in parte parallele e in parte convergenti, comunque integrantisi l'un l'altra - del liberalsocialismo. E il saggio di Maurizio Pagano, intitolato *Le radici del liberalsocialismo. Il percorso intellettuale e politico di Aldo Capitini e Guido Calogero* (Pacini Ed.), ne è una così bella e ben argomentata conferma che merita una sorta di epitome. Si potrebbe anche cominciare dalla fine, ovvero dal titolo dell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo di questo intenso e interessante libro: *Due percorsi politici distinti ma solidali*.

È proprio così, come del resto ribadisce, nel presentare il volume, Anna Rita Gabellone, la quale parla di «un profondo sodalizio intellettuale e umano» tra i due fraterni amici. Se Calogero guarda a un imperativo etico alla base del cosmo giuridico della libertà e della giustizia, Capitini guarda a un fondamento religioso del continuo rinnovo delle forme della socialità. L'uno e l'altro, però, si trovano solidali nel difendere la regola della libertà eguale, nella condivisione di un motivo etico-politico che di fatto dà il primato alla giustizia sociale. Il liberalsocialismo, che è opportuno ricordare come una importante corrente dell'antifascismo italiano, del resto porta con sé un lavoro educativo oltre che politico e si fonda sulla necessità dell'impegno in tutti i campi della vita sociale.

L'IMPERATIVO capitiniano della non-violenza non ammette eccezioni, essendo necessario mantenere viva la tensione a una "realtà liberata" e impedire così che la socialità si irrigidisca in strutture estranee alla pluralità degli individui.

Il costituzionalismo democratico calogeriano ruota attorno all'organizzazione del soggetto politico del diritto e della legittimazione delle istituzioni rispetto all'arbitrio privatistico: ecco la partecipazione dal basso per dare senso e durata alla costruzione giuridico-politica. Alcuni esponenti

del mondo della cultura, quali Aldo Capitini, Guido Calogero, Tommaso Fiore, Piero Calamandrei, si interrogano sui fondamenti teorici e sulla percorribilità pratica di una proposta politica in grado di realizzare gli obiettivi e i valori tradizionalmente ascrivibili alle correnti del liberalismo e del socialismo. Da qui la necessità di comprendere lo sforzo, tentato dai liberalsocialisti, di oltrepassare l'opposizione storica di liberalismo e socialismo.

Paolo Bagnoli giunge a rilevare come la principale differenza tra le due esperienze risieda proprio nel fatto che, mentre il socialismo liberale di Rosselli muove «da una riflessione critica sull'esperienza del socialismo italiano e sulla natura dello Stato unitario», il liberalsocialismo, proponendosi come risposta alla crisi del liberalismo e dell'etica che vi è insita, sorge in un ambito in cui la matrice filosofica rimane predominante, ma si rivela in grado di immettere nell'ambito della politica tante energie che svolgeranno un ruolo di primo piano nella lotta al fascismo.

UNA COMPRESIONE profonda dell'esperienza liberalsocialista, peraltro, non è possibile se ci si esime dall'indagare su come la storia del movimento si iscriva nella più vasta vicenda dell'azionismo; e Pagano questo aspetto lo indaga, sino in fondo. Vi è comunque una tendenza a ridimensionare il peso esercitato dal liberalsocialismo nella formazione di quell'abito mentale che costituirebbe il vero portato dell'eredità azionista.

In genere si tende a non dare chissà che rilievo al fatto che una delle figure più prestigiose dell'azionismo torinese, Norberto Bobbio, ha avuto una relazione molto stretta con l'attività conspirativa del movimento liberalsocialista. E anche per questo, invece, va dato il giusto merito a Pagano.

Punto primo: l'espressione "liberalsocialismo" è attestata nel dibattito politico tedesco già all'epoca della stesura del *Manifesto del partito comunista* e di liberalsocialismo e di socialismo liberale si era



Maurizio Pagano, *Le radici del liberalsocialismo. Il percorso intellettuale e politico di Aldo Capitini e Guido Calogero*, Pisa, Pacini Editore, 2023, pp. 256, euro 25,00

cominciato a parlare in Inghilterra, in Francia, in Germania già nella seconda metà dell'Ottocento.

Punto secondo: in un certo senso John Stuart Mill può essere inteso quale precursore del liberalsocialismo. Ma l'elaborazione della dottrina liberalsocialista di Calogero è sorta in un contesto culturale dominato dalla filosofia neoidealista e perciò assai diverso da quello nel quale il pensiero di Bernstein aveva visto la luce.

Punto terzo: l'intreccio indissolubile di istanze etiche, politiche e pedagogiche delle quali il movimento si fece portatore si riflette nella biografia intellettuale di ciascuno dei suoi membri e infatti, se si guarda alla produzione di Capitini, essa nasce da un tormentato e dinamico avvicinarsi di argomenti di carattere filosofico, religioso, etico, politico, intercalato da un continuo ritorno alla dimensione personale e intima.

Per Michela Nacci il liberalsocialismo, forse, non è neppure definibile come un movimento unitario, bensì

(Continua a pagina 10)

LE VIE MAESTRE...*(Continua da pagina 9)*

alla stregua di una “galassia ideologico-politica” eterogena, ovvero dai confini e dall’appartenenza abbastanza fluidi. Non si può, d’altra parte, negare un’obiettiva tensione tra la disponibilità a riconoscere nel profilo ideale del movimento liberalsocialista tracce di una vocazione anti-istituzionale e la tendenza a vedere in esso l’elaborazione intellettuale che ha permeato maggiormente lo spirito della Costituzione repubblicana. Un giudizio abbastanza consolidato tende a vedere in Capitini un’impostazione pedagogica e potenzialmente estranea ai circuiti tradizionali della politica, e in Calogero una maggiore inclinazione a indirizzare il pensiero politico verso un concreto sbocco programmatico.

Sui temi della nonviolenza, della nonmenzogna e della noncollaborazione, fondamenti etici del pensiero capitiniano, vi è un’impronta che difficilmente può ricondursi alle classiche categorie dell’agire politico.

L’interesse di Calogero per la sfera giuridica rappresenta la diversità dell’atteggiamento del filosofo nei confronti della tematica centrale del pensiero capitiniano, appunto la nonviolenza. Tuttavia l’opera di Calogero si rivela percorsa da un’attenzione etica in cui è assai ricorrente l’emergere di venature di carattere pedagogico.

ALCUNI MOMENTI della produzione di Capitini rivelano la profonda attenzione con la quale egli seguiva il riavvio della vita politica dell’Italia dal luglio 1943. L’acume da lui mostrato nel penetrare con la propria osservazione le vicende che accompagnavano il ricostituirsi dei soggetti politici induce a riconsiderare l’immagine stereotipata di un Capitini estraneo ai canali della normale partecipazione politica e a domandarsi se alla base della sua scelta di non aderire al Partito d’azione non contribuissero, oltre alla sua visione movimentista del liberalsocialismo, anche valutazioni più concrete sul quadro politico che veniva configurandosi in quegli anni.

L’anno 1937 segna il momento decisivo in cui quel complesso di idee fino ad allora sottinteso politico di un magistero intellettuale e morale ven-

*Guido Calogero*

ne a costituire il nucleo teorico di un’intensa attività di proselitismo politico, una delle principali voci del dibattito interno all’antifascismo. In quello stesso anno i fratelli Rosselli venivano assassinati a Parigi; la polizia neutralizzava il centro interno socialista; moriva Gramsci poco dopo la sua uscita dal carcere... Poi c’è un fatto editoriale e più latamente culturale: una maggiore apertura verso indirizzi culturali più prossimi alle nuove forme di dissenso rispetto al regime mussoliniano è offerta da case editrici come Laterza e La Nuova Italia, più vicine agli ambienti antifascisti.

L’EDUCAZIONE al senso critico condotta da molti docenti alimentava negli studenti uno spontaneo rifiuto nei confronti del gusto grossolano per le mistificazioni proprie della cultura ufficiale fascista; la realtà storica che ne risultava era quella di un movimento caratterizzato da vari livelli di coinvolgimento e differenti forme di partecipazione. Da qui la politicizzazione etica delle nuove generazioni nel senso della proposta di una “terza via” e un’educazione politica pluralista verso una riscoperta del socialismo e del liberalismo, ma mirante a una loro sintesi.

UN PRIMO ASPETTO di questa eterogeneità interna derivava dal complesso rapporto tra le due principali elaborazioni teoriche, quelle di Capitini e Calogero, le cui convergenze non cancellavano il portato di due percorsi intellettuali distinti.

«Il liberalsocialismo - scrive Maurizio Pagano - sembra aver rappresentato per molti una sorta di apprendistato politico destinato ad essere superato da esperienze organizzative più mature» (p. 55). La sua specificità

*Aldo Capitini*

è riconoscibile nei presupposti intellettuali dei suoi principali ispiratori e nei pochi esiti pratici che la sua attività produsse, principalmente la pubblicistica clandestina, mentre l’insieme di attività che si interpone tra questi due momenti non appare isolabile dall’amalgama complessivo della cospirazione. Calogero mostra come, dal punto di vista della storia del liberalsocialismo, delle esigenze economiche o sociali, coltivate e poi frustrate dal corporativismo, contassero soprattutto in quanto culturalmente mediate, ovvero nella misura in cui concorsero a formare uno strumento intellettuale per mezzo del quale guardare la società e i suoi problemi.

LA LETTURA di Calogero aiuta a comprendere il relativo successo di un movimento che fece i suoi proseliti soprattutto all’interno delle scuole e delle università, proprio per la sua capacità di rapportarsi dialetticamente ai contenuti dell’insegnamento.

Sia nei testi di Calogero che in quelli di Capitini, il termine “storicismo” appare soggetto a un’oscillazione semantica, la cui frequenza è stata rilevata da Fulvio Tessitore, che vede alternarsi un’accezione che lo intende come un fenomeno culturale, una visione del mondo, e una che lo riconosce invece come specifica teoria del pensiero e dell’azione.

Elemento portante del pensiero capitiniano è l’idea che analisi focalizzate esclusivamente sull’economia e sulla politica non siano sufficienti a spiegare il complesso di rapporti su cui si fonda la socialità. La quale apre invece le coscienze a una diversa considerazione dell’altro e a nuove forme di creazione del valore.

L’incontro tra Capitini e Calogero va
(Continua a pagina 11)

LE VIE MAESTRE...

(Continua da pagina 10)

visto come la conseguenza di parentele teoriche maturate indipendentemente e non come la loro causa. Le divergenze tra le due figure, tuttavia, non sono meno importanti delle affinità. Come scrive in *Antifascismo tra i giovani* del 1966, Capitini portò la riflessione politica «ad apprezzare i diritti tra libertà e l'apertura al socialismo come cose fondamentali, insopprimibili per qualsiasi motivo».

Il bisogno di una rigenerazione profonda rimase costante in tutto il pensiero e l'opera di Capitini, interpretandone il senso religioso. Egli, assieme al suo amico normalista Claudio Baglietto, sviluppò una riflessione religiosa aperta alle più svariate tematiche: l'interesse per il pensiero e l'opera di Gandhi portò entrambi ad approfondire la valenza religiosa del metodo nonviolento inteso come "noncollaborazione" col male. Accogliendo un indirizzo morale di tipo kantiano, Capitini e Baglietto svilupparono pertanto l'idea di una iniziativa morale autonoma; ma non lavorarono solo al recupero dell'etica kantiana, bensì anche alla riscoperta della finitezza individuale con echi leopardiani prima ed esistenzialisti poi.

A UNA RELIGIONE che esaurisce il suo compito nel lasciare vincere il reale nelle sue forme Capitini oppone una *religione aperta* in cui i valori non sono solo culmini e soste serene, ma porte, preannunci, primo apparire di una realtà diversamente strutturata in cui gli individui nell'uno-tutti vivono in apertura e cooperazione infinita. Nell'iniziativa religiosa c'è la persona che si pone di fronte alla persona e la sente e la soffre nel suo limite, nel suo dolore, nella sua possibilità di essere: riecheggiano le riflessioni svolte da Carlo Michelstaedter nel suo *La persuasione e la rettorica*, per Capitini il modello di una ricerca dell'autenticità volta a contrastare l'inganno della parola e le lusinghe del potere, sfrondando la religione di ogni fondamento mitologico e liberandola dalla sua soggezione alla forza esteriore di istituzioni come la Chiesa.

Il percorso intellettuale di Calogero, diversamente da quello di Capitini, si presenta piuttosto coerente e lineare, come preannunciato dai tre volu-

mi delle *Lezioni di filosofia* pubblicati a partire dal 1946 e poi con *La filosofia e la vita*, *La scuola dell'uomo e intorno al concetto di giustizia*. Il periodo della vita di Calogero che vide maturare la sua scelta antifascista e consumarsi l'esperienza della sua militanza liberalsocialista concise con una fase di intensa e quasi febbrile attività di studio e di ricerca. Nemmeno la maturazione politica di Calogero poteva avere ragione del sentimento di sincera devozione che egli nutriva nei riguardi del suo maestro Gentile: Calogero poneva la propria attività nel solco di una tradizione intellettuale cui riconosceva grandi meriti, ma nei confronti di Gentile affermò fin da subito l'originalità del proprio pensiero. La riflessione di Calogero prende infatti le mosse dall'esame critico delle tesi sostenute da Gentile nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*.

Calogero indirizzò i propri studi alla logica prearistotelica, dando alla luce l'importante volume degli *Studi sull'eleatismo* e numerosi altri scritti dedicati sia agli specifici momenti della storia della logica, sia al generale problema della logica e della dialettica. Nel 1938 uscì la raccolta *La conclusione della filosofia del conoscere*; nel 1936 *La filosofia e la vita*; nel 1937 *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, dove torna continuamente il tema del legame tra giustizia e libertà.

Notevole la fiducia di Calogero nella capacità della filosofia di progredire per mezzo dell'esame critico della propria storia. Ma, complice l'idea di Croce che «ogni storia è storia contemporanea», egli si apre ad una concezione del futuro come "luogo della libertà".

NELLE ARGOMENTAZIONI con cui Calogero difenderà pubblicamente la dottrina etica intorno alla quale si raccoglierà clandestinamente il movimento liberalsocialista, tale libertà, definita come «l'anima stessa del volere», «condizione assoluta, la quale è e non può non esserci», sarà perentoriamente distinta dalla libertà come ideale etico dello spirito e della civiltà, il quale può bene anche non essere. Nella seconda metà degli anni Trenta Calogero portò a compimento la sua dottrina etico-politica. La sua ricerca, tesa a riaffermare il valore dell'idealismo in campo etico ed educativo, lo induceva, in quegli anni, a interrogarsi su quelle che riteneva le debolezze delle due principali filoso-

fie di quella corrente, portandolo a elaborare una risposta teoricamente unitaria che dava sostegno al dovere dell'impegno politico, in una direzione profondamente antitetica all'ideologia del regime. Ciò che meglio rivela le tensioni etico-politiche sottese alla critica che Calogero fa dallo storicismo di Croce è la preoccupazione che l'ottimismo dialettico della teoria crociana possa riguardare le situazioni storiche presenti.

Calogero, come chiarisce Pagano, salvaguardava la libertà del soggetto di determinare i fini etici delle proprie azioni difendendola sia dalla necessità di aderire alla volontà politica dello Stato totalitario, sia da una più o meno intensa soggezione all'evidenza del fatto compiuto.

Da un lato la filosofia di Calogero, trovando il suo fulcro nella dottrina politica della giusta libertà, disdegnava una forma di socialità di grande suggestione per chi era orientato criticamente nei confronti del regime, dall'altro, nei momenti in cui il suo pensiero si volgeva al problema del rapporto con la storia, esso dava espressione filosofica al bisogno di cercare nel passato le radici dei problemi presenti. Calogero, comunque, non avrebbe potuto cercare il fondamento dell'agire morale se non in seno alla volontà stessa.

Gennaro Sasso, che di Calogero fu intimo amico oltre che scolaro, osserverà: «La sua pretesa di essere insieme perfettamente, come diceva, crociano e gentiliano, non mi persuadeva. La linea filosofica inaugurata da Calogero trova in Ugo Spirito uno dei suoi primi critici».

L'*Homo economicus*, la cui volontà è individuale e particolare, è una mera astrazione e l'economia si risolve totalmente nell'etica. La formulazione della teoria dell'altrui vita costituisce la nota essenziale e distintiva di tutto il pensiero etico di Calogero.

L'ACCENDERSI di polemiche intorno alla questione dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica impressionò molto Calogero. L'atto che maggiormente suscitò il suo coinvolgimento nella polemica divampata in Italia dal febbraio 1929 fu il discorso tenuto al Senato da Croce contro la ratifica degli accordi. Significativo che Calogero compisse proprio in quella occasione il suo primo, compromettente gesto politico, inviando a Croce una sincera manifestazione di consenso che gli costò la schedatura come anti-

(Continua a pagina 12)

LE VIE MAESTRE...

(Continua da pagina 11)

fascista da parte della polizia. Va però ricordato che l'annuncio dell'avvenuta Conciliazione aveva colto di sorpresa anche Giovanni Gentile, che Mussolini tenne all'oscuro per evitare di doverne fronteggiare le prevedibili critiche. Se le risposte formulate da Calogero si differenziavano da quelle di Capitini perché elaborate in modo ancora aderente alla filosofia idealistica, c'era tuttavia un'evidente somiglianza nell'importanza che davano al riconoscimento dell'altrui persona, nella costruzione di una morale altruistica e nella centralità della socialità. *La filosofia della vita* del 1936, il primo degli scritti nei quali la soluzione del problema morale è portata attraverso l'esame delle sue conseguenze educative nel campo della riflessione giuridica e politica, si può considerare la prima trattazione implicita della teoria del liberalsocialismo di Calogero.

SE IL CONTENUTO morale della volontà è misurato dalla sua tendenza a superare l'immediato egoismo, la specificazione pedagogica della morale non può che essere l'opera di persuasione affinché altri lavorino al bene altrui. E in questo senso, se il diritto rappresenta la più potente tra le forme di educazione, la civiltà finisce per essere - in ultima istanza - una vera e propria tutela della relazione tra l'io e il tu. Il rapporto tra esperienza giuridica e azione politica è accennato nelle ultime pagine di *La filosofia della vita* e discusso più ampiamente in *La scuola dell'uomo* del 1939.

Secondo Calogero la posizione non-violenta collabora alla costruzione del canone cui anche l'esperienza giuridica deve richiamarsi, secondo cui alla coercizione si ricorre solo quando non basta la persuasione. Finché si tratta della libertà di se medesimi si può estendere la propria rinuncia anche fino al termine della morte, per disdegno di rispondere alla violenza con la violenza, ma quando si tratta della libertà degli altri - insiste Calogero - l'assistere inerti alla lesione del loro diritto è un collaborare con la stessa lesione. ■

LA FOLLIA LUCIDA DELLA SOCIETÀ IN CUI VIVIAMO

INTERVISTA ALL'ANALISTA JUNGHIANO, CLAUDIO WIDMANN

A cura di PAMELA TAVALAZZI

Intervista a Claudio Widmann, analista junghiano, membro del Centro Italiano di Psicologia Analitica e *senior analyst* dell'*International Association for Analytical Psychology*, con funzioni di docenza e di supervisione. Ha insegnato in una decina di scuole di specializzazione in psicoterapia, è stato visiting professor presso università italiane e straniere, nonché promotore e segretario scientifico di convegni internazionali di psicologia analitica. È autore di articoli, voci di enciclopedia, prefazioni e di una dozzina di volumi monografici.



Claudio Widmann



Diffidenza diffusa e alta contagiosità: c'è chi ha paura dei poteri forti, chi li teme in quanto registi occulti della nostra vita, chi teme le scie chimiche, chi pensa che la terra sia piatta e il cambiamento climatico non esista, e ancora che il Papa sia già morto "ma non ce lo dicono", chi pensa che le alluvioni siano pilotate e volute dai politici, ecc., una serie infinita di fenomeni che colpiscono il singolo individuo e che, come una sorta di influenza, la collettività intera ne è contagiata facendo perdere il senso delle proporzioni. Come possiamo definire tutto questo, dr. Widmann: complottismo, persecuzione, paranoia...?

Ci sono (e forse ci sono sempre state) convinzioni che contrastano con l'opinione dei più e talora anche con l'evidenza. Refrattarie ad ogni argomentazione, si ergono a certezza; indimostrate e indimostrabili, assicurano a verità inconfutabile e acquistano valore di realtà. A contraddistinguere queste opinioni non è la mancanza di evidenza; l'astronomia ha smantellando le evidenze già sostenendo che non è il Sole a girare intorno alla Terra. Non è nemmeno la mancata condivisione; la geometria

Claudio Widmann, L'individuazione. Principio, processo, fine, Milano, Mimesis, 2024, pp. 216, euro 20,00



di Riemann è incongruente con la geometria di Euclide. Quanto alla mancanza di dimostrazione, sono indimostrati anche gli assiomi della scienza, i dogmi della fede e tutte le incrollabili credenze di ogni cultura. Occorre riconoscere che la "verità" è una costruzione mentale; la cosiddetta "realtà" non è una certezza, ma una probabilità perfino per la fisica quantistica. A contraddistinguere convinzioni come quelle accennate non sono, dunque, criteri di verosimiglianza e credibilità, ma è la logica che le sorregge. E questa è una logica della diffidenza e del sospetto.

Intende dire che si tratta di paranoia?

(Continua a pagina 13)

LA FOLLIA LUCIDA

(Continua da pagina 12)

Paranoia è termine che viene riservato a una malattia mentale grave, caratterizzata da un disturbo del pensiero che - in effetti - coltiva la prospettiva persecutoria e privilegia il sospetto cautelativo. Si regge su un meccanismo psicologico rudimentale: muovendo dalla convinzione di una personale auto-insufficienza si erige un sistema protettivo generalizzato nei confronti del mondo, che viene considerato pericoloso a priori. L'uccellino che becchetta nel cortile, alza continuamente il capo per guardarsi attorno e scappa ad ogni rumore improvviso: ogni imprevisto è intrinsecamente pericoloso. Per lui la diffidenza è funzionale alla vita: novantanove volte su cento scappa inutilmente, ma una volta su cento sfugge a un predatore o ad altro pericolo mortale. Tanta diffidenza, però, è anche disfunzionale all'esistenza: quell'uccello non farà mai l'esperienza di assaporare un pasto in tranquillità. Funzionale e disfunzionale sono categorie che non riguardano soltanto l'ambito clinico, ma quello esistenziale; riguardano la possibilità di attraversare la vita senza essere vittime dell'ingenuità e senza essere ostaggi della paura.

Ritenere che gli altri intendano recare danno o inganno, senza giustificazione per questi sentimenti, costituisce un collasso, quindi, della relazione di fiducia?

Al fondo della logica paranoide (clinica e non) v'è sempre un collasso delle relazioni fiduciarie e ciò costituisce una lesione vitale determinante. La fiducia è un paradosso: è tanto più necessaria quanto più siamo fragili. La posizione del neonato è emblematica: nella sua inabilità a vivere, è costretto a fidarsi del braccio che lo solleva, del seno che lo nutre, del luogo che lo ospita. La cronaca registra che talvolta viene sollevato per essere scaraventato dal balcone; la medicina scopre che a volte il seno gli fornisce un latte troppo povero di nutrienti; la polizia scopre che troppi bambini vengono segregati in luoghi di abuso. A dispetto di ciò, il benessere esistenziale presuppone un'elementare fiducia di base, che consenta di muovere un passo con la scontata

convinzione che il terreno non cederà sotto il piede, di addormentarsi con l'indimostrata certezza di riaprire gli occhi, di entrare in relazione con un estraneo, concedendogli un certo, infondato credito di fiducia. La diffidenza è funzionale al sopravvivere; la fiducia al senso di esistere.

“Cercasi idraulico onesto per sostituzione termosifoni...” si parte oramai sempre dall'angolo negativo/pessimistico delle cose.

In questa visuale si declina la premienza della diffidenza sulla fiducia. Il collettivo contemporaneo è segnato da una carente fiducia di base, che è celata da sofisticati meccanismi di compensazione. Il proliferare dei sistemi di sicurezza, delle aree riservate, dei codici d'accesso, delle passwords, dell'identificazione a due fattori, oltre a essere misure di sicurezza, sono misura di un'imperante diffidenza. Nel contempo, l'inaffidabilità di persone, enti, prodotti e prestazioni sono la riprova che la relazione fiduciaria non è né la norma né il modello. È significativo che in politica, luogo esemplare di relazione sociale, la falsificazione sia abituale, la parzialità sia dichiarata, la calunnia sia ammessa e che sia legittimo il tradimento, quanto meno nella forma letterale di passaggio ad altra parte/partito.

Nel mondo della macro-economia le cose sono ancora più esplicite: Andy Grove, amministratore delegato dell'internazionale dei microprocessori Intel, titola il suo libro *Solo i paranoici sopravvivono*. Movendosi attentamente tra storia, sociologia e psicologia, Zoja porta queste considerazioni alle estreme conseguenze, mostrando che la paranoia non è solo individuale, ma anche collettiva e segnalando che una collettività malata di paranoia non ha la capacità di rendersene conto.

Questa patologia, difatti, venne denominata anche *folie lucide* (follia lucida), tanto sono convinte e lucide le sue visioni. Solo le menti più critiche riescono a cogliere gli indizi di una paranoia collettiva e questi indizi sono una sospettosità diffusa, la proiezione di colpe e responsabilità su altri, la demonizzazione di singole figure o di intere popolazioni, la convinzione che esista un nemico sfuggente, ma accerchiante. Il denominatore comune di questi indizi è l'incapacità di avere relazioni propriamente fiduciarie.

Entriamo maggiormente nello specifico. Il venir meno della fiducia medico/paziente o insegnante/genitori o genitori/figli come sta accadendo possiamo attribuirlo a una dinamica di questo tipo?

Il colorito campionario del complotto con cui lei ha esordito è una punta d'iceberg. L'abbattimento di barriere geografiche, commerciali e sociali non contraddistingue un'era della fiducia, ma della diffidenza. L'obbligo del consenso informato margina il contenzioso medico/paziente; oscure informative sulla trasparenza cautelano dal rischio bancario; il diritto di recesso riduce il rischio nell'e-commerce; il meccanismo dei feedback fornisce indicazioni preventive sulla qualità di uno sconosciuto B&B e gli esempi si possono facilmente moltiplicare. Questi sistemi di garanzia testimoniano una profonda diffidenza di base; consentono di avere relazioni, ma inficiano gli aspetti più alti della relazionalità.

Le norme a tutela del paziente o dell'allievo limitano gli scadimenti verso il basso, ma anche gli slanci verso l'altro. Là dove il medico è attento a non offrire pretesti per una possibile denuncia e l'insegnante è attento a non incorrere in motivi di contestazione, si riducono le prestazioni più scadenti, ma nasce anche la medicina difensiva e l'educazione auto-protettiva. L'alleanza terapeutica e l'affiatamento maieutico sono altra cosa; si reggono sul presupposto condiviso che i protagonisti della relazione perseguono convintamente il fine di un migliore benessere, anche nella divergenza di vedute, anche nell'eventualità di insuccesso e perfino di errore.

Come influisce l'ambiente sociale e culturale nel rafforzare o sostenere convinzioni a impronta paranoide?

La paranoia non solo può essere collettiva, ma anche contagiosa. Sospetti, argomentazioni e conclusioni possono essere veicolati da un individuo a un altro, da un gruppo all'altro. Nello scenario contemporaneo questa forma di contagio è grandemente amplificata dai mezzi di comunicazione di massa e dalla facile accessibilità a strumenti di propagazione immediata. La logica della diffidenza è particolarmente dilagante, perché non trae convinzioni da una dimostrazione, ma costruisce dimostrazioni par-

(Continua a pagina 14)

L'ANGOLO DEGLI AFORISMI

A CURA DI PIERO VENTURELLI

In questa rubrica, come sanno i lettori più assidui della rivista, vengono riportati aforismi, massime, pensieri, moniti, frammenti, piccole citazioni ecc. che concernono perlopiù la cultura in generale, le lettere, le arti, le scienze, la storia, i costumi, la morale, la politica, l'amor di patria e la vita in società. Nella presente puntata, si propongono tre brevi testi scritti da altrettanti autori attivi in epoche e climi culturali diversi: Democrito di Àbdera (460/459 - 370 ca. a.C.), Albrecht von Haller (1708-1777) e Giuseppe Prezzolini (1882-1982).

«L'uomo rispettabile e quello non rispettabile si riconoscono non solo da ciò che fanno, ma anche da ciò che vogliono».

Democrito di Àbdera, *Massime*, XXXV [68 B 68 DK; 33c, 606 L]; versione italiana tratta da Democrito, *Massime*, a cura di Guglielmo Ruij, testo greco a fronte, Milano, La Vita Felice, 2011, p. 143

«È sufficiente che i difetti siano coperti da una virtù maggiore:

Il sole genera la luce e tuttavia ha delle macchie».

Albrecht von Haller, *Die Falschheit menschlicher Tugenden* [La falsità delle umane virtù, 1730], vv. 75-76, sesto componimento raccolto in Id., *Versuch Schweizerischer Gedichte* [Saggio di poesie svizzere], Bern, Beat Ludwig Walthard, 1772, pp. 79-95: 83. Traduzione nostra

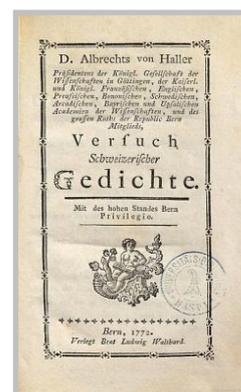
«Oggi 22.VIII.1903. Se tu mi chiedi quale sia la migliore educazione per una città, ti dico che è d'esser capitale. Perché chi impera si differenzia, si esalta nelle proprie qualità, cerca di farsi più forte e bella. Chi impera spoglia e chi spoglia veste meglio dello spogliato.

Perciò alle città francesi manca il carattere che hanno q[uasi] tutte le città d'Italia, che hanno tutte più o meno avuto impero proprio».

Giuseppe Prezzolini, dai quadernetti autografi giovanili (1899-1904) lasciati manoscritti, pubblicati - parzialmente - per la prima volta in Giuseppe Prezzolini, *Faville di un ribelle* (dai

Taccuini inediti), a cura di Raffaella Castagnola, Roma, Salerno Editrice, 2008. In questo volumetto, l'aforisma è il n. 203 (numerazione redazionale) e risale - come assertito all'inizio del testo citato - al 22 agosto 1903; si trova a p. 53. L'Autore sta qui idealmente rivolgendosi al fratello Torello (1873-1956) ▪

Frontespizio di Albrecht von Haller, *Versuch Schweizerischer Gedichte*, Bern, Beat Ludwig Walthard, 1772 (credit: google.com)



LA FOLLIA LUCIDA...

(Continua da pagina 13)

tendo da una convinzione. Va tuttavia sottolineato che non è il tipo di informazione a causare la diffidenza e alimentare il sospetto. È la fragilità psicologica, l'affettività spaventata che trova conferma dei propri timori in certe informazioni. È una psiche inorridita, ferita nell'emotività che diffonde informazioni rispondenti ai propri timori. Se è vero che la nostra collettività è affetta da paranoia, una grande rivoluzione ci aspetta, una rivoluzione che sposti il baricentro della sicurezza e della serenità da "l'altro" al "sé stesso". La fiducia, difatti, non dipende dall'affidabilità dell'altro, ma dalla capacità di fare affidamento su di sé. Non riposa sull'assicurazione di potersi fidare, ma sulla ragionevole certezza che, qualunque cosa accada, fosse anche il tradimento della fiducia, si può contare su di sé. ▪

VACANZE CON IL LIBRO

PRINCIPATI E REPUBBLICHE

In questo libro Angelo Panebianco, emerito di Scienza politica all'Università di Bologna, ha l'obiettivo di esplorare la genesi e l'evoluzione delle principali forme di governo che si sono storicamente succedute: dai principati alle monarchie, dagli imperi alle repubbliche, fino ad arrivare, nell'epoca moderna, a democrazie e autocrazie.

La disamina delle forme di governo è svolta secondo l'approccio della microfondazione, nella consapevolezza dell'insufficienza di studi "macro", se non accompagnati dall'analisi di «credenze, motivi e scopi che ispirano le azioni degli individui coinvolti, nonché le loro interazioni», considerati come condizione necessaria, anche se non sufficiente, «per giungere a spiegazioni plausibili dei macroeventi» (dall'Introduzione).

Il volume non si limita a una ricostruzione storica delle forme di go-

verno ma si snoda attorno all'analisi della dialettica tra azioni individuali e strutture politiche che, lungi dall'essere mere entità astratte, sono originate dalle interazioni e dalle azioni di individui e gruppi sociali, inclusi quelli "minori".

Non solo, dunque, principi e re, imperatori e condottieri, ma anche l'agire delle persone comuni che, secondo l'Autore, non sono mai semplici comparse, plasma le varie forme di governo, in tutte le loro configurazioni complesse e differenziate. ▪

MICHELE TURAZZA

Angelo Panebianco, *Principati e repubbliche. Azioni individuali e forme di governo*, Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 760, euro 48,00

