

viaBorgogna3

il magazine
della Casa della Cultura

2

DUEMILASEDICI

FOCUS

ILLU MINI SMI

Attualità e limiti dell'età dei lumi

direttore
Ferruccio Capelli
condirettore e direttore responsabile
Annamaria Abbate

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

progetto grafico
Giovanna Baderna
www.giovannabaderna.it

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

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

viaBorgogna3 ISSN 2499-5339
ISBN 9788899004262 | Titolo ILLUMINISMI

© copyright Casa della Cultura, Milano



con il contributo di



viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



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

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

2

testi di:

*Raffaele Ariano
Carla Bagnoli
Ferruccio Capelli
Tatiana Effer
Emanuele Felice
Luigi Ferrajoli
Elio Franzini
Dario Ippolito
Gianpietro Mazzoleni
Alessandro Pagnini
Fulvio Papi
Mario Ricciardi
Salvatore Veca
Stefano Zamagni*

nell'inserto:

*Franco Amatori
Elena Granaglia
Michele Grillo*

note biografiche • p.88



editoriale NOI E GLI ILLUMINISMI

Ferruccio Capelli •

Abbiamo messo l'illuminismo, anzi gli "illuminismi", al centro della celebrazione del nostro "Settantesimo": una ben precisa scelta culturale. Per più ragioni.

Innanzitutto per riaffermare il legame profondo della Casa della Cultura con l'humus culturale milanese e lombardo. La stagione dell'illuminismo settecentesco, quella di Pietro Verri e Cesare Beccaria, ha lasciato in Milano un'impronta decisiva, ben visibile in tutto lo scorrere dei due secoli successivi. Si pensi al ruolo di Carlo Cattaneo nella Milano risorgimentale e poi, negli anni successivi, a quel positivismo milanese che ha contaminato la vita pubblica di tutta la città, fino allo stesso nascente socialismo riformista. Oppure, ancora, alla ripresa del pensiero critico e progressista nel secondo dopoguerra, attorno alla personalità di Banfi e ai protagonisti della "scuola di Milano", dove riecheggiarono e si riproposero evidenti motivi illuministici. In tutti questi snodi della vita civile e culturale milanese sono riaffiorati tratti distintivi come la fiducia nella ragione, l'attenzione alle conquiste della scienza, l'apertura al pensiero europeo, la tensione verso la fattività. Si tratta di idee e valori "illuministici" che hanno permeato tutta una città: la Casa della Cultura pensa e vive se stessa come parte di questa temperie culturale.

Ragionare sugli "illuminismi" significa anche riproporre un aspetto essenziale della lezione di Antonio Banfi e, per questa via, dare un solido fondamento a quell'immagine suggestiva, "ritorno al futuro", che abbiamo fatto scorrere con insistenza durante tutto il nostro "Settantesimo". Banfi, fondatore e animatore per un decennio della Casa della Cultura, raccolse i suoi ultimi scritti ne "L'uomo copernicano", il libro nel quale condensò il suo progetto di confronto



critico con la modernità e nel quale cercò di dare fondamento al suo progetto di "umanesimo illuministico". Quella lezione ci è apparsa di sorprendente attualità mentre stiamo cercando di imprimere una svolta alla attività della Casa della Cultura, di integrare la nostra programmazione "umanistica" con un'attenzione verso le nuove frontiere della scienza e della tecnica, di ridefinire il nostro progetto culturale per confrontarsi a tutto campo con la "nuova grande trasformazione".

Lo Statuto stesso della Associazione Casa della Cultura, scritto di suo pugno in anni lontanissimi da Antonio Banfi, parla la lingua dell'illuminismo. Esso propone come finalità dell'Associazione "la promozione di attività culturali e di attività artistiche". Poche righe più avanti precisa: "la formazione e l'aggiornamento negli ambiti della cultura, dell'arte, delle scienze e della tecnologia, delle tematiche sociali e civili". Si tratta di un progetto di diffusione della conoscenza e dello spirito critico, di sollecitazione al confronto critico e all'apertura degli orizzonti. Sono, quindi, lo spirito e la lettera stessa del nostro Statuto che ci spingono, come abbiamo detto durante il Settantesimo, a cimentarci con la costruzione di un'"enciclopedia critica della contemporaneità". Obiettivo, forse, troppo ambizioso in tempi di ridondanza della comunicazione e di produzione a ritmo accelerato di nuova conoscenza.

Di certo, comunque, si tratta di un obiettivo "illuministico" che condensa la nostra ferma e profonda convinzione che un po' più di conoscenza e di cultura a disposizione di tutti è un valore che, in quanto tale, merita di essere perseguito con dedizione e con tenacia.

ANTONIO BANFI, RADICI CHE CONTINUANO A FIORIRE

Fulvio Papi ●

La vita di Antonio Banfi, dai tempi della frequentazione dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano (1905-1909) sino alla soglia degli anni Trenta, fu quella di uno studioso di filosofia e un lettore di letteratura solitario, rigoroso, intransigente. Dal suo maestro universitario Piero Martinetti aveva ereditato una concezione religiosa della coscienza filosofica, un modo d'essere e di pensare che deve essere sufficiente a se stesso. Il periodo trascorso a Berlino nel 1910 lo mise in contatto con la filosofia tedesca contemporanea, Simmel e i neokantiani della scuola di Marburgo. Questo fu l'orizzonte filosofico che segnò il destino intellettuale di Banfi, lontano dall'idealismo italiano di Benedetto Croce, più attento, anche se radicalmente critico, nei confronti della filosofia di Giovanni Gentile. Per lunghi anni, per lo più trascorsi come insegnante al Liceo Piana di Alessandria, fu uno studioso delle fondamentali correnti filosofiche europee: nel suo orizzonte

era comparsa la filosofia di Husserl e il pensiero teologico-protestante che derivava il suo cammino dalla letteratura teologico-filosofica di Kierkegaard. Durante la prima guerra mondiale fu un radicale pacifista, in contrasto in tutte le forme di irrazionalismo e di superficiale vitalismo che nel mondo culturale elogiavano e favorivano la guerra. Nel 1925 firmò il manifesto degli intellettuali anti-fascisti promosso da Croce in risposta al manifesto fascista di Giovanni Gentile. Nel 1926 uscì la sua opera teoretica fondamentale *Principi di una teoria della ragione*, una prospettiva di razionalismo critico che nasceva in un confronto con le correnti fondamentali della filosofia contemporanea. Il sapere scientifico era compreso sotto il criterio della universalità, cioè del suo pieno riconoscimento come intelligenza fondamentale della realtà; la filosofia era intesa nella dimensione della finalità, quella che disegnava un ordine di senso nell'esistenza dell'uomo.



Nel 1932 Banfi - su proposta di Martinetti al preside della Facoltà di Lettere e Filosofia di Milano, professor Castiglioni - fu chiamato alla cattedra di storia della filosofia e, per incarico, gli fu attribuito l'insegnamento di Estetica. Fu il momento in cui la sua lunga esperienza di solitario studioso divenne il centro di un rinnovamento degli studi filosofici che investì positivamente una generazione di giovani di grande talento teorico come Paci, Preti, Cantoni, Bertin, Anceschi, Formaggio, ciascuno dei quali orientò il suo pensiero secondo la propria originalità intellettuale di modo che ne nacque un complesso orizzonte filosofico che prese il nome di "scuola di Milano". Ma l'influenza di Banfi fu aperta anche in direzione delle arti, della letteratura, della poesia. Il poeta Vittorio Sereni fu suo allievo e assistente di Estetica, allieve furono anche le poetesse Antonia Pozzi e Daria Menicanti. Questo flusso di intelligenza teorica e di sensibilità umana trovò nel 1940 il suo ricono-

scimento nella rivista «Studi filosofici» fondata da Banfi. La guerra era già in atto da un anno ed era il momento della partecipazione italiana: per Banfi era l'esplosione catastrofica della "crisi" che dominava l'Europa dall'inizio del secolo. La rivista filosofica poteva rappresentare una, se pur marginale, risposta critica e umanistica al nuovo suicidio della intelligenza e della cultura europea provocato dall'imperialismo del totalitarismo nazista e fascista. È molto complesso riassumere brevemente quale fosse il pensiero di Banfi in quel momento storico. Segnerò tre punti fondamentali: 1) Ogni esperienza simbolica proviene dalla vita; 2) La vita si elabora sempre in forme simboliche nella dimensione del "più che vita" di Simmel e, appunto, delle forme simboliche di Cassirer; 3) La filosofia della vita è quindi filosofia della cultura nel senso più ampio del termine: filosofia, storia, scienza, arte. Dal punto di vista teoretico il punto fondamentale è la

critica al "realismo concettuale": il concetto non è la copia dell'oggetto, ma un simbolo, la forma ideale che sempre sottende una prospettiva umanistica. La filosofia è sempre la forma razionale che comprende e sottopone a esame critico le varie forme della vita della cultura: uno sfondo questo che mantiene la sua validità anche in un quadro intellettuale diverso da quello che fu parallelo allo sviluppo di questa prospettiva filosofica. L'umanesimo di Banfi fu l'elemento ispiratore della sua partecipazione alla Resistenza e successivamente alla politica sociale del PCI. È nel periodo resistenziale che nasce il progetto della Casa della Cultura come luogo libero di elaborazione intellettuale dei temi che emergono dalla vita sociale e dalle prospettive della storia sempre a noi contemporanea. Il che significa che noi siamo qui alla Casa della Cultura, nella nostra piena libertà, nel nostro compito critico e morale su quelle radici che continuano a fiorire.

•6
ANTONIO BANFI,
RADICI CHE
CONTINUANO A
FIORIRE
Fulvio Papi

•10
ILLUMINISMO,
ILLUMINISMI
Mario Ricciardi

•14
PENSIERI SULLA
COMETA
Alessandro Pagnini

•18
ILLUMINISMI,
IL FIL ROUGE
Salvatore Veca

•24
SENSIBILITÀ ALLE
RAGIONI
Carla Bagnoli

•34
IL PENSIERO
ILLUMINISTA QUALE
PENSIERO POLITICO
COSTITUENTE
Luigi Ferrajoli

•40
LA COSTRUZIONE
DELLA FELICITÀ.
ATTUALITÀ E
LIMITI DEGLI
ILLUMINISTI
Emanuele Felice

•52
CAVE LEGEM
(POENALEM)
LA FILOSOFIA DEI
LUMI E LE RAGIONI
DEL GARANTISMO
Dario Ippolito

•56
GIUSTIZIA
PROFANA.
L'ERESIA PENALE
DI CESARE
BECCARIA
Tatiana Effer

•60
L'ILLUMINISMO E
LA METAFISICA
DEI CORPI
Elio Franzini

•64
LA PUBBLICA
FELICITÀ E
L'ECONOMIA
CIVILE
Stefano Zamagni

•78
LO STILE DEL
LEADER. Decidere
e comunicare nelle
democrazie
contemporanee
Gianpietro Mazzoleni

•82
THE END OF THE
TOUR
Dalla letteratura al
cinema, un ritratto di
David Foster Wallace
Raffaele Ariano

le lezioni della
SCUOLA DI CULTURA
POLITICA

UGUAGLIANZA E
MERITO
Elena Granaglia

CONCORRENZA ED
EQUITÀ
Michele Grillo

IMPRESA FRA VINCOLI
E OPPORTUNITÀ:
UNA PROSPETTIVA
STORICA
Franco Amatori

scarica
l'inserto ▶



Mario Ricciardi ●

ILLUMINISMO,
ILLUMINISMI

Guarda anche il video
Martedì 15 Marzo 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Quinto incontro:
Cos'è l'illuminismo



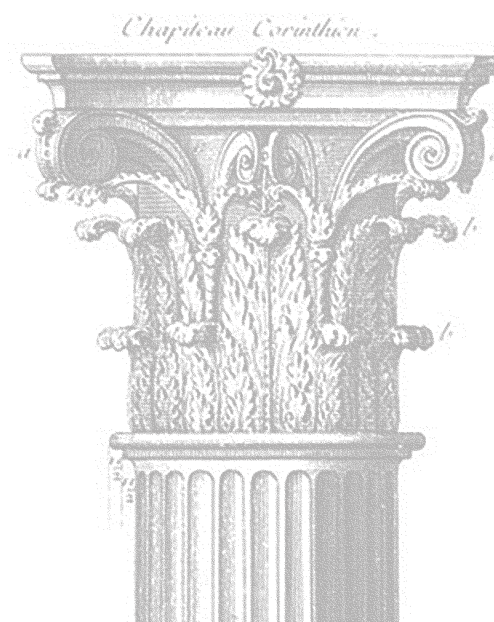
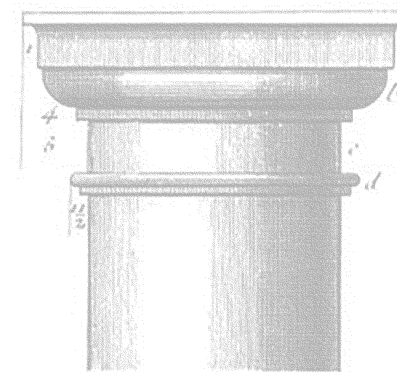
Antonio Banfi fonda *Studi filosofici* nel 1940. Lo scopo del nuovo periodico, come lo stesso Banfi avrebbe scritto anni dopo, era di contrastare il conformismo della cultura italiana, aprendola alla discussione critica delle grandi correnti del pensiero europeo. Nata in un periodo difficile, a poche settimane dall'entrata in guerra dell'Italia, la rivista avrà una vita travagliata ma fertile sul piano dei contenuti. Chiusa dalle autorità della Repubblica Sociale nel 1944, ripresa nel 1946, cessa definitivamente le pubblicazioni tra anni dopo. Proprio nel primo fascicolo si legge un lungo articolo in cui Banfi traccia una sorta di cartografia del pensiero europeo al fine di illustrare ai lettori la "situazione della filosofia contemporanea". Nelle pagine finali di questo scritto si legge che "dal fondo di un romanticismo estremo sorge un nuovo aperto illuminismo umanistico". Un'affermazione il cui senso non è immediatamente comprensibile senza tener conto della polemica

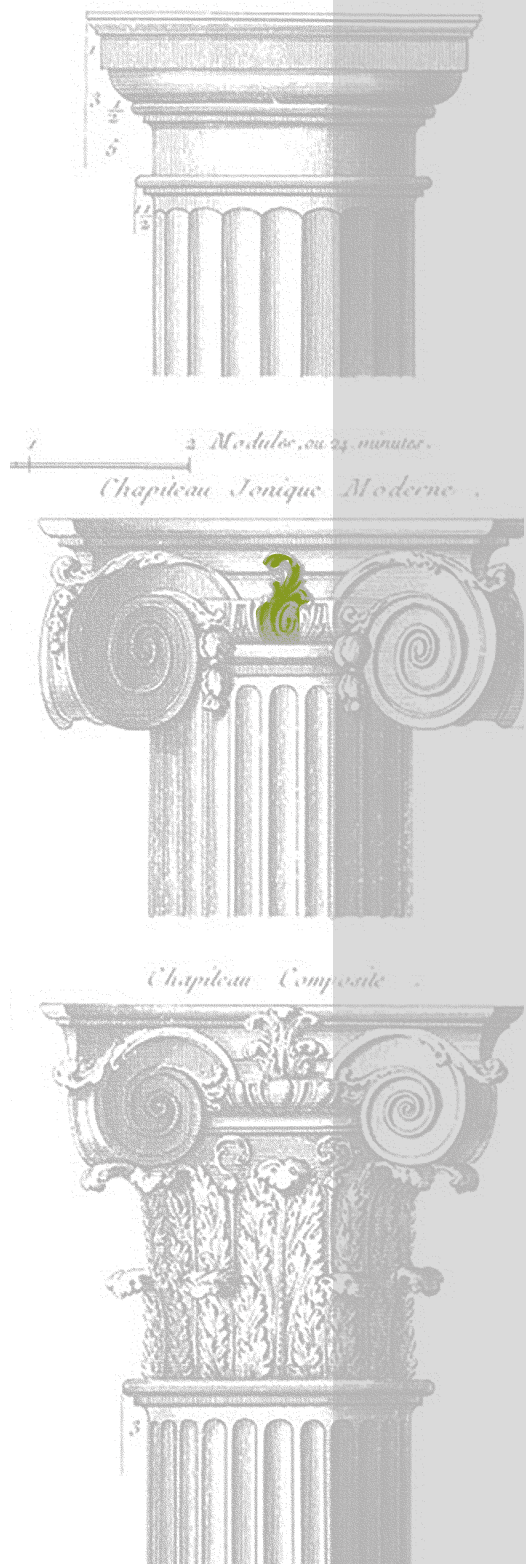
che Croce aveva aperto alcuni anni prima in *La storia come pensiero e come azione* contro l'illuminismo. Quella di Banfi più che una previsione è un auspicio, e una chiamata alle armi, cui risponderanno nel dopo guerra diversi intellettuali che richiameranno proprio il tema di un "nuovo" illuminismo per difendere i propri progetti per il rinnovamento della cultura italiana.

La stagione del neoilluminismo, cui Banfi non prenderà parte direttamente, ma che vede tra i suoi protagonisti allievi del filosofo milanese come Giulio Preti e Paolo Rossi, ha lasciato un'impronta duratura nella filosofia e nella cultura italiana. Tuttavia, contrariamente a quel che si potrebbe pensare, essa non ha dato luogo a una riscoperta dell'illuminismo settecentesco, che pure aveva trovato nel nostro paese voci autorevoli come Cesare Beccaria e Antonio Genovesi. Quando Abbagnano lancia, nel 1948, il suo appello per un "nuovo illuminismo", l'autore cui egli

si richiama è un contemporaneo, John Dewey. Sempre contemporanei saranno gli interlocutori principali di altre figure chiave del neoilluminismo come Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat. In realtà, come ha scritto di recente Carlo Augusto Viano, "l'illuminismo cui i neoilluministi pensavano era un luogo abbastanza immaginario, sostanzialmente modellato su un Voltaire molto depurato, senza Rousseau e senza Hume, ma anche senza Diderot, Helvétius e d'Holbach. Questa terra immaginaria poteva diventare il luogo in cui ambientare la ricerca di filosofie straniere da recuperare, per riguadagnare il tempo perduto". Un giudizio pungente, come è nello stile di Viano, che evidenzia lo sguardo rivolto essenzialmente al futuro dei neoilluministi degli anni cinquanta.

Dalla consapevolezza di questo singolare disinteresse per la storia dell'illuminismo da parte dei neoilluministi nasce lo spunto per organizzare, nell'ambito del-





le celebrazioni per i settanta anni dalla fondazione della Casa della Cultura, un ciclo di incontri sull'illuminismo e la sua attualità. Perché oggi che anche il neoilluminismo è diventato a sua volta storia, può essere interessante guardare al secolo dei lumi con occhi nuovi, facendosi guidare dalla curiosità intellettuale piuttosto che dal desiderio di trovare per forza coerenza dove essa non può esserci. Un buon esempio di questo approccio è proprio il Voltaire richiamato da Viano. Se per i neoilluministi nel secondo dopoguerra Voltaire era il simbolo di un pensiero laico che si oppone alla tirannia imposta dal pregiudizio religioso, uno studioso odierno come Jonathan Israel vede nell'intellettuale francese uno degli esponenti dell'illuminismo moderato che egli contrappone nei suoi studi alla corrente radicale di Diderot, Helvétius e d'Holbach. Negli scritti di Israel l'opposizione tra queste due versioni del "rischiamento" è la chiave per comprendere le principali vicende intel-

lettuali del periodo che va dalla fine del diciassettesimo secolo fino agli ultimi anni del diciottesimo. La "rivoluzione nella mente" (dal titolo di uno dei suoi libri più noti) degli illuministi radicali sarebbe una delle cause della rivoluzione francese. Nessuno dei relatori dei nostri incontri ha seguito la lettura proposta da Israel. Ne è venuto fuori un ritratto a più voci che ha da subito posto l'accento sulla pluralità: gli illuminismi piuttosto che due versioni rivali e alternative dell'illuminismo. Gli interventi raccolti in questo fascicolo sono una testimonianza della varietà di voci e interpretazioni emerse nella discussione.

Lascio ai lettori il piacere di seguire il percorso che troveranno più congeniale alla propria sensibilità e ai propri interessi. Vorrei dedicare le ultime righe di questa breve introduzione per fare qualche osservazione sulla straordinaria attualità che hanno ancora oggi le parole con cui si apre lo scritto in cui Immanuel Kant affronta la questione relativa alla

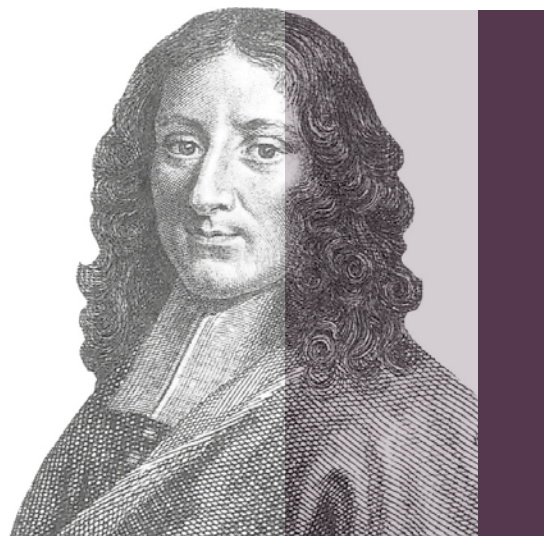
natura dell'illuminismo. Per il filosofo tedesco, "l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro". Essere minorenni, aggiunge Kant, è comodo: "se ho un libro che pensa per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che valuta la dieta per me, e così via, non ho certo bisogno di sforzarmi. Non ho bisogno di pensare, se sono in grado di pagare: altri si assumeranno questa fastidiosa occupazione al mio posto". Pagare per non pensare, per liberarsi del fastidio, è ciò che gli europei, che dovrebbero essere gli eredi dell'illuminismo, hanno appena fatto concludendo un accordo con la Turchia che molte organizzazioni internazionali di tutela dei diritti umani (un'altra eredi-

tà dell'illuminismo) stanno criticando con fermezza in quanto lesivo di tali diritti per i migranti. Viene da chiedersi se la fiducia con cui i neoilluministi guardavano al futuro non si stia rivelando eccessiva. Piuttosto che al trionfo dell'illuminismo si ha talvolta la sensazione di assistere al suo tramonto.

PENSIERI
SULLA
COMETA

14

Alessandro Pagnini



I *Pensieri diversi sulla cometa* di Pierre Bayle escono in Olanda, a Rotterdam, nel 1682, con l'autore che si cela dietro l'anonimato e con l'editore e il luogo di stampa fittizi. La prudenza in quegli anni non è mai troppa, anche se l'Olanda del Seicento è rifugio sicuro per "eretici" come Bayle, o come il Conte di Shaftesbury, o come Locke. Là il calvinista Bayle potrà parlare alla cristianità con il piglio del polemista e dell'iconoclasta in tema di culto e di verità della fede, proprio nel tempo ingrato della revoca dell'editto di Nantes e delle persecuzioni contro le mino-

ranze ugonotte da parte di Luigi XIV. E lo farà da *nouvelliste* (scriverà sulla "Nouvelle de la République des Lettres"), da controversista e abile dialettico, iniziando da quei pensieri diversi in cui intendeva "dimostrare con svariate ragioni tratte dalla filosofia e dalla teologia che le comete non sono presagi di sventure". L'argomento è *à la page*, e si presta a "numerose riflessioni morali e politiche" che confutino "gli errori popolari", ma soprattutto le ipocrisie di una Chiesa che coltiva la superstizione per alimentare paure e sottomissione, incurante di mescolare sacro e profano,

credenza in Dio e credenze false e idolatriche. Sulla base di "osservazioni storiche" e di esempi, Bayle costruisce un'opera raffinata di tecnica retorica, argomentando per "giustapposizione" e "confutando" un modo arcaico e antropomorfo di spiegare gli eventi con il solo contrapporgli una ragione scientifica; una ragione che però non "teorizza" e dimostra, ma si limita a far scoccare la scintilla della contraddizione nel groviglio delle credenze e delle tradizioni accettate per prona obbedienza, per calcolo politico, per ignoranza. In Bayle c'è molto dello spirito libertino che disprezza il popolo ignaro e irride alle "prove" teologiche fondate sul consenso delle genti; e c'è anche molto di cartesiano nel perseguire chiarezza e evidenza razionale, ma come ideale-limite, non in base a criteri astratti e assoluti di giudizio. Nei folgoranti squarci narrativi di Bayle basta il buon senso empirico a far emergere le conseguenze empie dell'immagine di Dio nel costume e nella predicazione

delle comunità cristiane e a denunciare un paradosso teologico: se si accetta l'idea che Dio si serva delle comete come segnali della sua collera, si finisce per alimentare i culti pagani in nome della divinità. "Dio ha fatto una quantità di straordinari miracoli - provoca Bayle - per rianimare quasi ovunque il culto languente degli idolatri". E allora, se le comete sono opera della natura, come oggi si sa, ma l'uomo, coatto nell'irrazionalità e nell'impotenza dalla religione, non lo "vede", meglio una comunità di atei. "Un popolo privo della conoscenza di Dio è capace di stabilire delle norme di onore e porre cura nel rispettarle", scrive Bayle, perché nella maggior parte delle persone è la giustizia umana "la vera causa della virtù", non il timore di Dio. Per questo panegirico, che occupa molte pagine nella seconda parte della sua dissertazione, Bayle merita dunque il "sospetto" di Voltaire che lo vedeva libero pensatore miscredente e ateo? In realtà l'"utopia" di una società sen-

za Dio, per Bayle, non vuole dimostrarne l'inesistenza. Il suo "ateo virtuoso" vuol essere un proclama per la tolleranza e uno specchio impietoso dei vizi, dei conflitti e dei dogmatismi delle religioni. Ma la fede è intatta. Perché proprio in quegli anni si affaccia, tra l'idea deista di un ente supremo ordinatore dell'universo da conseguire con la ragione e la sua negazione da parte degli atei, un Dio immanente (quello di Spinoza) che si identifica con l'ordine logico-razionale del mondo, che non crea dal nulla la materia (la quale, anzi, è uno dei suoi attributi) e che non è né libero né intelligente, come vorrebbero gli uomini che presumono di esserne immagine e somiglianza. Quel Dio non progetta, non sceglie, non interviene nel corso degli eventi, non è fonte di beatitudine per i probi e di dannazione per i peccatori, e non può dunque essere oggetto di preghiere o di culto, bensì solo di nuda fede. Anche per i correligionari di Bayle, e non solo per i "fideisti"

Guarda anche il video
Martedì 19 Gennaio 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Primo incontro:
Pensieri sulla cometa



cattolici alla Bossuet, il consenso generale della gente era *prova* di un Dio provvidenziale e della verità del cristianesimo. Il Dio di Bayle invece è il Dio dell'antiteodicea, nella dissoluzione cognitiva di ogni possibile teologia e nella difesa di un'idea etica della divinità, contro quel Dio arbitrario e antropomorfo che anche i "razionalisti" finivano col mantenere e "giustificare".

Se la cultura moderna, in senso lato, è figlia del fallimento di ogni tentativo filosofico di teodicea, per usare le parole di Kant, allora Bayle è un grande moderno, anche se in lui è più la polemica anticristiana a prevalere che non l'affermazione epistemologicamente matura di un punto di vista naturalistico. E se non vi è alcun dubbio che Bayle sia stato un illuminista *ante litteram*, preme anche sottolineare che è stato uno di quelli che incrinano fortemente l'immagine stereotipa di un illuminismo che afferma una ragione senza

limiti, che professa ateismo e materialismo volgare, oppure utopismo e onnipotenza dell'uomo nell'arrogarsi la capacità di plasmare il mondo. Bayle è stato anche un epigono del Rinascimento, partecipe a suo modo alla inesausta *querelle* degli antichi e dei moderni, con il gusto scettico di demolire l'autorità delle tradizioni, con lo stile più letterario che sistematico dell'*essayiste*, il quale più che inculcare verità vuole scuotere le menti e le coscienze. E dunque Bayle, come Spinoza, può essere a buon diritto considerato all'origine dell'ateismo dei Diderot e dei d'Holbach, della critica humeana all'"argomento del disegno" (che ha come approdo al posto del Dio cristiano una causa prima moralmente indifferente), delle considerazioni ironicamente ma tragicamente pessimiste del *Candide* di Voltaire. Ma il suo è più che altro l'umanesimo tormentato di chi accetta realisticamente l'uomo come parte della natura, pensato al di là di ogni metafisica e di



ogni disegno provvidenzialistico ma nello stesso tempo dolorosamente limitato dalla natura stessa, consapevole della sua finitudine e del male inestirpabile dalla condizione umana. Un Bayle moderno e "postmoderno" insieme, potremmo anche dire; con tutte le cautele che certi anacronismi e certe attualizzazioni col senno di poi raccomandano.

ILLUMINISMI, IL FIL ROUGE

1. Gli illuminismi al plurale e la ricerca storica

Pensate a *Les Lumières* francesi. Montesquieu e il monumento del pensiero politico, *L'esprit des lois*, Voltaire e le idee di storia universale e di tolleranza; Diderot e D'Alembert e l'impresa dell'Enciclopedia. Rousseau e il suo *Contrat social*. La perfettibilità di Condorcet. O all'illuminismo scozzese. Adam Smith, la teoria dei sentimenti morali e la teoria dello sviluppo economico; L'idea di società civile e dei suoi stadi di sviluppo, Ferguson e Millar; l'etica naturalizzata di Hume, la teoria dei sentimenti morali e la giustizia come virtù artificiale. O all'illuminismo tedesco. Lessing e l'educazione dell'umanità. Kant e la sua celebre risposta: *sapere aude*, il detto oraziano, e l'idea di libero uso della ragione pubblica o in pubblico, che costituisce pubblico. Il diritto cosmopolitico. Pensate all'illuminismo italiano fra Napoli e Milano. L'economia civile di Antonio Genovesi

e Gaetano Filangieri. Pietro Verri e le *Meditazioni sulla felicità*. Cesare Beccaria e il cristallo del teorema di *Dei delitti e delle pene*, inferito dagli assiomi dell'utilità collettiva e del contratto sociale.

Possiamo chiederci: ma c'è un *fil rouge* in questo guazzabuglio? Risponderei: se c'è un *fil rouge* nella varietà degli illuminismi, possiamo forse rintracciarlo nella convinzione che non vi sia credenza che sia immunizzata rispetto all'esercizio della *critica*, che non vi sia pretesa di autorità politica, religiosa, epistemica che non possa o debba essere sottoposta a *indagine* sulle sue credenziali e che tale esercizio e l'inchiesta sulla *legittimità* delle credenze e delle autorità si avvalgano della risorsa della nostra scarsa e limitata ragione. In questo senso, l'esperienza plurale dell'illuminismo assume la fisionomia di un *cantiere* o di un *laboratorio* della nostra recente modernità, come ha sostenuto Vincenzo Ferrone nelle sue belle *Lezioni illuministiche*.



Ora, la varietà degli illuminismi è da tempo un dato acquisito dalla ricerca storiografica. Tuttavia, resta un compito importante ricostruire e mettere in luce la varietà e la pluralità di prospettive concettuali che caratterizzano il progetto illuministico nel suo insieme, contrastando qualsiasi immagine che ci restituisca di un progetto plurale una singola e univoca *silhouette* armonica.

Perché questo compito è importante? Perché le diverse valutazioni dell'illuminismo, nell'Otto e nel Novecento, hanno spesso dimostrato la loro dipendenza – in positivo o in negativo – da una concezione prevalentemente monolitica dell'illuminismo. Anche restando al piano storiografico il campo si divide tra chi confina l'illuminismo in un periodo storico chiuso e chi lo vede come una categoria del pensiero ormai permanente. Forse è possibile ammettere la storicità dell'illuminismo, e quindi il fatto che esso sia chiuso entro un determina-

to periodo e un contesto contingente e situato, riconoscendo tuttavia che è in quel periodo e in quel contesto, in quel cantiere e in quel laboratorio, che si sono generate modalità e stili di pensiero, sia teorico sia pratico-politico, che possono ancora interagire con le esigenze della riflessione e dell'indagine di noi contemporanei.

2. Elogi dell'illuminismo

Consideriamo alcune immagini dell'illuminismo che sono state chiamate in causa e messe a fuoco nella filosofia contemporanea, in contesti anche molto diversi fra loro. E hanno dato luogo a una varietà di elogi.



Guarda anche il video
Martedì 15 Marzo 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Quinto incontro:
Cos'è l'illuminismo





Pensate all'idea di Jürgen Habermas del progetto illuministico come progetto moderno, intrinsecamente inadempito. Questo è un riferimento costante nella ricerca di Habermas, soprattutto a partire da *Fatti e norme*. Noi dobbiamo preservare la lealtà al grappolo di valori dell'illuminismo, in tempi di transizioni e di grande trasformazione che dalla costellazione nazionale ci porta agli scenari inediti della costellazione postnazionale. Il diritto internazionale sotto pressione deve conoscere la sua costituzionalizzazione, coerente con la promessa

del diritto cosmopolitico della *Pace perpetua* di Kant, a partire dalle nostre parti, dall'Europa a sua volta sotto pressione.

Pensate all'elogio dell'illuminismo di Hilary Putnam, a partire dal celebre *Ragione, verità e storia*, che rivendica il valore dell'autonomia delle persone, della loro eguale dignità, in una lettura di Kant e della sua etica che fa perno sull'idea di emancipazione rispetto alle pretese di assegnare fini umani inclusivi agli esseri umani che, al contrario, devono solo alla propria libertà la scelta di ciò che ha valore, di ciò

che rende una vita degna di essere vissuta.

Pensate al costante richiamo a un illuminismo minimalistico di un grande filosofo morale come Bernard Williams, il più geniale allievo di Isaiah Berlin, che conclude il suo grande libro sulla *Genealogia della verità* sostenendo che "La speranza non può più essere quella che la verità, una verità sufficiente, tutta la verità, ci possa rendere liberi. Ma questo è molto di più della speranza che semplicemente le virtù della verità continueranno ad esistere – in una o nell'altra forma, esse debbono continuare ad esistere fino a quando gli esseri umani comunicheranno. La speranza è che esse continuino a vivere in qualcosa simile alle forme più coraggiose, intransigenti e socialmente efficaci che hanno acquisito nella loro storia, che possano esistere istituzioni che sia sostengano, sia esprimano tali virtù, che i modi in cui le persone che vivranno nel futuro arriveranno a dare senso alle cose le metteranno nelle



condizioni di vedere la verità, e non di essere schiacciate da essa."

Pensate, in un contesto per molti aspetti così diverso, alla lettura di Michel Foucault della risposta di Kant alla domanda su che cosa sia l'Illuminismo. In una famosa lezione al Collège de France Foucault individua nella prospettiva di Kant l'invenzione illuministica di una critica della contemporaneità, l'esercizio genealogico che mette a nudo la contingenza dei regimi disciplinari che strutturano i campi del dominio del nostro presente, l'esplorazione critica di una ontologia storica di noi stessi.

Pensate agli ultimi scritti di Jacques Derrida, a partire dalle *Politiche dell'amicizia*, da *Spettri di Marx* sino al *Diritto cosmopolitico della filosofia*, in cui l'illuminismo si connette strettamente alle idee di giustizia e democrazia a venire. L'illuminismo sembra così diventare, nell'ultimo Derrida, il promemoria della speranza politica e civile in tempi difficili e opachi. In tempi di

antiilluminismo.

Pensate, infine, agli illuminismi di altre tradizioni del mondo, su cui ha più volte richiamato l'attenzione negli ultimi anni Amartya Sen: dall'imperatore Ashoka agli editti di tolleranza del Mogul Akbar il Grande.

3. Le circostanze dell'importanza dell'illuminismo

Vorrei, in conclusione, mettere a fuoco le circostanze in cui il nostro riferirci a una qualche idea di illuminismo assume importanza. Quando diventa importante per noi riconoscere che il retaggio plurale degli illuminismi conta, e fa la differenza?

In un quadro così drasticamente mutato rispetto a quello proprio del cantiere illuministico della modernità, nel contesto della *global History*, in cui il policentrismo è di casa, l'eurocentrismo ha perso da lungo tempo la sua presa egemonica e l'Europa sembra a tratti conoscere l'esperienza del declino, ci si potrebbe chiedere per quali ragioni sia oggi così ricorrente l'elogio dell'illumi-

nismo. Come abbiamo visto, all'elogio non si dedicano solo filosofi postmoderni pentiti o nuovi realisti zelanti. Anche filosofi come Hilary Putnam o Bernard Williams, che hanno sviluppato le loro ricerche in tradizioni distinte e differenti dai nipoti di Nietzsche e Heidegger, hanno ribadito con ragioni e argomentazioni la loro lealtà al nucleo del progetto illuministico, variamente interpretato. E si potrebbe allora abbozzare una risposta che non è più che una semplice congettura.

L'elogio dell'illuminismo è una risposta alla percezione crescente di una sorta di *ancien Régime*, che sembra dissipare ed erodere i fondamentali della convivenza civile qua e là, per il mondo. Entro le nostre società, nel nostro angolo di mondo, e fra le società e le culture che attraversano i confini di un mondo sempre più interdipendente. È a fronte della possibilità di esperienze di perdita e dissipazione che assumono spicco la difesa e la giustificazione di alcuni valori elementari che

hanno a che vedere con la libertà delle persone e con il loro diritto a progettare la propria vita, con i limiti all'esercizio di poteri arbitrari e dispotici sui corpi e sulle menti, con la persistenza di uno spazio pubblico aperto, con la tolleranza come virtù delle pratiche sociali, con il libero sviluppo della ricerca scientifica e degli esperimenti di vita.

Questi valori elementari, che sono l'esito contingente di un complicato processo che ha le sue radici nel cantiere o nel laboratorio illuministico della modernità, sono al centro della controversia e del disaccordo. Sono oggetto di critica e confutazione sia nei contesti locali sia nel più ampio contesto globale. Basti pensare alle sfide che derivano dalle tradizioni di regimi teocratici islamici o al confronto con regimi politici modernizzanti e, al tempo stesso, dispotici che mirano a elidere coercitivamente lo spazio pubblico del persistente disaccordo. Pensando alle tradizioni e alle culture che vedono nell'esperimento illuministico

la fonte di molti e differenti patologie e mali sociali, è importante richiamare la natura di qualsiasi tradizione, che ho spesso definito come un campo di tensioni e ricco di linee discordanti. E ciò rende ancora più significativo l'impegno dell'indagine nella manovra di giustificazione delle credenze nei valori elementari e di confutazione delle idee alternative dei nemici dell'illuminismo. Nello spazio delle ragioni e delle argomentazioni che coinvolge noi e altri, in una geografia dai confini porosi e mutevoli.

Con una clausola limitativa: che le nostre giustificazioni e le nostre critiche, che si avvalgono dei limitati poteri dell'indagine filosofica e della nostra ragione, come i nostri tentativi di trovare o tessere un qualche filo conduttore che ci orienti nel guazzabuglio, sono l'esito di una storia contingente e sono esposte al mutamento e all'inaspettato. Per questo, l'idea di incompletezza sembra coerente con la natura dell'indagine filosofica nello spazio delle ragioni

e delle argomentazioni. E l'immagine più vivida resta quella della mitica barca di Neurath che i marinai sono costretti a riparare in navigazione, senza poter contare sul rifugio in un qualche cantiere. Un'immagine che sarebbe piaciuta a Voltaire e a Diderot, a Smith o a Hume, a Verri o a Beccaria, a Lessing o a Kant.

Ma, con lo sguardo rivolto ai negatori dell'illuminismo e alle esperienze di perdita e dissipazione dei fondamentali del suo progetto incompiuto e sempre a rischio, consentitemi di concludere con le parole di un grande intellettuale del secolo breve, Jean Améry, l'autore di *Intellettuale a Auschwitz*. Jean Améry era il *nom de plume* dello scrittore austriaco Hans Mayer, ottenuto per anagramma dall'originario nome e cognome.

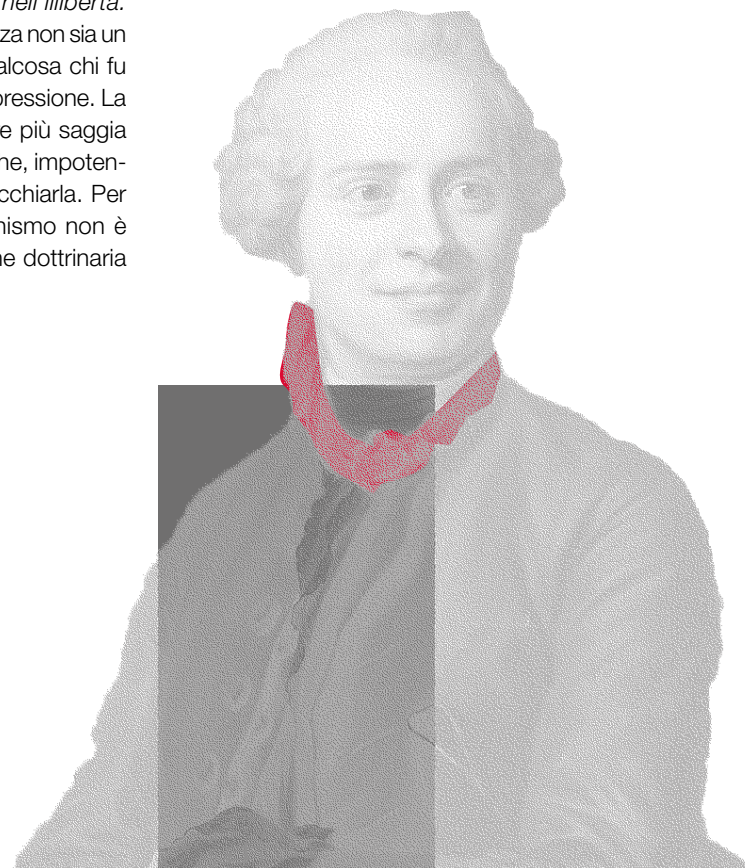
Jean Améry, che nelle fila della resistenza anti-nazista era stato catturato e torturato in Belgio dalla Gestapo e, quindi, deportato a Auschwitz e a Buchenwald, ha definito così l'illuminismo, connettendolo



all'idea lessinghiana di educazione: "Il razionalismo analitico non si supera: se non attraverso se stesso e, ogni volta, rinvigorendosi. Senza dubbio la verità è un complesso problema gnoseologico: nella prassi quotidiana sappiamo come distinguerla dalla menzogna. Per chiedere giustizia non abbiamo bisogno di alcuna filosofia del diritto. *Cosa sia la libertà lo sa chiunque abbia vissuto nell'illibertà*. Che l'eguaglianza non sia un mito ne sa qualcosa chi fu vittima dell'oppressione. La realtà è sempre più saggia della filosofia che, impotente, vuole rispecchiarla. Per questo l'illuminismo non è una costruzione dottrinar

priva di connessioni, ma il continuo, rischiarante colloquio che dobbiamo fare con *noi* stessi e con gli *altri*. La luce dell'illuminismo classico non fu una distorsione ottica, non fu un'allucinazione. Là dove è minacciata la sua eclissi, la coscienza dell'uomo è offuscata.

Chi rinnega l'illuminismo, rinuncia all'*educazione* del genere umano".



SENSIBILITÀ ALLE RAGIONI

24

Carla Bagnoli ●

Guarda anche il video
Martedì 1 Marzo 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Quarto incontro:
Sensibilità



Vorrei soffermarmi sul ruolo della sensibilità nella concezione della ragione che si afferma con l'Illuminismo. Un modo standard di rappresentare le conquiste o, almeno, gli obiettivi dell'agenda illuministica, per quanto essa stessa piuttosto variegata, è di contrapporre Passioni e Ragione. Quel che vorrei sostenere, invece, è che la Sensibilità ha un ruolo centrale, proprio nelle riflessioni a proposito del buon funzionamento del ragionamento e, in particolare, a proposito dell'*efficacia* del ragionamento, ciò che costituisce il suo significato pratico. Come dobbiamo rappresentare la capacità pratica del ragionamento? Può la ragione determinare l'azione, o anche solo guidarla? Come si spiega il comportamento che risponde alle ragioni? Per rispondere a queste domande bisogna spiegare l'interazione tra sensibilità e ragione. Una risposta che mi pare particolarmente interessante mette a fuoco non la competizione e contrapposizione

tra razionalità e sensibilità, ma anzi la loro complementarità. Come esempio di questa posizione prenderò questa posizione di Kant. Questa interpretazione può sorprendere: Kant è solitamente recepito come un razionalista che ha contribuito a definire l'Illuminismo in termini di una ragione inflessibile e non contaminata dalla sensibilità. Eppure, proprio nel modello kantiano di ragione 'pratica' si rintraccia la partecipazione della sensibilità 'morale'. Per Kant l'Illuminismo come uscita dallo stato di minorità prevede l'uso della ragione ma anche la *sensibilità agli altri e al riconoscimento del loro status di eguali*. Più precisamente, il riconoscimento dell'altro è un elemento strutturale del ragionamento pratico. Non è, cioè, solo una conseguenza del ragionamento, (per cui se ragioniamo correttamente dobbiamo concludere che bisogna essere benevoli nei confronti degli altri, altruisti, oppure almeno riconoscere agli altri la loro parte, in modo imparziale). Piuttosto, il riconoscimento



dell'altro come eguale è il vincolo principale che pesa sul ragionamento. Proprio per via di questo vincolo, possiamo dire che il ragionamento è pratico, ovvero, capace di guidare l'azione in modo saliente e pertinente, in modo corretto.

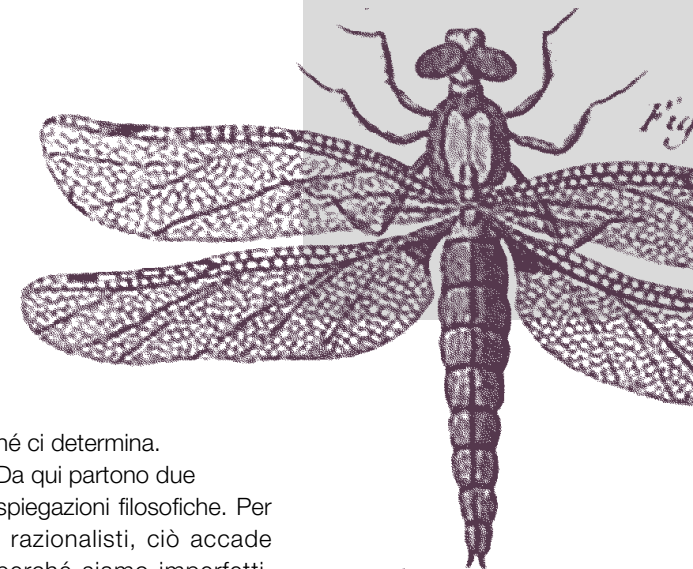
Il riconoscimento degli altri è un vincolo che determina la correttezza del ragionamento, non la sua bontà dal punto di vista morale. Questo riconoscimento è un vincolo di natura normativa, un dover prestare attenzione agli altri, che si può esprimere secondo i canoni della razionalità discorsiva. Tuttavia, affinché il ragionamento abbia un effetto pratico, deve essere *sentito*; comporta anche una modificazione della sensibilità.

2. Il ruolo ausiliario della sensibilità

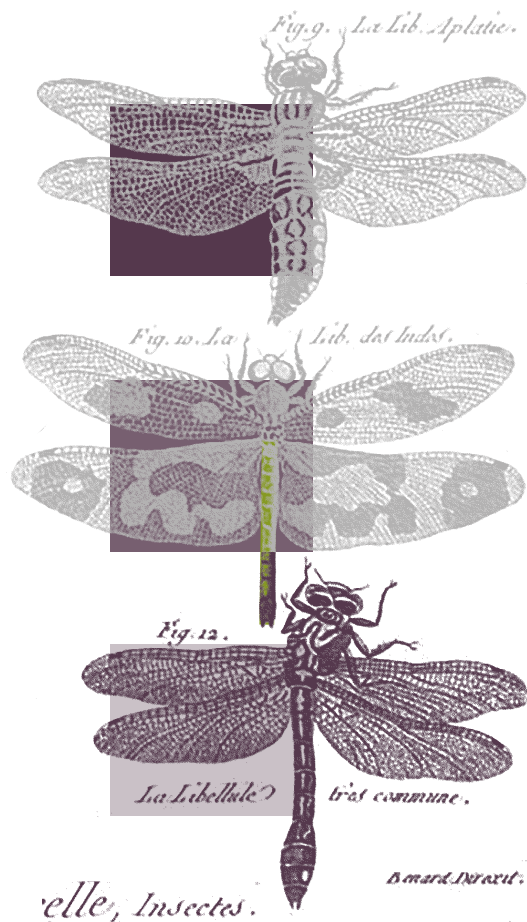
Razionalisti e sentimentalisti si trovano d'accordo sul ruolo ausiliario delle emozioni, della sensibilità. La sensibilità entra in scena proprio perché la ragione è insufficiente, non ci guida

né ci determina.

Da qui partono due spiegazioni filosofiche. Per i razionalisti, ciò accade perché siamo imperfetti, non sufficientemente razionali. Per i sentimentalisti, invece, qui si tocca un limite intrinseco alla ragione stessa: la ragione è inerte. Per entrambi, le emozioni 'moralì' hanno una funzione disciplinare e correttiva. Ma il modello sentimentalista ha il vantaggio di poter mettere a fuoco il ruolo positivo della sensibilità. Lo fa facendo leva su emozioni morali positive, come la compassione, l'amore; oppure mettendo in luce la funzione positiva di certe emozioni negative, come l'invidia o il risentimento. Queste emozioni sono utili perché innescano schemi emulativi



e cooperativi che ci rendono sensibili ai bisogni degli altri. La sensibilità è una categoria ampia, contiene una certa varietà di emozioni e atteggiamenti pratici che esibiscono funzioni diverse. È normale attendersi una certa varietà di posizioni al riguardo. Questo vale anche per Kant. In primo luogo, le emozioni danno un senso al ragionamento. Non sono solo ostacoli, interferenze che provocano assenza di ragionamento. Al contrario, sono centrali per il *ragionamento di tipo strategico*, il ragionamento che viene attivato quando siamo in presenza di un pericolo e cerchiamo di difendere un nostro bene. Per esempio, proprio nel *Che cos'è l'illuminismo?* (1784), Kant indica la paura, specialmente la *paura* di ragionare con la propria testa, come una delle cause e degli aspetti abominevoli dello stato di minorità che l'essere umano deve imputare a se stesso. La paura e l'amore di sé sono intrecciati in modi importanti e danno luogo a ragionamenti di tipo



strumentale, in cui l'agente ragiona per proteggere i propri interessi locali e speciali. In secondo luogo, Kant riconosce un ruolo *ausiliario* alle emozioni. Certe emozioni sono importanti per il buon funzionamento della società e delle sue relazioni. Kant cita la paura, l'amore genitoriale, la compassione e il senso dell'onore come emozioni che concorrono a rafforzare le richieste del dovere morale. Tuttavia, in contrasto con i sentimentalisti, ritiene che queste emozioni non siano più di meri surrogati del motivo del dovere. Nega che vi sia una categoria di emozioni propriamente "moralì", perché le emozioni si possono semplicemente affiancare alle richieste del dovere. Ciò per dire che esse non costituiscono una motivazione morale, sebbene possano concorrere a produrre un'azione conforme al dovere. Quindi Kant nega che le emozioni possano produrre o anche rafforzare direttamente l'obbligo morale. Le emozioni non hanno la capacità di

introdurre motivazioni immorali, per le stesse ragioni per cui non possono introdurre motivi morali. E, tuttavia, Kant insiste su un punto fondamentale: quando le emozioni svolgono funzioni vicarie, cioè si sostituiscono al motivo del dovere, ciò va a detrimento del valore morale dell'azione. Questo pensiero sembra andare nella direzione contraria a quella che ho annunciato, ma cercherò di spiegare perché si tratta invece di un pensiero importante per rivalutare il ruolo della sensibilità. Si tratta, infatti, di una tesi che riguarda solo le emozioni, che sono solo alcune degli elementi dell'ampia categoria che abbiamo chiamato sensibilità. Oltre al ruolo ausiliario che riconosce alle emozioni, Kant riserva un ruolo decisivo alla categoria di *sensibilità morale*. Ma il ruolo decisivo della sensibilità morale può emergere solo in considerazione della differenza rispetto alle emozioni. In altre parole, possiamo identificare l'importanza della sensibilità, solo se distinguiamo

tra emozioni e sentimenti morali. Questa è un'operazione controversa, ma che si rende necessaria per tutte le teorie della sensibilità. Il criterio che Kant usa per distinguere, riguarda il modo in cui questi fenomeni della mente stanno in relazione al nostro essere agenti autonomi.

Kant annuncia una concezione della ragione interamente nuova, e che questa operazione si è resa necessaria proprio per rimediare al fatto che la filosofia morale non è riuscita ad essere efficace, pratica. Il problema che Kant ha a cuore è dunque di tipo

pratico: vuole una concezione della ragione che possa vincolare gli esseri quali noi siamo. Il suo scopo è spiegare in che modo un ideale regolativo come quello della "legge morale" possa avere un riscontro effettivo, per animali dotati di ragione, quindi mossi da passioni, legati a tradizioni, attenti a interessi particolari.

Kant sviluppa una tassonomia piuttosto differenziata di disposizioni e stati mentali, affetti, inclinazioni, emozioni, istinti e atteggiamenti pratici. La sua idea è che questi fenomeni abbiano una relazione distintiva con il nostro essere agenti autonomi,



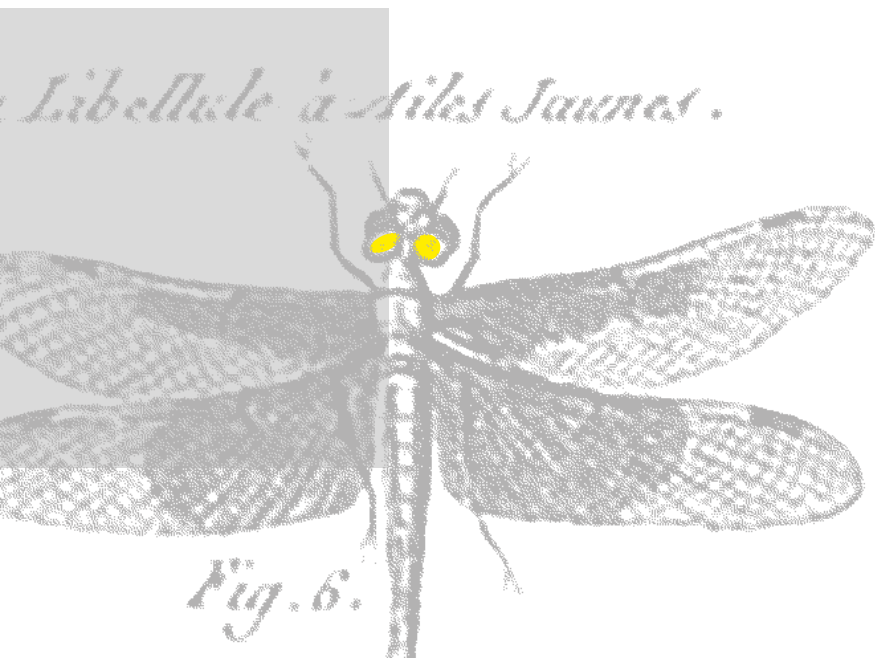
secondo che siano semplici modificazioni dei sentimenti di piacere e dolore, o invece stati più complessi della facoltà di desiderio. Quando siamo in preda alla rabbia, alla stizza, non siamo in controllo delle nostre azioni; e per Kant questo vuol dire che non siamo veramente noi ad agire, siamo passivi rispetto a ciò che accade per via della nostra rabbia. Invece, passioni come l'amore sono diretti a oggetti e entrano in relazioni più complesse con la razionalità. Anche l'amore, come la rabbia, può sconvolgere la mente e obnubilare il giudizio; ma, diversamente dalla rabbia, l'amore può contribuire a migliorare la nostra razionalità strategica.

3. Il dilemma autonomia/ sensibilità

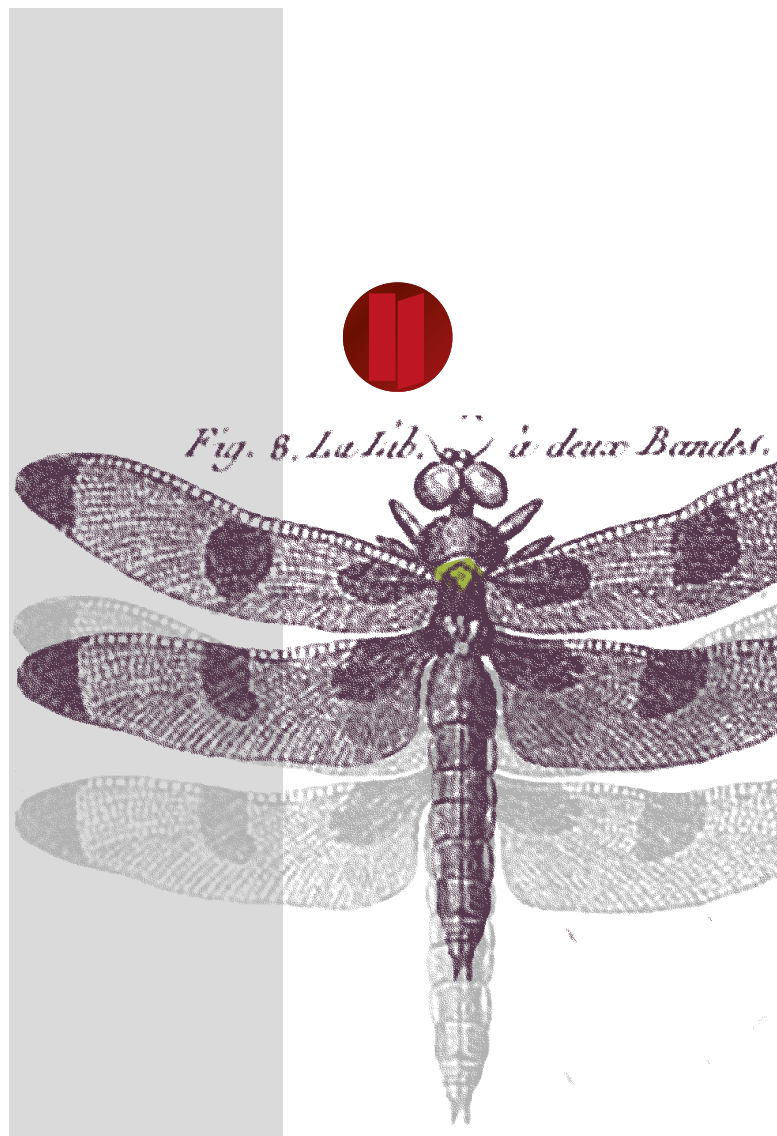
Rimane quindi da chiarire in che modo la sensibilità provvede contribuendo in modo specifico al ragionamento pratico. Intanto, l'argomento di Kant è che le ragioni non strumentali, e non solo quelle morali (come 'non mentire,' non

usare gli altri solo come mezzi), sono ragioni con una autorità. In altre parole, esse obbligano in virtù di una loro forza normativa, non perché siano coadiuvate da pene e sanzioni. Per Kant questa caratteristica si ottiene quando le ragioni vengono giustificate attraverso un certo tipo di ragionamento, non radicato nell'interesse personale, né mosso da emozioni speciali.

Quando le ragioni sono obbligate perché c'è un interesse da proteggere o perché ci preme un affetto, la loro forza normativa si esaurisce, perché dipende ed è condizionata ed è relativa a tali affetti e interessi. Quindi l'idea generale è che le ragioni hanno autorità in senso genuino solo quando sono giustificate da un ragionamento che non è radicato in interessi personali. Questo esclude che le emozioni speciali possano contribuire in modo diretto al ragionamento pratico, *pena l'efficacia del ragionamento*. Per essere autorevole, il ragionamento deve essere guidato da norme non par-



ticalari, che abbiano almeno la forma di legge universale. Questo argomento riguarda non solo le emozioni in quanto esempi della categoria di Sensibilità, ma qualsiasi altro elemento considerato ausilio esterno alla ragione. Lo stesso vale, per esempio, per le opinioni degli altri, il giudizio di biasimo, o qualsiasi altro sistema di incentivi e di sanzioni. Questo per dire che il disaccordo con i sentimentalisti e le teorie della sensibilità non dipende da una sfiducia generica nella sensibilità, ma da un argomento specifico sul ruolo funzionale che le emozioni svolgono nella spiegazione dell'autorità delle ragioni. Lo stesso argomento si trova a proposito dell'accettazione acritica di credenze, convenzioni, ideologie, poteri costituiti. Ci sono ragioni per obbedire criticamente, ragioni dettate dalla paura. Ma si tratta di ragioni senza autorità, ragioni valide solo in contesti speciali e limitati. Per contro, l'autorità genuina si basa sull'esercizio dell'autonomia.



4. Il rispetto

Sembra che le ragioni siano autorevoli, nel senso pregnante, quando sono prodotte attraverso attività autonome, che preservano l'autonomia dell'agente o, meglio, in cui l'agente esplica ed esercita la propria autonomia. Ora, anche questa è una formula complicata e controversa. Ciò che mi preme mettere in luce subito è che questa posizione non esclude *in toto* la categoria della sensibilità dall'ambito del ragionamento. Anzi, ne definisce le condizioni di rilevanza. La questione chiave, allora, è se vi sia un atteggiamento pratico, un sentimento morale che può figurare come motivo morale, senza indebolire o minacciare l'autonomia dell'agente.

Kant identifica quel sentimento morale e gli dà il nome di rispetto. Si tratta di un nome equivoco, nel senso che svolge diverse funzioni del sentimento morale. In primo luogo, il sentimento morale di rispetto è genericamente rivolto a una norma puramente formale,

non a una persona. In secondo luogo, è il sentimento diretto ad altri esseri quali noi siamo, altri da noi ma aventi eguale status morale. La sua funzione è di ascrivere uno *status* morale. Il sentimento del rispetto è perciò alla radice dell'atto performativo con cui si riconosce l'altro come avente pari status, ascrizione di responsabilità. In terzo luogo, il principio del rispetto è la norma che ci prescrive di trattare gli altri con rispetto, genera doveri specifici, di cui non parlerò. Mi preme mettere a fuoco le prime due funzioni del rispetto, perché esse spiegano un fenomeno fondamentale, la capacità di comportamento normativo. Il rispetto non è un movente esterno che spinge ad aderire al comando morale. Piuttosto, con il termine rispetto si intende identificare l'agire motivato dal dovere stesso, senza ulteriori considerazioni di interesse personale. Questo movente non ha un contenuto particolare, eppure è un sentimento. In questo senso peculiare, distinto dal significato che il termine

rispetto ha nella pratica morale ordinaria, ma anche nella teoria della morale, questo termine identifica la *sensibilità a una norma* nel suo aspetto vincolante.

Ma è possibile essere sensibili a un principio solo in virtù del fatto che è un principio doveroso, senza considerare se ci procura soddisfazione, rafforza i nostri interessi, si confà alle nostre credenze e tradizioni? Kant risponde con un esperimento mentale. Un tiranno ci costringe a scegliere tra due azioni: condannare a morte un innocente rendendo falsa testimonianza, oppure essere condannati a morte dicendo il vero. L'attaccamento alla vita è un movente forte. L'esperimento serve a mostrare che, anche quando l'interesse in gioco è molto alto, la nostra vita, e quindi si viola un principio morale, questa violazione è avvertita con sentimento. In questo caso è un sentimento residuale che sopravvive all'azione. Questo sentimento ci dice che avvertiamo con rispetto l'autorità del principio, an-

che se, in queste condizioni tragiche, non ci ha guidato nell'agire.

Nei casi ordinari di deliberazione il rispetto è il nome di una generica ricettività al dovere, modo di rispondere al puro interesse morale. Ed è questo, per Kant, "il movente più potente al bene". Il rispetto serve da vincolo sulla deliberazione. Pone dei limiti a ciò che l'agente considera una ragione per l'azione. Nella deliberazione morale l'altro è una sorgente di pretese legittime e questo è sufficiente a bloccare alcune considerazioni come ragioni per l'azione. L'effetto più ovvio di questa selezione dei moventi è che l'arroganza e l'amore di sé incondizionato vengono esclusi come sorgenti privilegiate di ragioni.

È quindi un sentimento morale, alla fine, che spiega sia la capacità di conformarsi alle norme (giustificate dalla ragionamento), la nostra sensibilità alle ragioni. Ma spiega anche la forma che tale giustificazione deve prendere, nonché la forma della deliberazione morale.

Il rispetto degli altri come eguali vincola il tipo di ragionamento che è considerato legittimo. Quindi è proprio il sentimento morale del rispetto che spiega la struttura e l'efficacia del ragionamento pratico.

5. Il rispetto e il problema dell'ambito di applicazione delle norme

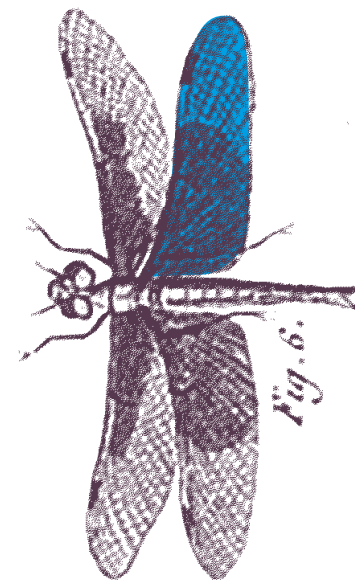
Recentemente sono stati presentati molti studi sperimentali sull'interazione della sensibilità e della razionalità. Secondo questi studi, le emozioni interagiscono con il ragionamento, ma questa interazione è quasi sempre negativa; sono forze di cui non siamo consapevoli e che ci portano ad accettare soluzioni e compromessi che poco hanno a che fare con l'autonomia.

La tesi della complementarità promette di spiegare la complessità del ragionamento pratico. Essa rappresenta la migliore spiegazione filosofica di un aspetto decisivo della vita sociale, il comportamento normativo, e qui intendo non solo l'agire seguendo



norme, ma anche l'agire contro le norme, in violazione delle norme, ovvero, l'agire entro un sistema governato da norme. Questa spiegazione rimane centrale negli studi sulla normatività di filosofi che si nutrono di studi sperimentali, come Allan Gibbard e Robert Nozick. Questi autori sono alla ricerca di una spiegazione filosofica naturalistica del comportamento normativo e riprendono proprio Kant. L'approccio kantiano consente di mettere a fuoco una questione che ha grande rilevanza, sociale e politica: la questione dell'ambito di applicabilità delle norme. Per Kant le norme morali sono giustificabili dal ragionamento si applicano a tutti coloro che sono capaci di ragionare. Questa ambizione universalista è stata spesso al centro della critica all'illuminismo. Ma Kant ci dice anche che l'universalità delle norme non è già data, prescritta da dio o insita nella natura: è il frutto della costruzione umana. Il dominio della norma – cioè l'ambito di coloro che sono

eguali rispetto alla norma, gli aspetti che ci rendono eguali, e quindi anche l'ambito dell'agire cooperativo, ma anche l'*ambito* in cui il rispetto viene esatto con la costrizione – non è fissato dalla natura delle cose, né dalla sensibilità, né è determinato dalle regole della ragionamento astratto: piuttosto, è il frutto di una negoziazione, in cui ragione e rispetto dell'altro devono lavorare insieme.



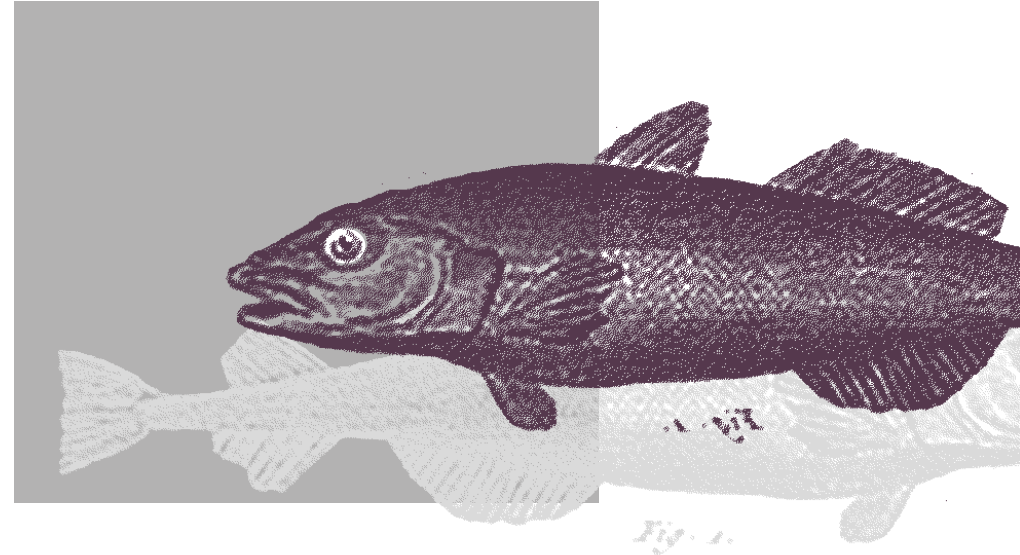
IL PENSIERO ILLUMINISTA QUALE PENSIERO POLITICO COSTITUENTE

Il pensiero filosofico-giuridico e filosofico-politico dell'Illuminismo può ben considerarsi una sorta di *pensiero costituente* del futuro stato di diritto, dapprima legislativo e poi costituzionale. Si tratta di un pensiero forte, potentemente normativo, che ha disegnato i lineamenti del futuro stato costituzionale attraverso una lunga serie di principi tra loro strettamente connessi: la soggezione di tutti i poteri alla legge ovvero il principio di legalità, la separazione dei poteri, la garanzia delle libertà fondamentali. Sono questi, infatti, principi formali, allargabili ben oltre il diritto penale sul quale soprattutto furono concepiti dal pensiero illuminista: a tutti i poteri, sia pubblici che privati, e non solo al potere punitivo; a garanzia di tutti i diritti, non solo ai diritti di libertà contro l'arbitrio poliziesco e giudiziario, ma anche ai diritti sociali; a tutti i livelli del diritto, non solo a quello statale ma anche a quello internazionale. Sotto questo aspetto non credo che

esageriamo nel considerare gli illuministi – Montesquieu, Voltaire, Diderot, Beccaria, Filangieri, ma anche ancor prima Hobbes e Locke – come i veri padri costituenti del moderno Stato di diritto e delle odierne democrazie costituzionali.

Identificherò tre profili di questa straordinaria fecondità costituente del pensiero illuminista: il primo sul terreno giuridico e teorico; il secondo sul piano politico e pragmatico; il terzo sul piano epistemologico e meta-teorico.

Il primo e più rilevante profilo, è quello *giuridico* e *teorico*. Esso si manifesta soprattutto, come ho già detto, nel diritto penale, che è il terreno sul quale più problematico e drammatico è il rapporto tra Stato e cittadino, tra autorità e libertà. È sul terreno del diritto penale, assolutamente centrale non solo nella filosofia politica illuministica ma anche nella *Déclaration* francese dell'89, che il pensiero illuminista ha elaborato il paradigma del potere "limitato", tracciando i limiti di quel "terribile



potere", come lo chiamò Montesquieu, che è il diritto di punire. Questi limiti vengono identificati, soprattutto da Cesare Beccaria, in due fondamentali garanzie della libertà contro l'arbitrio, l'una di carattere formale, l'altra di carattere sostanziale: da un lato il *principio di legalità*, in forza del quale nessuno può essere punito se non per un fatto precedentemente proibito dalla legge come reato; dall'altro il *principio di offensività*, in forza del quale nessuno può essere punito per un fatto che non produca danni agli altri. Sono questi i due principi fondamentali del garantismo penale – il primo rivolto ai giudici, il secondo al legislatore – che nell'art.5 della *Déclaration* dell'89 definiscono i limiti imposti al

potere punitivo e al tempo stesso garantiscono lo spazio della libertà politica: da un lato la libertà di ciascuno di poter fare tutto ciò che dalla legge non è proibito e perciò la soggezione dei giudici alla legge, dall'altro il divieto per il legislatore di punire azioni non nocive e, conseguentemente, la libertà di ciascuno di fare tutto ciò che non nuoce agli altri.

È nell'ambivalenza di questi due principi – il principio di legalità e il principio di offensività – quali *limiti al potere punitivo*, sia giudiziario che legislativo e, insieme, quali *garanzie delle libertà fondamentali* che risiede il segreto del paradigma garantista inaugurato dall'Illuminismo penale: nella correlazione biunivoca da esso istituito fra

Guarda anche il video
Martedì 16 Febbraio 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Terzo incontro:
Dei delitti e delle pene



i diritti di libertà e di immunità dall'arbitrio giudiziario e poliziesco e i limiti giuridici imposti, quali loro garanzie, al potere punitivo, nonché nel nesso che lega gli uni e gli altri – limitazioni del potere e garanzia dei diritti – alla separazione dei poteri. I due connotati del costituzionalismo – la garanzia dei diritti e la separazione dei poteri, identificati dal celebre articolo 16 della *Déclaration* come costitutivi del concetto di “costituzione” – sono infatti tra loro connessi, nel senso che non c'è garanzia dei diritti senza separazione dei poteri.

Ebbene, questo paradigma – principio di legalità, soggezione dei giudici alla legge, garanzia dei diritti di libertà contro l'arbitrio e separazione dei poteri –

nato sul terreno penale, è stato allargato dall'odierno costituzionalismo, quale paradigma normativo dell'intero stato di diritto, a tutti i diritti fondamentali: non solo ai diritti di libertà ma anche ai diritti sociali, attraverso l'imposizione non più solo di divieti di lesione ma anche di obblighi di prestazione in capo alla sfera pubblica. Il paradigma resta sempre, strutturalmente, lo stesso – vincoli oltre che limiti ai poteri, a garanzia dei diritti sociali oltre che dei diritti di libertà – giacché si tratta di un paradigma formale, applicabile a qualunque istituzione e a qualunque sistema di poteri. È precisamente questo carattere formale che ne spiega la permanente attualità. Questo paradigma, aggiungo, può essere oggi

ulteriormente allargato in altre tre direzioni: quale sistema di limiti e vincoli non solo ai pubblici poteri anche ai poteri economici privati, che la tradizione liberale ha confuso con le libertà; quale insieme di garanzie di tutti i diritti fondamentali, non solo dei diritti di libertà e dei diritti sociali, ma anche dei diritti di più recente generazione, come quelli all'acqua, alla pace, alla conservazione dei beni comuni e dell'ambiente; a tutti i livelli dell'ordinamento, infine, non solo a quello statale ma anche a quello internazionale.

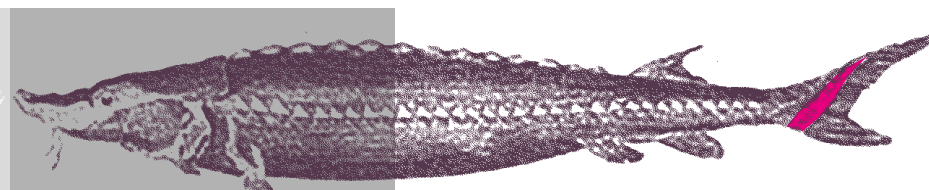
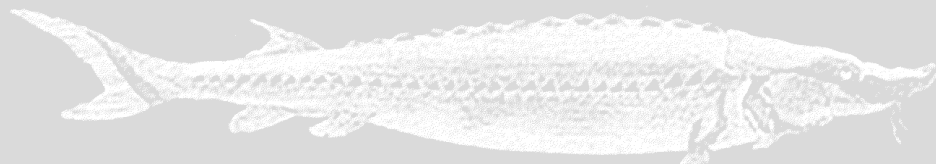
C'è poi un secondo aspetto della fecondità politica e del ruolo costituente svolto dall'Illuminismo. Esso investe la dimensione *politica e pragmatica* del pensiero giuridico e politico. La filoso-

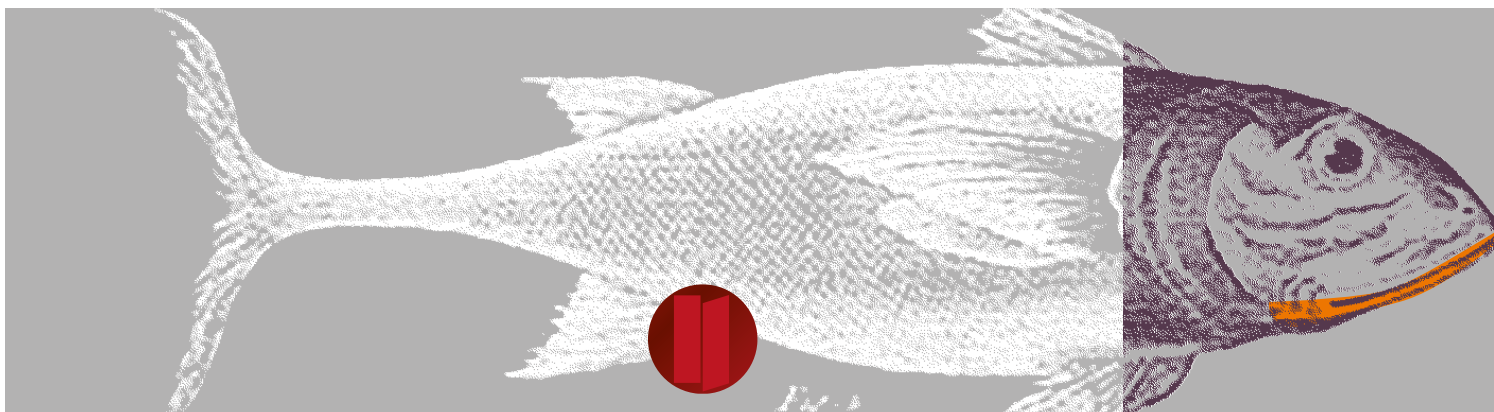
fia politica dell'illuminismo è una *filosofia militante*. Con l'Illuminismo nasce una figura nuova di intellettuale e una concezione nuova della filosofia giuridica e politica: da un lato la figura dell'intellettuale impegnato nella critica della tradizione e del potere; dall'altro una riflessione giuridica e politica che, rifiutando il principio di autorità, si richiama, come scrisse Kant, all'uso autonomo e pubblico della ragione: di una ragione politica finalizzata alla tutela e alla felicità degli uomini in carne ed ossa e informata ai valori della libertà e dell'uguaglianza degli esseri umani. È in questo carattere militante della filosofia politica e giuridica che possiamo identificare il secondo lascito prezioso

dell'illuminismo: giacché questo approccio militante è richiesto oggi alla cultura giuridica e politica, anche sul piano del diritto positivo, dalle attuali costituzioni rigide, normative nei confronti della politica e della legislazione; sicché la scienza giuridica non può più limitarsi, come raccomandava il vecchio metodo tecnico-giuridico a contemplare il diritto vigente, ma deve altresì identificarne la divaricazione con i principi costituzionali, criticando la presenza delle norme con essi in contrasto e l'assenza delle loro norme di attuazione e perciò promuovendo l'annullamento giurisdizionale delle prime e l'introduzione legislativa delle seconde.

Infine un terzo aspetto del ruolo costituente svolto

dal pensiero illuminista riguarda lo statuto epistemologico della cultura giuridica e politica. Sul piano epistemologico, il pensiero penale dell'Illuminismo rappresenta il terreno di incontro tra diversi approcci disciplinari allo studio del potere: la storiografia del pensiero giuridico e politico, la storia delle istituzioni, la teoria del diritto, la scienza giuridica positiva, la sociologia del diritto, la filosofia della giustizia. Non credo che ci siano altri orientamenti filosofico-politici che consentano una simile integrazione e nei quali siano altrettanto evidenti i nessi che legano storiografia del pensiero giuridico e politico, teoria del diritto e teoria politica. Una simile integrazione è invece presente in misura maggiore





o minore in quasi tutti i grandi protagonisti del pensiero dei Lumi: innanzitutto in Montesquieu, ma anche in Beccaria, in Bentham e in Filangieri.

Ebbene, dobbiamo purtroppo riconoscere che tutti questi tre aspetti della fecondità costituente del pensiero penale e garantista dell'Illuminismo sono oggi in crisi. È in crisi il modello penale garantista, aggredito nei diritti di libertà dalla demagogia securitaria e dalla cultura della permanente emergenza e, nei diritti sociali, dalle politiche

antisociali imposte dalla globalizzazione a una ceto politico tanto impotente perché subalterno nei confronti dei mercati quanto onnipotente nei confronti dei soggetti deboli e dei loro diritti. È in crisi, fin dalla fine dell'800, il modello impegnato e militante della cultura giuridica, soppiantato dal dogma dell'avalutatività e dall'ossessione della scientificità che formano i tratti caratteristici del cosiddetto "metodo tecnico-giuridico" promosso dalla cultura giuspositivista tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. È in

crisi il modello integrato di scienza giuridica e politica, soppiantato dall'isolamento reciproco dei diversi approcci disciplinari favorito dall'organizzazione accademica del sapere e perseguito dal metodo tecnico-giuridico, nonché dall'analfabetismo giuridico dei filosofi pari soltanto all'analfabetismo filosofico dei giuristi.

Ma è proprio questa crisi la principale ragione dell'attualità del pensiero illuminista. Il modello garantista del potere limitato inaugurato sul terreno penale da Cesare Beccaria si è infatti

rafforzato grazie alla costituzionalizzazione dei principi di ragione da lui teorizzati quali fondamenti del diritto di punire, trasformati perciò da principi politici esterni in principi giuridici interni al diritto positivo e di grado sovraordinato all'intero artificio giuridico. Conseguentemente, l'approccio puramente descrittivo e avalutativo richiesto dal vecchio metodo tecnico-giuridico come condizione di scientificità dei discorsi sul diritto non è più scientificamente sostenibile, dato che è entrato a far parte del diritto positivo

anche il suo "dover essere costituzionale", che non consente più al giurista un atteggiamento puramente contemplativo del diritto esistente, ma gli impone al contrario la valutazione e la critica del diritto illegittimo a causa delle antinomie e delle lacune prodotte, come si è detto, dalla virtuale divaricazione tra costituzione e legislazione ordinaria. L'accresciuta complessità della società impone oggi più che mai un approccio ai problemi politici e sociali di carattere multi-disciplinare: non più semplicemente giuridico o

filosofico-politico, ma anche sociologico, economico, antropologico. Infine, l'impegno militante in difesa dei diritti fondamentali contro le loro violazioni non è più soltanto il frutto di un'opzione morale e politica, ma è diventato un compito scientifico imposto alla politica e alla cultura, e non solo alla cultura giuridica, ma anche a quella sociologica e a quella economica, dalla sintassi multilivello dell'odierno paradigma costituzionale.

LA COSTRUZIONE DELLA FELICITÀ. ATTUALITÀ E LIMITI DEGLI ILLUMINISTI

È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri

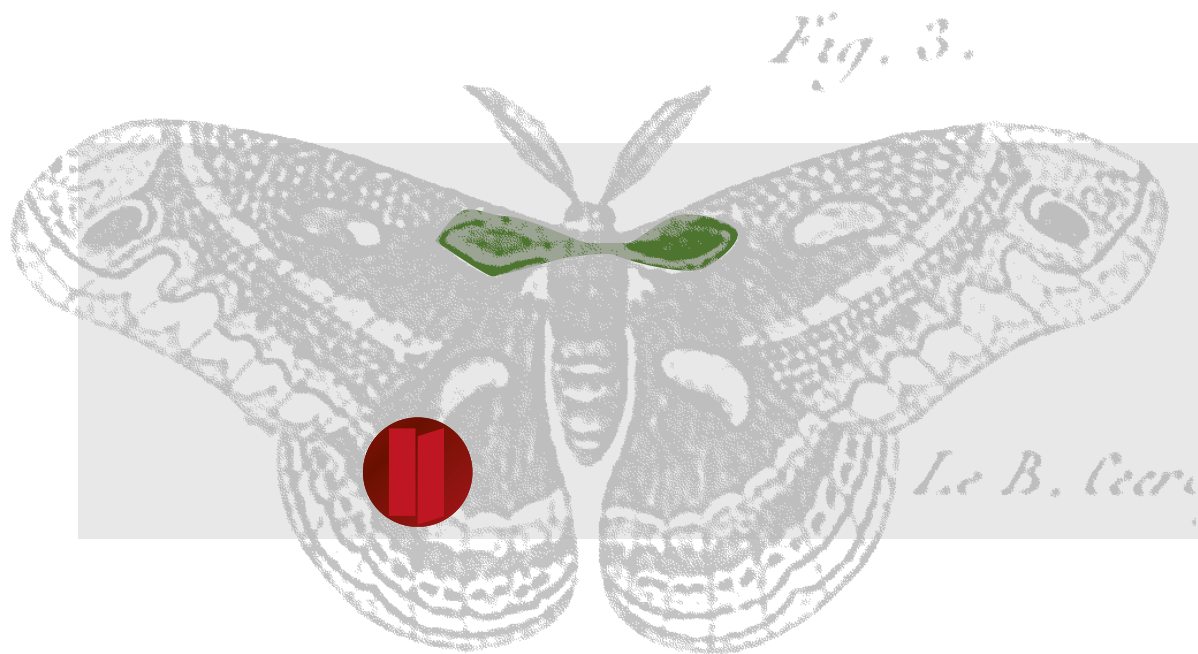
(Antonio Genovesi, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 449)

Nella storia umana la felicità è aumentata o diminuita? E in che modo potremmo essere più felici? Per entrambi gli interrogativi, fra loro legati, l'Illuminismo ha una valenza centrale. Con riferimento al primo, il Secolo dei Lumi ha rappresentato il terreno culturale e scientifico su cui poi ha preso corpo la rivoluzione industriale¹, che com'è noto ha consentito di innalzare enormemente il nostro benessere materiale: il miglioramento economico delle condizioni di vita dell'umanità è un aspetto

fondamentale della felicità, pubblica e privata, anche se non è l'unico e nemmeno necessariamente il più importante (specialmente ai nostri giorni).² Per quel che attiene al secondo interrogativo, cioè alla ricerca filosofica sulla felicità, l'Illuminismo è il movimento di pensiero che rompe decisamente con le tradizioni precedenti e inaugura una nuova era: ricercare la felicità qui, su questa terra, principalmente attraverso la modifica delle istituzioni, delle regole formali e informali che definiscono l'agire

umano. Il punto comune a tutto il pensiero illuminista è la tesi secondo cui attraverso le riforme si possono migliorare le condizioni di tutti: la crescita non è un gioco "a somma zero" (io vinco quello che tu perdi), ma un gioco "a somma positiva" (vinciamo entrambi, perché la torta da spartire può crescere di dimensioni). È un'intuizione fondamentale, all'origine del nostro mondo moderno. Da qui la necessità di riformare lo Stato e la società per raggiungere la felicità pubblica. Dopodiché le cose non

sono così semplici. Dall'Illuminismo – e soprattutto da questa ispirazione di base: trasformare la società alla luce della ragione – originano infatti sistemi ideologico-politici diametralmente antitetici: non solo il nostro ordine democratico-liberale, ma anche (non senza qualche forzatura) quello totalitario di tipo comunista e per certi versi persino quello nazista.³ Tutti questi ordini hanno per obiettivo dichiarato quello di garantire la felicità pubblica: qui su questa terra (anche se non necessariamente "ora").



Guarda anche il video
Martedì 2 Febbraio 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Secondo incontro:
**Meditazioni sulla
felicità pubblica**



strumentale all'obiettivo di conseguire la felicità eterna – l'unica che conti, l'unica reale. Babilonia è caduta, Roma è caduta: per dirla con le celeberrime immagini di Agostino di Ippona (Sant'Agostino), non è la Città dell'Uomo di cui dobbiamo preoccuparci, ma la Città di Dio. L'altra concezione, che è prevalentemente orientale (il buddismo), ma aveva una forte influenza anche nel nostro mondo mediterraneo prima del cristianesimo (si pensi allo stoicismo), ritiene che invece sia possibile raggiungere la felicità – o forse meglio: la serenità – su questa terra, a condizione però di reprimere sia le influenze del mondo esterno, sia i nostri desideri: l'unica felicità terrena non può che essere ascetica ed essenzialmente individuale; e anche chi non è necessariamente ascetico (Epicuro), raccomanda comunque di tenersi il più lontano possibile dalle preoccupazioni della vita politica. La felicità pubblica non è quindi ammessa; al massimo si può arrivare alla felicità privata.

Si potrebbe aggiungere che persino lì dove sembra che si discuta di felicità pubblica – si pensi a Campanella, *La città del Sole* (1602, ma pubblicato nel 1622): "A nessuno più del merito, a nessuno meno del bisogno" – lo si fa nell'ambito di una di queste due concezioni: lo stato utopico di Campanella, egualitario, è uno stato teocratico, affidato ai sacerdoti del Dio Sole.⁵

L'Illuminismo rompe con tutto ciò, con entrambe queste concezioni della felicità. E lo fa in modo plateale, nei titoli stessi di alcune opere: si pensi a *Della pubblica felicità* di Lodovico Antonio Muratori (1749); alle *Meditazioni sulla felicità* di Pietro Verri (1763); a *De la Félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes, dans les différentes époques de l'histoire* (1772) di François-Jean de Chastellux (Chevalier de Chastellux). L'ultimo di questi scritti è poco noto in Italia, ma risulta invero di grande interesse perché è il primo che provi a ripercorrere una storia della felicità.⁶ L'Illuminismo si pone quindi



il problema della felicità pubblica, esplicitamente come abbiamo visto.

O anche solo implicitamente. E qui ci riferiamo naturalmente alla grande attenzione dedicata alle istituzioni che dovrebbero migliorare il benessere della popolazione e ridurre gli abusi del potere: quale troviamo centrale nell'*Esprit de Lois* di Montesquieu (1748), prima ancora nel *Secondo trattato sul governo* di John Locke (1689), in seguito nella *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1776) e, su un piano più astratto di enunciazione dei principi, soprattutto nella *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti redatta da Thomas Jefferson (1776), che può essere considerata

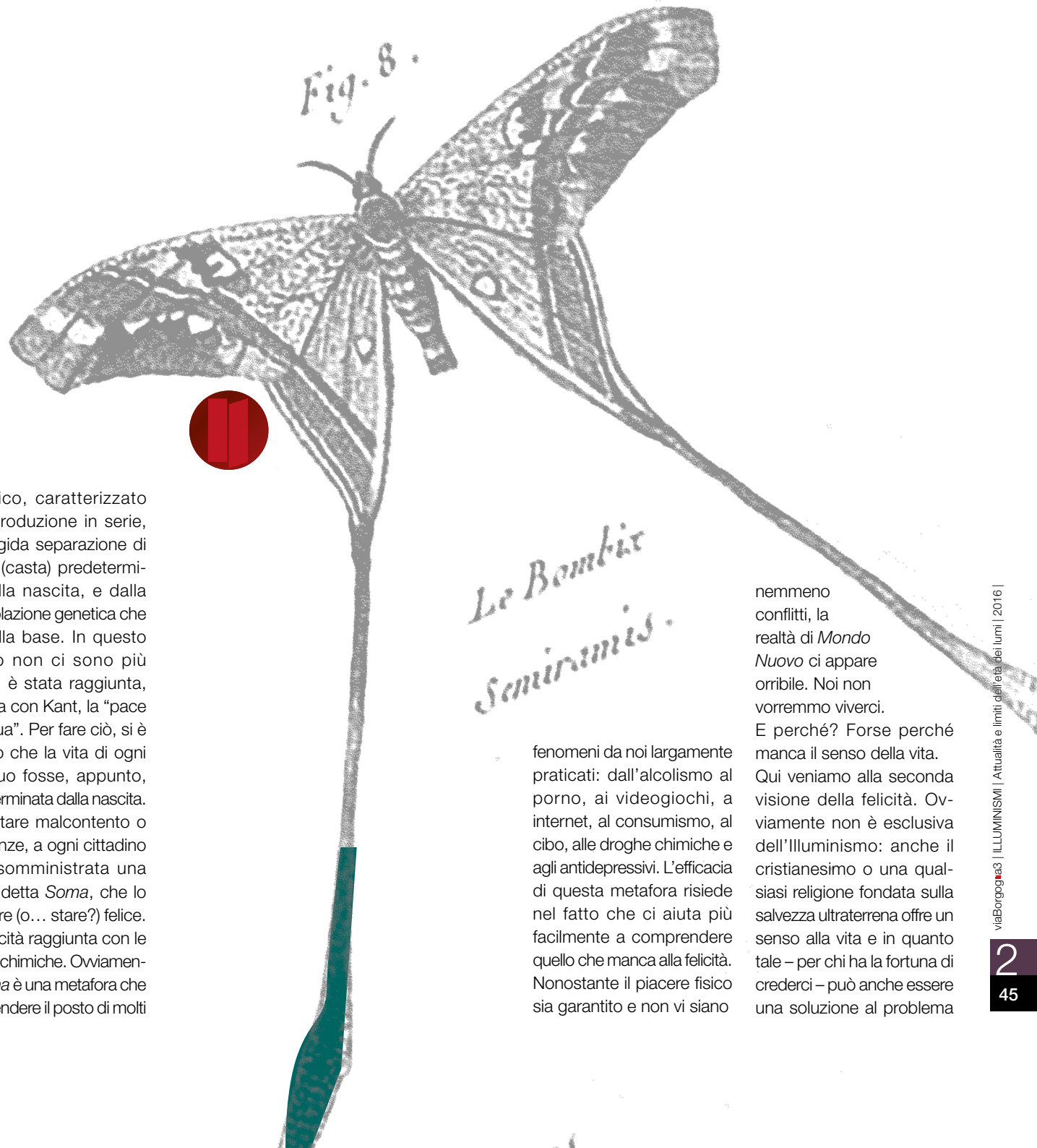


a tutt'oggi il testo manifesto dei principi su cui si regge il nostro ordine liberal-democratico.⁷ Con quali prospettive? Al di là di differenze sulle strategie economiche (intervento pubblico versus *laissez faire*) o nei sistemi politici di fondo (dalla monarchia illuminata alla repubblica democratica) vi sono due grandi visioni della felicità – complementari? mutualmente esclusive? – che vengono delineate dall'Illuminismo come orizzonte e obiettivo dell'azione di policy. La prima è quella edonistica: felicità come piacere. Troverà poi com-

piutezza nell'utilitarismo di Jeremy Bentham (1748-1832), che si rifà in parte all'Illuminismo (da Beccaria a Smith, anche se a dire il vero Smith su questo viene un po' travisato); ma già in precedenza, anche in alcuni spunti di Montesquieu⁸ o nel *Dizionario filosofico* (1764) di Voltaire si può rintracciare essenzialmente questa visione della felicità.⁹ È la stessa visione su cui si ondano il nostro mondo, oggi, come pure il paradigma economico dominante. Oltretutto, non c'è dubbio che proprio su questo l'umanità abbia registrato un indubbio successo: negli ultimi tre secoli il benessere materiale (ovvero, la fonte di piacere fisico e anche, almeno in parte, intellettuale) è enormemente aumentato. Senza precedenti nella nostra storia. Sulla scia appunto degli insegnamenti illuministici – e della rivoluzione industriale e più in generale del progresso scientifico e tecnologico, che come abbiamo ricordato da lì promanano. Ma è aumentata anche la felicità? Noi in verità non lo sappia-

mo. Giacché su questo gli storici, e fra loro gli storici dell'economia, troppo poco hanno riflettuto. In linea con la relazione a U capovolta fra reddito e felicità ampiamente accettata, la felicità è probabilmente aumentata all'inizio dello sviluppo economico moderno, mano a mano che milioni di persone si emancipavano dalla povertà e dalla miseria. Dopodiché, su quel che è avvenuto alle ultime generazioni in questa nostra *Land of Plenty*, non siamo in grado di esprimere un giudizio compiuto; e in questo senso non possiamo che fare nostra l'invocazione contenuta nella *Land of Plenty* di Leonard Cohen (*may the lights on the Land of Plenty / shine on the truth someday*). Ma forse i limiti della visione edonistica si palesano con più forza se prendiamo a riferimento un romanzo del 1932 di Aldous Huxley, *Il mondo nuovo* (*Brave New World*; ma significativo è il titolo della traduzione spagnola: *Un mundo feliz*). Huxley, come Orwell in *1984*, descrive un immaginario mondo futuro

distopico, caratterizzato dalla produzione in serie, dalla rigida separazione di classe (casta) predeterminata alla nascita, e dalla manipolazione genetica che ne è alla base. In questo mondo non ci sono più guerre: è stata raggiunta, per dirla con Kant, la "pace perpetua". Per fare ciò, si è stabilito che la vita di ogni individuo fosse, appunto, predeterminata dalla nascita. Per evitare malcontento o turbolenze, a ogni cittadino viene somministrata una droga, detta *Soma*, che lo fa essere (o... stare?) felice. È la felicità raggiunta con le droghe chimiche. Ovviamente, *Soma* è una metafora che può prendere il posto di molti



fenomeni da noi largamente praticati: dall'alcolismo al porno, ai videogiochi, a internet, al consumismo, al cibo, alle droghe chimiche e agli antidepressivi. L'efficacia di questa metafora risiede nel fatto che ci aiuta più facilmente a comprendere quello che manca alla felicità. Nonostante il piacere fisico sia garantito e non vi siano

nemmeno conflitti, la realtà di *Mondo Nuovo* ci appare orribile. Noi non vorremmo viverci. E perché? Forse perché manca il senso della vita. Qui veniamo alla seconda visione della felicità. Ovviamente non è esclusiva dell'Illuminismo: anche il cristianesimo o una qualsiasi religione fondata sulla salvezza ultraterrena offre un senso alla vita e in quanto tale – per chi ha la fortuna di crederci – può anche essere una soluzione al problema

della felicità presente. E ovviamente ha diverse sfaccettature: il nazismo, il comunismo sono sistemi ideologici di tipo millenarista che servono ugualmente a dare significato alla vita, così come possono servire allo scopo altri sistemi ideologici o anche solo socio-culturali (nell'ultimo mezzo secolo se ne sono susseguiti diversi). Ora, il punto è che l'illuminismo pone al centro del senso della vita un aspetto importante e di grande attualità, che ha antecedenti nell'*Etica di Aristotele* («la vita fiorita»). Sono le relazioni, è il principio di reciprocità. Tuttavia, quali relazioni? Reciprocità nell'ambito di cosa? Se ci pensiamo, anche i sistemi prima accennati, compresi comunismo e nazismo, si fondano sulle relazioni, o almeno sulla creazione di un senso di appartenenza terrena a una comunità (la classe, la razza, la comunità di fedeli). Semplificando, potremmo dire che ci sono due tipi di relazioni. Quelle che hanno come collante una qualche prospettiva millenaristica.

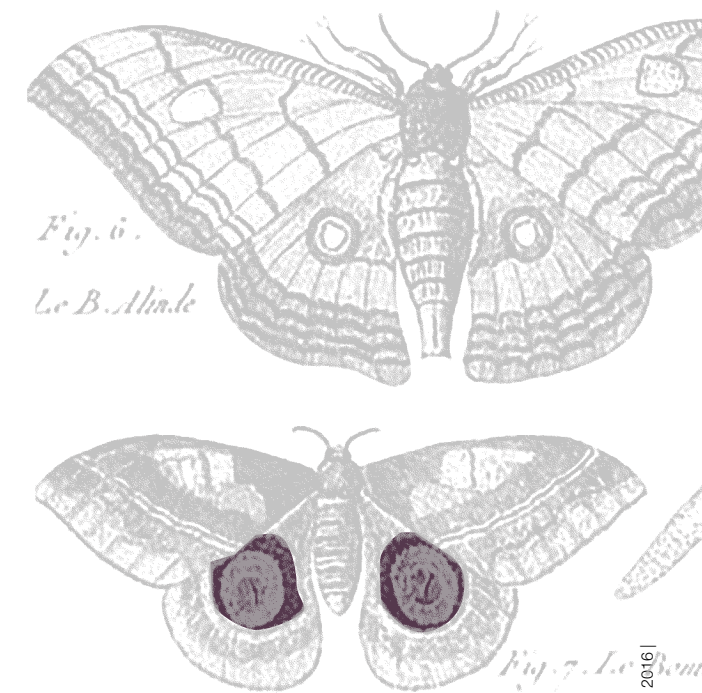
E quelle invece fondate, più in concreto, sull'umana ri-conoscenza: universale, qui e ora, e senza secondi fini. È la prospettiva che troviamo, almeno in nuce, nella cosiddetta economia civile, propria dell'Illuminismo italiano ma anche, per certi aspetti, di quello scozzese (secondo un'interpretazione di Smith ben diversa da quella utilitaristica).¹⁰ Ed è una prospettiva che, se adeguatamente valorizzata, avrebbe ovvie implicazioni nel dibattito attuale, in diversi ambiti: sul buon funzionamento delle democrazie politiche (il capitale sociale, la *civitness*, lo favoriscono); su come e perché riformare il capitalismo (impresa etica, beni relazionali, beni comuni); sulla democrazia economica e la recente ampia discussione che va prendendo corpo circa i pericoli delle disuguaglianze. E naturalmente conduce a conclusioni molto diverse da quelle derivanti dall'utilità neo-classica, cioè dall'altro approccio di origine illuministica – approccio che però ricordiamo, almeno nel

nostro tempo, resta quello dominante.

Ma quanto c'è di «vero» in questa seconda visione della felicità terrena, anch'essa propria dell'Illuminismo,¹¹ alternativa a quella oggi dominante? Gli studi empirici disponibili confermano che essa ha molte ragioni. Particolarmente significativa, per ampiezza temporale e profondità di analisi, è la ricerca *What makes a good life? Lessons from the longest study on Happiness*, nell'ambito dell'*Harvard Study of Adult Development*. A partire dal 1938 e fino a oggi – per ben 77 anni – la ricerca ha interessato 724 uomini (cui negli ultimi decenni si sono aggiunte anche le donne), suddivisi in due gruppi: gli studenti di Harvard, i ragazzi dei quartieri più poveri di Boston; i soggetti sono stati esaminati in maniera continuativa attraverso una combinazione di strumenti soggettivi (interviste dirette, anche ai familiari) e oggettivi (analisi dei bollettini medici). Ebbene, la risposta a *What makes a good life?* è: le



buone relazioni ci mantengono più felici e anche più in salute. Non è proprio una banalità. Sempre dallo stesso studio si dà conto dell'ultimo sondaggio di massa condotto fra i cittadini USA adulti, sul tema *Qual è il più importante obiettivo della vita*: per l'80%, diventare ricchi; per il 50%, diventare famosi. Anche sul piano puramente etico-individuale (su quello cioè della felicità personale), può essere quindi particolarmente utile riscoprire questa seconda dimensione dell'Illuminismo: specie oggi, nelle società dell'affluenza, di fronte agli idoli del denaro (edonismo) e della fama (una prospettiva illusoria della vita relazionale?); o davanti al riemergere di prospettive millenaristiche, forse proprio perché denaro e fama si rivelano incapaci di dare un senso alla vita e di renderci felici. Tuttavia questa seconda visione ha anche dei limiti, qualche problematicità; almeno per come è stata sviluppata dal pensiero illuminista. Il principale è il fatto che gli illuministi del



Settecento (e specie quelli italiani) quando parlavano di economia civile avevano il compito agevolato dall'avere a che fare con una *civitas* abbastanza uniforme dal punto di vista culturale. Ai giorni nostri le cose però sono profondamente diverse. Come fare oggi a costruire una comunità attenta ai beni relazionali e alla reciprocità, in una società multirazziale e multicultu-

rale? E dovendo tenere in conto che la *civitas* non è più solo un ruolo fisico, geograficamente limitato, ma anche un ruolo virtuale, telematico, che abbraccia di fatto il mondo intero? A giudizio di chi scrive, per riuscirvi occorre trovare un terreno comune che prescinda dal ruolo dominante attribuito a una qualsivoglia visione religiosa; bisogna cioè valorizzare una dimensione etica che non si fondi sulla ricompensa ultraterrena, bensì su quella – relazionale: la felicità – che si può ottenere ora e su questa terra. In questo senso non è che gli illuministi siano sempre attuali, per dirla così. Spesso conferiscono grande importanza alla religione, quella cristiana, per il conseguimento della felicità pubblica – anche se questo non è in contraddizione con il fatto che fossero orientati al bene terreno: vedevano la religione come strumentale a tale fine. Per citare due casi, Montesquieu attribuiva al cristianesimo proprio questa funzione, e specularmente riteneva che i giapponesi si erano

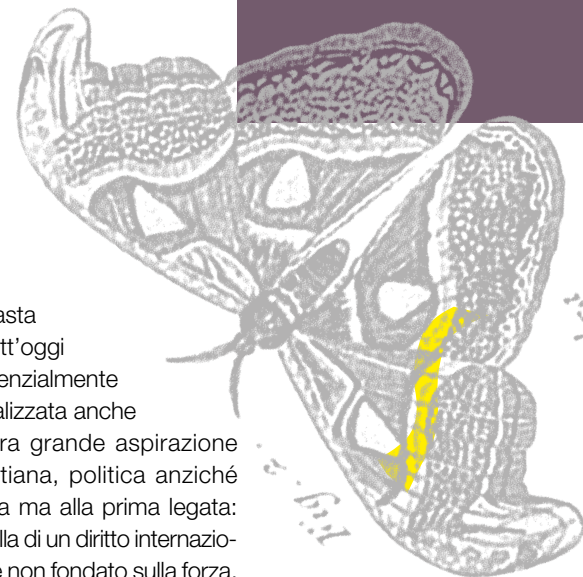
dotati di leggi molto dure, feroci, perché non avevano l'idea di inferno (la quale, stabilendo severissime pene ultraterrene, contribuiva a mitigare la durezza di quelle terrene); Voltaire condivideva una visione in fondo simile, là dove considerava l'inferno un concetto comunque utile per tenere a freno il popolo. L'idea che potesse esservi un'etica anche senza Dio, che l'ateo potesse essere un cittadino etico al pari degli altri, è nell'Illuminismo, pure presente (ed è già questa una novità: si pensi a Jean Meslier, a Diderot; per certi versi a Pierre Bayle, a David Hume), a lungo minoritaria.

Sarà finalmente Immanuel Kant, alle soglie ormai della Rivoluzione francese, a porre nella sua *Critica della ragion pratica* (1788) con forza il tema di una nuova etica non più trascendente al centro della riflessione filosofica. Ma quella regola che egli vorrebbe proporre come fondamento del comportamento morale – sia l'imperativo categorico contenuto nella *Critica della ragion pratica* ("Agisci in



modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale"), sia quello ancor più celebre formulato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1795 ("Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo) – appare di difficile presa sulla vita di tutti i giorni (quante volte, francamente, cerchiamo di seguire queste massime quando dobbiamo decidere delle nostre azioni?), oltre che di origine non del tutto chiara: da dove origina, in ultima istanza, la legge morale assoluta dentro di noi dalla quale provengono questi interrogativi; da quali convinzioni o necessità? Se ad esempio volessimo ricercarne il principio nel più elementare istinto di conservazione della specie proprio di ogni essere vivente, **12** faticheremmo a trovarlo: la tendenza a uccidere i propri simili sembra essere una costante di tutta la storia umana. E non è un caso che

sia rimasta a tutt'oggi essenzialmente irrealizzata anche l'altra grande aspirazione kantiana, politica anziché etica ma alla prima legata: quella di un diritto internazionale non fondato sulla forza. La questione è quindi aperta. Al giorno d'oggi, che noi lo vogliamo o meno, sta a noi costruire un'idea di *civitas* (humana) e di solidarietà, di fratellanza, che prescinda da Dio; cioè prescinda dall'idea di una ricompensa ultraterrena come motivazione dell'azione umana verso il bene. Si tratta di un salto di qualità sul piano etico che è al tempo stesso giusto e necessario. Ma come fare? Su questo l'Illuminismo apre la strada, ma non riesce ad arrivare in fondo. Non in modo convincente. Va detto che è una strada niente affatto agevole: quando abbiamo provato a percorrerla sul serio, nel



corso del Novecento, siamo ricaduti in altre idolatrie (la nazione o la razza, la classe, lo Stato) che hanno portato a enormi tragedie, e in quanto a felicità terrena sono state sicuramente un fallimento. Oppure siamo finiti nell'idolatria attuale, quella della ricchezza e dell'esclusivo edonismo – strada che pure non garantisce né la felicità privata né quella pubblica, anche se finora può essere stata meno tragica delle altre. A voler essere ottimisti, alcune questioni e tematiche

emerse con forza negli ultimi decenni potrebbero aiutare. Il problema ambientale può offrire una motivazione supplementare, forse decisiva (fra l'altro, l'estensione dei beni comuni aumenta la convenienza, anche utilitaristica, dell'economia civile); come pure sembra agire in questo senso la nuova sensibilità che è andata maturando verso i diritti degli animali (soprattutto se recepita in modo sostanziale, e organizzato, dai consumatori). Anche le tecnologie tele-

ordinamento e l'incontro, potrebbero agevolare quella combinazione fra edonismo e reciprocità che, semplicemente, renda la nostra esistenza più piacevole e meglio condivisa, facendola accettare per quello che è: la vita stessa è il senso della vita (a condizione però di saperle usare quelle tecnologie: giacché al contrario potrebbero renderci prigionieri di legami illusori o relazioni fittizie, oppure esacerbare i conflitti). Vedremo. La sfida è appena cominciata.



NOTE

- 1 J. Mokyr, *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain 1700-1850*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2009.
- 2 Come confermato dalla ricerche empiriche, quando il reddito è basso un suo innalzamento è decisivo per il nostro benessere – ed è questo che almeno noi cittadini del mondo avanzato dobbiamo all'Illuminismo e al progresso tecnologico che ne è derivato – anche se dopo una certa soglia di reddito (da noi in media ormai raggiunta) fra questo e il benessere non si ha più una relazione diretta, e anzi fra le due grandezze può addirittura instaurarsi un rapporto inverso. Cfr. R. Easterlin, "Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence," in R. David and R. Reder (eds), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, pp. 89–125, New York, Academic Press, 1974; R. Easterlin, "Will raising the incomes of all improve the happiness of all?" *Journal of Economic Behavior and Organization*, 1995, 27 (1), pp. 35–47.
- 3 Naturalmente questi sistemi ideologico-politici non derivano solo dall'Illuminismo, ma si intrecciano anche con sistemi ideologico-culturali precedenti, e successivi. Ad esempio evidenti sono le influenze di diversi filoni del cristianesimo sia verso il sistema democratico-liberale (l'unicità dell'anima e quindi l'invulnerabilità della persona umana e dei suoi diritti), sia verso quello comunista (l'egalitarismo e l'universalismo); difficile invece rintracciare ispirazioni cristiane nel nazismo. In quanto alle influenze successive, come è noto il nazionalsocialismo (così come più in generale il fascismo) ha lontane radici nell'Illuminismo – passano per il positivismo e il razzismo scientifico (peraltro erano razzisti anche molti pensatori illuministi, da Voltaire a Thomas Jefferson) – ma poi è soprattutto debitore nei confronti del romanticismo, del nazionalismo e del superomismo: tutte visioni del mondo che con l'Illuminismo hanno poco a che fare. Il quanto alle forzature cui si accennava nel testo, mi riferisco soprattutto alla grande influenza di Rousseau sui sistemi totalitari. Ma è opinabile sia che Rousseau fosse un pensatore propriamente illuminista (l'autore ha una posizione a sé stante, tanto che alcuni lo considerano addirittura un proto-romantico), sia che l'interpretazione in senso totalitario dei suoi scritti sia l'unica possibile.
- 4 Sono temi ampiamente noti. Per approfondimenti, rimando all'eccellente trattazione di Yuval Noah Harari (*Sapiens. A Brief History of Humankind*, London, Vintage Books, 2011, pp. 421-444; trad. it. *Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Milano, Bompiani, 2014) e alla bibliografia ivi citata; sono debitore di quel lavoro anche per la citazione dal romanzo di Aldous Huxley (*Il mondo nuovo*) che segue più avanti.
- 5 Ed è quella di Campanella l'opera più avanzata in questo senso, che per certi versi rappresenta una tappa di passaggio verso la concezione illuministica. Diversa era la discussione nel mondo greco, prima dell'avvento dello stoicismo: risalta in questo senso soprattutto l'opera di Aristotele. La riscoperta di Aristotele in Occidente è un processo lento, che inizia con la Scolastica; deve molto alla migliore cultura araba e avrà una lenta maturazione: l'Umanesimo e poi l'Illuminismo possono essere considerati, per molti versi, il punto di arrivo di questo processo.
- 6 La sua fama si deve in parte a uno commento elogiativo di Voltaire, che punta a valorizzarlo anche in contrapposizione all'*Esprit de Lois* di Montesquieu, a suo giudizio poco adatto all'uomo della strada (il libro di Chastellux sarà ripubblicato nel 1822 proprio con le note di Voltaire).
- 7 Con il celebre attacco del suo secondo paragrafo: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness".
- 8 Nei suoi appunti evidenzia come la felicità personale gli venga data soprattutto dalla lettura, cioè dal consumo di un bene (la cultura), ancorché sommo. Così ad esempio leggiamo fra i *Pensieri diversi*: "Lo studio è stato per me il rimedio sovrano contro i dispiaceri della vita, giacché non ho mai avuto un dolore tale che non mi sia passato con un'ora di lettura." In <http://www.montesquieu.it/>
- 9 Così ad esempio Voltaire nel *Dizionario filosofico* alla voce "Bene, sommo bene": "La felicità è un'idea astratta composta da qualche sensazione di piacere". Altrove però, alla voce "Hereux" (Felice), riconosce che la felicità è meno effimera del piacere: ma da una prospettiva che è vicina a quella di Seneca, cioè dello stoicismo. Simile è anche la concezione della felicità pubblica che ha Chastellux: al centro della felicità vi sono l'abbondanza e la libertà, cioè il progresso materiale, lusso compreso (naturalmente auspicabile).
- 10 Vedasi per tutti L. Bruni e S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, il Mulino, 2004 e in particolare il capitolo III sull'umanesimo civile, il IV sull'Illuminismo italiano, il V sull'Illuminismo britannico. Sull'etica in Adam Smith, vale la pena di ricordare A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995 [ed. or. 1759, *The Theory of Moral Sentiments*].
- 11 Non è peraltro solo illuminista, né solo occidentale. Lao Tzu, pure in una visione della felicità fondamentalmente ascetica, dichiara in una delle sue massime: "Il saggio non accumula i suoi tesori; più dà agli altri, più ne ha per sé" (esiste di questa massima una versione popolarizzata che a me pare ancora più chiara: "Un saggio è felice quando può rendere gli altri felici") (*Tao Te Ching*, capitolo 81).
- 12 Vi ha provato ad esempio l'anarchico Peter Kropotkin, forse in tema di morale il più organico e coerente fra i pensatori libertari: P. Kropotkin, *L'etica*, Ragusa, La Fiaccola, 1990 [ed. or. in russo, 1922] il cui principio fondamentale può considerarsi: "trattare gli altri come noi vorremmo essere trattati".

Fig. 1. Le Bombyx Atlas



CAVE LEGEM (POENALEM) LA FILOSOFIA DEI LUMI E LE RAGIONI DEL GARANTISMO

Dario Ippolito ●

Guarda anche il video
Martedì 16 Febbraio 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Terzo incontro:
Dei delitti e delle pene



Non ci sono poteri buoni, cantava l'impiegato di Fabrizio De André nella sua *ora di libertà* (1973). Aveva ragione. Anzi, ci sono poteri terribili. La tragedia è che alcuni di essi sono necessari. Terribile e necessario è il potere penale: essenzialmente tragico, poiché implica una contraddizione che non ammette conciliazione. *Contiene* la violenza, nel duplice senso del verbo: la argina e la incorpora. Scudo potente ma tagliente, può ferire quanto le armi da cui difende.

La sua abolizione metterebbe in pericolo la vita, l'integrità e la libertà delle persone, lasciandole in balia della legge del più forte. Renderebbe precaria la convivenza sociale, consegnando alla ragione fattasi la soluzione dei conflitti. Nondimeno, la sua stessa esistenza è fonte di pericolo: esso minaccia i diritti che tutela, fissando le condizioni della loro privazione; nel momento in cui si attiva, tende a invadere la sfera di immunità che presidia. Siamo soliti invocare questo

potere ancipite per proteggere la nostra sicurezza. Ma come ci assicuriamo dai suoi tralignamenti e dai suoi abusi? Come possiamo vincolarlo agli scopi garantistici che ne costituiscono il fondamento di legittimità? «È dalla bontà delle leggi penali – scrisse Montesquieu, oltre due secoli e mezzo fa – che dipende principalmente la libertà del cittadino» (*Esprit des lois*, XII, 2): dalla configurazione della sfera dei reati, dalla composizione dell'arsenale delle pene, dall'organizzazione giurisdizionale e dalle regole del processo.

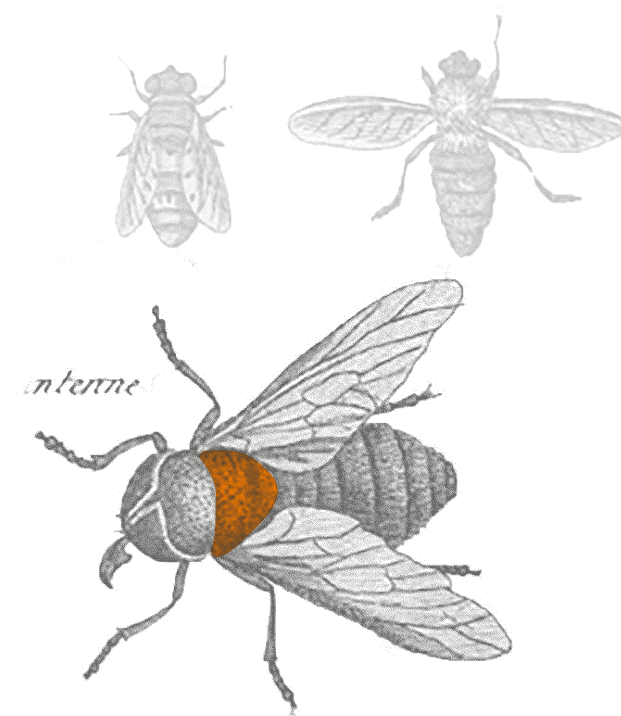
Nella società della paura – drogata dalla propaganda securitaria – tendiamo a dimenticare questa lezione politica. Dovremmo invece comprenderne il significato e valorizzarne la portata normativa. Con i suoi dispositivi istituzionali e i suoi strumenti operativi, il potere penale incide più di ogni altro sulla libertà individuale. Circoscrive la libertà di tutti i consociati tramite la definizione dei reati; riduce la libertà degli imputati, as-



soggettandoli alle procedure giudiziarie; limita la libertà dei condannati per mezzo delle sanzioni. È un potere formidabile, il cui esercizio può sempre degenerare in forme oppressive.

È vero: la libertà non è stare su un albero. Ma neppure è soltanto partecipazione. È un ricco complesso di immunità e facoltà, indispensabili (benché insufficienti) a rendere l'uomo *faber fortunae suae*. Non possiamo non preoccuparci della nostra libertà. Non possiamo non premunirci rispetto a ciò che può minacciarla. Per questo occorre essere consapevoli che la conflittualità immanente nel rapporto tra libertà e potere raggiunge la sua massima intensità proprio sul terreno della penalità.

Da tale consapevolezza non può che nascere l'esigenza di solide garanzie penali e processuali. La parola *Garantismo* - oggi svillita da un uso deformante - denomina la dottrina filosofico-giuridica che traduce questa esigenza in un paradigma di diritto penale, declinato quale



sistema di regole e principi funzionali alla protezione dei diritti individuali. Protezione necessaria tanto rispetto ai crimini, quanto rispetto agli apparati repressivi; giacché, come avverte Luigi Ferrajoli, «la sicurezza e la libertà dei cittadini non sono minacciate soltanto dai delitti, ma anche, e spesso in misura assai maggiore, dalle pene



eccessive e dispotiche, dagli arresti e dai processi somari, dai controlli arbitrari e pervasivi di polizia: ovvero da quell'insieme di interventi che va sotto il nome nobile di "giustizia penale" e che forse, nella storia dell'umanità, è costato più dolori e ingiustizie dell'insieme dei delitti commessi» (*Il paradigma garantista*, Napoli 2014, p. 58).

In quanto dottrina della limitazione giuridica del potere punitivo, il garantismo affonda le sue radici nella riflessione critica sul diritto penale avviata da Montesquieu, sviluppata da Beccaria e arricchita dai numerosi *philosophes* che ne seguirono le orme nel tardo Settecento.

Una riflessione
seminale,
culturalmente
rivoluzionaria,
che ha
segnato
la civiltà
giuridica



occidentale, ispirando le trasformazioni costituzionali della modernità (tanto da poter essere rappresentata – icasticamente quanto correttamente – come “pensiero costituente” del futuro Stato di diritto).

È una nuova visione della *civitas* quella che circola nel discorso politico dell'Illuminismo: una visione che pone al centro l'uomo quale soggetto titolare di diritti. Dal riconoscimento del carattere intangibile del *proprium* di ciascun individuo discende una concezione dello Stato antitetica rispetto a quella accreditata dalla tradizione: interrotta la ginnastica d'obbedienza che disciplinava i sudditi all'ottemperanza dei doveri verso il sovrano, si diffonde la persuasione che è dovere del sovrano rispettare e difendere i diritti del soggetto. Conseguentemente, la retorica della *potestas legibus soluta* è screditata e, di contro, si afferma l'idea che per tutelare gli individui occorre regolare e controllare l'esercizio del potere. È in questa prospettiva – *ex parte civium* – che

si inscrivono le teorie della sovranità della legge, della divisione dei poteri e della rappresentanza politica, attraverso cui si profila il modello di Stato preconizzato dagli illuministi: *in nuce*, appunto, il paradigma dello Stato di diritto.

Emerge allora, su questo sfondo assiologico, la centralità costituzionale del diritto penale. Dal suo assetto dipende la posizione dell'individuo di fronte all'autorità. Nella rete delle sue norme è immediatamente misurabile lo spazio della libertà. Le proibizioni legali sono necessarie alla convivenza civile, ma la loro latitudine può ben oltrepassare il criterio della necessità. Le pene sono comminate per prevenire la violenza dei delitti, ma la loro violenza deve ispirare diffidenza.

La scoperta è feconda: il sistema penale si rivela il luogo di primaria qualificazione politica dell'ordine civile, poiché immediato è il contatto tra sovrano e soggetto, trasparente è il conflitto tra potestà e immunità, esasperata è la tensione tra forza

e diritto. Quali proibizioni legali sono giustificabili? A che scopo e con che mezzi punire i trasgressori? Come accertare la violazione delle norme giuridiche e la responsabilità personale di un'azione criminale?

Le risposte a queste domande toccano la linea di demarcazione tra libertà e oppressione. Intorno a queste domande ruota il dibattito illuministico sul “diritto di punire”. Un dibattito che, muovendo dalla contestazione dell'ordine vigente, si proietta nell'orizzonte politico della riforma radicale. «Per quanto l'affermazione possa apparire azzardata», ha scritto il giurista antifascista Paolo Rossi, il «rivolgimento del diritto penale che caratterizza la fine del Settecento [...] resta, a conti fatti [...] il più importante risultato pratico dell'illuminismo» (*La pena di morte e la sua critica*, Genova 1932, p. 31). Il più grande risultato pratico, se guardiamo il passato; la più grande eredità intellettuale, se pensiamo al futuro.

GIUSTIZIA PROFANA. L'ERESIA PENALE DI CESARE BECCARIA

Tatiana Effer

Ogni potere coltiva la fede nella propria legittimità. Spesso le fonti di (auto) legittimazione sono situate nel recinto del sacro e accostate alla divinità. Anche il potere punitivo ha edificato i suoi *pantheon*. Sovrano per antonomasia, ha alimentato le fonti da cui ha tratto alimento. Nelle acque scure che da esse sgorgano, si riflettono le immagini della sua giustizia: delle pretese di giustizia avanzate dai suoi pontefici.

Teologi e teosofi hanno fatto discendere dall'alto dei cieli la legittimità delle pene terrene, facendo rientrare il potere di irrogarle nel disegno della provvidenza divina e raffigurandolo come un'esigenza fondamentale della giustizia. Di una giustizia inesorabile e salvifica, che nel punire realizza il bene. Nell'accademia di Atene, Platone spiegava perché la pena guarisce dal male chi ha compiuto il male. All'Europa medievale, Tommaso d'Aquino raccomandava la spada della giustizia penale come medicina del corpo sociale.

Non è solo una storia remota: sono storie di ieri. È la storia di chi ha progettato la prigione moderna: il sistema *penitenziario*. Non è solo una storia confessionale: è storia laica, persino liberale. "Il giure penale ha la sua genesi e la sua norma in una legge che è assoluta, perché costitutiva dell'unico ordine possibile alla umanità secondo le previsioni e i voleri del creatore": così parlò Francesco Carrara, sommo esponente della dottrina penalistica, nell'Italia risorgimentale (*Prolegomeni al Programma del corso di diritto criminale*, 1860).

Deus sive natura. Deus sive ratio. Deus sive iustitia: l'aspersorio della scientia iuris ha santificato il potere di punire in *saecula saeculorum*. Dissodato dall'aratro dell'ideologia, il terreno della penalità rassicurava lo sguardo con la promessa di saziare la fame di giustizia. I suoi cultori ne decantavano la fecondità. I suoi amministratori si compiacevano dei profitti ricavati dai suoi frutti. L'irruzione del giovane Beccaria, alla metà del secolo

dei Lumi, rovesciò gli *idola fori*. Scopri l'inganno della violenza: dissimulata sotto le parrucche e dietro le toghe, nelle parole imperative del legislatore e nei salmi recitati dai chierici sul proscenio del patibolo. Di violenza è intriso

il terreno penale. Beccaria la vede, la descrive e la denuncia. Affonda le mani in quel terreno per capire come bonificarlo. La sua proposta può apparire banale; forse ingenua. È compendiata dalla parola che apre e chiude

la sua "miracolosa operetta" (per usare la formula di Piero Calamandrei): *leggi*. È sul principio di legalità che si può rifondare la giustizia penale.

Un principio di legalità non meramente formale: "Perché ogni pena non sia una violenza di uno o di molti contro un privato cittadino, dev'essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata ai delitti, dettata dalle leggi" (*Dei delitti e delle pene*, 1764, § 42).

Beccaria ridefinisce i contorni della giustizia pertinente alla questione punitiva: questione umana (fin troppo umana), che non discende da principi metafisici e non riposa su un ordine naturale. Gli uomini, stanchi di vivere in uno stato di incertezza e precarietà, scelsero di uscirne impegnandosi a rispettare le regole pattuite; munendole di sanzione. Così nacque la giustizia umana: per artificio, da una convenzione. In questa cornice, la pena cessa di essere ammantata dal vello d'oro



della volontà divina, cucite addosso dalla cultura giuridica tradizionale. Se la giustizia penale è un prodotto umano, allora può essere oggetto di riflessione critica e il sistema delle pene può essere ripensato: non basta più invocare l'assolutezza della giustizia, prescindendo dalla considerazione del destinatario della sanzione. Chi vorrà ancora difendere la legittimità del potere punitivo, o di uno specifico castigo legale, dovrà farlo a partire dal riconoscimento del suo carattere artificiale. E tenendo conto che gli uomini, i quali lo hanno istituito, hanno anche conquistato diritti che lo Stato e chiamato a tutelare. Di fronte a un potere che restringe tali diritti, nessuna giustificazione aprioristica è più ammissibile. Occorre provare, per ciascun atto del suo esercizio, la necessità (ancor prima che l'utilità): "non si può chiamare precisamente giusta (il che vuol dire necessaria) una pena di un delitto, finché la legge non ha adoperato il miglior mezzo possibile nelle date

circostanze di una nazione per prevenirlo" (*Dei delitti e delle pene*, § 31).

L'edificio della legalità beccariana è disegnato al fine di ridimensionare gli spazi della violenza. E la violenza che si vuole domare non si incarna solo nel delitto. Si tratta della violenza dell'uomo sull'uomo: dell'uomo che delinque, ma anche dell'uomo che punisce.

Massimo Pavarini - la cui intelligenza ha illuminato la criminologia italiana - ha scritto che "dal momento in cui la pena si è dovuta 'emancipare' dal 'castigo divino' è stata perennemente minacciata dal rischio di venire 'svelata' per quello che contingentemente è dietro la finzione di ciò che vuole far credere di essere. Fino a quando essa ha potuto offrirsi come 'pena giusta' ha potuto reggere imperturbata alla *critica dei fini*; ma se essa si offre come 'pena utile', se il fine si smaschera come irraggiungibile o come falso o come 'inconfessabile', la pena non è più in grado di giustificarsi, deve mostrarsi

per quello che effettivamente è" (*La pena "utile", la sua crisi e il disincanto: verso la pena senza scopo*, in "Rassegna penitenziaria e criminologica", 1983/1).

A tale disvelamento contribuì in maniera determinante Cesare Beccaria, inaugurando - da eresiarca della cultura giuridica - un nuovo approccio alla questione penale. Una questione non risolvibile nell'astratta giustificazione del potere punitivo. Una questione che non ammette una risposta definitiva. Si deve discutere *delle pene*, di ogni pena, e delle condizioni in base alle quali è legittimo infliggere una determinata pena. In questa prospettiva c'è spazio per la critica razionale e la contestazione radicale; per la riforma e per la rifondazione del diritto penale. La questione punitiva, ci insegna Beccaria, è una questione eminentemente politica.



L'ILLUMINISMO E LA METAFISICA DEI CORPI

60

Elio Franzini ●

La domanda su quel che l'Illuminismo ha insegnato e lasciato in eredità può trovare risposte che sarebbero ovvie se non fossero state troppo spesso dimenticate. L'Illuminismo ha infatti insegnato, con tutti i suoi limiti, la *tolleranza* e l'*ironia*, che è capacità di *cambiare registro*, in modo da permettere di cogliere le sfumature che attraversano la realtà, consentendo a Diderot, al tempo stesso, di progettare l'*Encyclopédie* e di scrivere romanzi licenziosi o arguti e a Voltaire di comporre in versi drammi oggi poco leggibili e lievi romanzi ricchi di fascino e brio stilistico. Quando questi valori vengono meno scompare

progressivamente la forza innovativa della stagione dei Lumi: il confronto tra le *Memorie* di Voltaire, con il loro giocoso fatalismo, e le *Confessioni* di Rousseau, che piegano la vita alla serietà di un monumento narcisistico, potrebbe essere istruttivo. I Lumi sono la capacità di coltivare insieme sentimento e ragione, sorriso e rigore, natura e civiltà, in un quadro enciclopedico, in cui cioè i saperi e i modi di vita possono confrontarsi non per scontrarsi, bensì per *dialogare*, per insegnare che senza questo dialogo, questa capacità di unire il diverso, non c'è autentica conoscenza. Il sapere non può

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

Tolleranza, ironia, conversazione, dialogo, viaggio sono le "ovvietà" dei Lumi che si traducono in una vera e propria *proposta cognitiva*.

Si osserva allora, in prima istanza, che il Settecento afferma uno spirito delle leggi. Questa espressione non va limitata al diritto, bensì estesa al significato profondo della parola "legge" e alla tradizione che porta con sé. La legge manifesta la *necessità dei logoi*, cioè di discorsi che interpretano la natura delle cose, struttu-

rando un edificio del sapere che genera tra le sue parti intrinseci legami, "sistemi" capaci di mostrare i nessi costitutivi tra la natura delle cose e la natura umana, in cui il sistema della natura dialoga con quello dell'uomo. Trovare le leggi significa reperire il loro "spirito", cioè un ordine sistematico dove il dialogo tra lo sguardo e le cose sia metodologicamente strutturato, esaltando l'operatività e le molteplici funzioni dei soggetti.

Questo "metodo legale" impone, e insegna, con una chiarezza analitica ignota ai secoli precedenti, un *atteggiamento descrittivo*: la conoscenza delle cose, e delle loro relazioni, non è il risultato di un puro processo razionale, ma deriva da un'elaborazione che questo compie conoscendo i processi che si svolgono nelle cose stesse, nei legami che formano gli interi. I volti della natura, i volti degli uomini, la fisionomia di un medesimo individuo sono un'esaltazione costante dell'importanza e della ricchezza della differenza, che la descrizione

manifesta narrando processi biologici, viaggi, usi, costumi e volti di popoli diversi. La dialettica qualitativa tra civiltà, naturalità e barbarie è un gioco frequente tra i filosofi dei Lumi, che interpretano la civiltà come una conquista della ragione che tuttavia segue la natura, cogliendone la varietà e la ricchezza, ma vigilando perché essa non degeneri in barbarie.

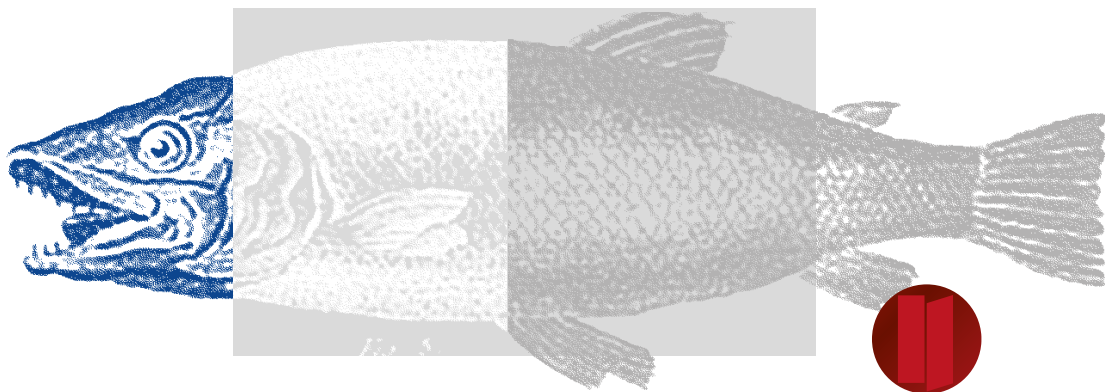
L'Illuminismo insegna dunque a guardare il mondo *mettendosi dal punto di vista dell'altro*. E' questo, allora, il passo decisivo: la volontà di far prevalere uno spirito delle leggi che descrive le qualità delle cose, manifestandone la varietà, incarna il disegno di una metafisica potente e innovativa. Una metafisica che certo non è quella irrisa da Voltaire attraverso il personaggio di Pangloss nel *Candide*, bensì coltiva i propri orti con un lavoro fondativo, in cui la tela enciclopedica, anche al di fuori del libro, è tessuta con pazienza e sempre esercitando la molteplicità e la differenza degli sguardi. Le metafisiche del Settecento hanno i nomi



Guarda anche il video
Martedì 1 Marzo 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Quarto incontro:

Sensibilità





di *estetica, antropologia, logica, psicologia* e, su tutte, *filosofia naturale e filosofia del corpo*. Ciascuna ha la sua storia, ma ognuna di esse vive in questo secolo o la sua nascita o un profondo e radicale rivolgimento semantico, che le unisce in un quadro unitario, fatte salve, come di consueto, le differenze.

Dopo secoli di arbitrio, di dogmi, di diritto divino, di assoluto potere sovrano, la legge deve essere vista come *libertà*, come esercizio dei *diritti*, ed esatto opposto di ogni forma di immotivata costrizione. Reperire le leggi che guidano i processi naturali è un tentativo di mostrare che la legge

è una necessità metafisica, radicata tuttavia non in una trascendenza, bensì *nella natura stessa delle cose*. La legge è il piano del dialogo tra la libertà dell'uomo e quella immanente alla natura: svelare tali leggi significa allora *conoscere*, come ha compreso Spinoza, e in seguito Montesquieu. E' libero l'uomo che riconosce e segue il percorso imposto dalle cose, senza lasciarsi imbrigliare, quando indaga, da principi trascendenti o sogni finalistici. La ragione è la protagonista di questo processo di "illuminazione", ed è strumento per la consapevolezza che molte leggi sono ancora da scoprire e, di conseguenza, grandi

sono i limiti della ragione, il cui compito è indagare e soltanto attraverso l'indagine interrogarsi sugli scopi della propria indagine.

L'illuminismo va dunque sottratto a polemiche ideologiche o fideistiche per ricondurlo alla molteplicità delle sue stratificazioni, che – ed è per questo che può illuminare il presente – non vuole mai essere "contro", bensì andare alla ricerca, nella consapevolezza dei limiti della ragione, di quelle *mediazioni* in grado di far comprendere le leggi, spesso ancora oscure, che guidano il comportamento dell'uomo in quanto animale sociale e naturale alla ricerca delle leggi della

natura. I Lumi pongono allora, in primo luogo, i principi di conservazione che potranno permettere lo sviluppo del passato, e una sua effettiva comprensione: la tolleranza (per l'altro, il diverso, lo straniero), il senso della natura e delle sue leggi, la fiducia critica in un "progresso" che non è sogno finalistico, bensì necessità antropologica di uscire da uno stato di minorità che limita le possibilità della conoscenza e, infine, quasi condizione costitutiva per l'intero periodo, lo spirito delle leggi che deve guidare il lavoro di chi vuole "illuminare". Il progresso non è il contrario dell'amore e questo "spirito", come osserva

Montesquieu, insegna che soltanto cercando di "istruire gli uomini" si può praticare quella "virtù generale" che è "l'amore nei confronti di tutti". Amore che non può essere provato da un potere che pretende di averne il monopolio, ma che si accresce seguendo, sul piano sociale e naturale, le regole dettate dalle cose stesse. La ragione illuminista non è un feticcio estraniato, bensì un tentativo di coniugare ragione e sentimento, progetto e volontà: un principio che, come nel Faust di Goethe, è insieme *logos, forza, azione*.

La ragione è una spinta che si esercita sulle cose, interpretandole ed evidenziandone le "esplosioni" qualitative, che superano i confini geografici, attestando che, in esse, i Lumi hanno attraversato l'Europa, ponendosi come il primo acceso dibattito che il Continente ha condotto senza farlo accompagnare da anatemi, inquisizioni, guerre di religione, seguendo in primo luogo il filo sottile di una ragione che non è né tecnica né impositiva, ma volontà

di afferrare il mondo che si abita con i propri simili.

Questo atteggiamento, che si concretizza nel grandioso progetto dell'*Encyclopédie*, autentico manifesto dello spirito delle leggi che anima l'illuminismo, non è guidato dall'arroganza di una ragione certa di se stessa e del proprio potere, bensì da una volontà di illuminazione razionale consapevole dell'oscuro, cioè dei confini dialogici che mettono in comunicazione sapere e non sapere: la confusione è senza dubbio madre dell'errore, ma è condizione indispensabile per la scoperta della verità, dal momento che la natura non fa un salto dall'oscurità alla distinzione. Il problema dell'illuminismo è dunque quello della genesi conoscitiva della coscienza nei suoi rapporti con il mondo, nella certezza che va riconsiderata la relazione tra fisica e metafisica del sapere, da inserire nel quadro di una scienza che è, in prima istanza, scienza dell'uomo, dei suoi lati visibili e invisibili.

LA PUBBLICA FELICITÀ E L'ECONOMIA CIVILE

64

Stefano Zamagni ●

1. I risultati delle più accreditate ricerche empiriche, di tipo sia econometrico sia sperimentale, ci informano in modo incontrovertibile che: I) il denaro (e più in generale la ricchezza) contribuiscono alla felicità assai meno e molto più indirettamente di quanto si sia creduto fino ad un quarto di secolo fa. Addirittura, ha trovato ampia conferma il cosiddetto paradosso di Easterlin, scoperto per primo dell'economista americano nel 1974, secondo cui, oltre una certa soglia di reddito pro-capite, ulteriori aumenti dello stesso anziché accrescere o stabilizzare il livello della felicità individuale provocano diminuzioni della stessa;

II) il modo in cui è organizzata l'attività produttiva esercita forti ripercussioni sulla felicità. Non è dunque vero, come da sempre insegna la teoria economica *mainstream*, che il lavoratore è unicamente interessato alla remunerazione che riesce a conseguire. Il che significa che la felicità c'entra non solo con la sfera del con-

sumo ma anche con quella della produzione. L'auto-sfissia organizzativa di certi luoghi di lavoro è all'origine di dissonanze cognitive sviluppate dai lavoratori, le quali finiscono per alterare le relazioni sociali degli stessi;

III) disoccupazione di lungo termine e disuguaglianze sociali incidono negativamente sulla felicità. Invero, l'espulsione dall'attività lavorativa produce una perdita dell'auto-stima e un razionamento della libertà. D'altro canto, disuguaglianze crescenti nella distribuzione del reddito (e della ricchezza) confliggono con il "sense of fairness" (senso di equità) che l'evidenza empirica sul gioco dell'ultimatum (e sul gioco del dittatore) ha dimostrato essere una componente essenziale della felicità. (Già J. Rawls, nel 1971, aveva scritto sull'importanza della giustizia come equità come precondizione per una società felice e, prima ancora, Abba Lerner nel 1944 aveva anticipato il medesimo punto);



IV) il matrimonio, e più in generale la vita di famiglia, sono una rilevante componente causale della felicità. In un elegante lavoro empirico, S. Grover e J. Helliwell ("How is life at home", NBER, Dic. 2014) hanno trovato che non di mera correlazione si tratta, ma di vero e proprio nesso causale, quelle tra vita coniugale e felicità – un nesso causale che addirittura tende a durare nel tempo;

V) la disponibilità di beni relazionali e di beni di uso comune (*commons*) sono tra i fattori che più influenzano il livello di felicità di un paese o di una comunità. Il lavoro di Martha Nussbaum, da un lato, e quello degli economisti che si riconoscono nel paradigma dell'economia civile, dall'altro, hanno prodotto, su tale punto, una schiera di evidenze. (Va ricordato che la prima elaborazione del concetto di bene relazionale risale all'economista austriaco K. Menger, 1871). Inoltre, la partecipazione democratica ai processi decisionali – la

democrazia deliberativa, nel senso di J. Habermas e D. Manin, è uno speciale bene comune – accresce, *coeteris paribus*, il livello di felicità individuale.

2. Come detto, su questi fatti stilizzati c'è ormai un accordo pressoché unanime. Le divergenze di posizione iniziano non appena si cerchi di affrontare due gruppi specifici di questioni:

a. che cos'è la felicità? La domanda è antica tanto quanto la filosofia. Per i pre-socratici, la felicità è, basicamente, la *eutychia*, cioè la "buona sorte". (Si noti che la parola inglese "happiness", dal verbo

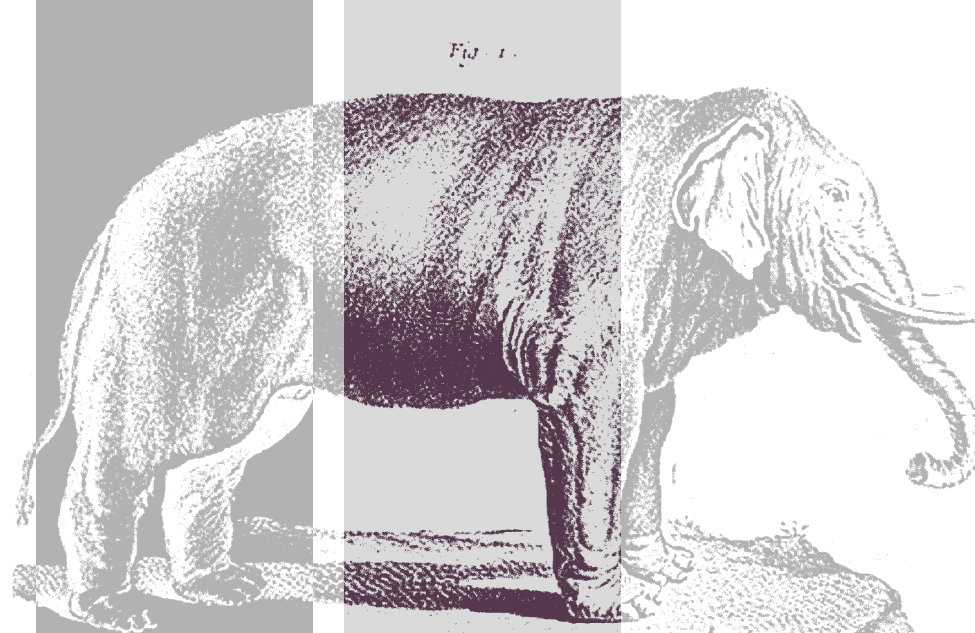


Guarda anche il video
Martedì 2 Febbraio 2016
ILLUMINISMI. ATTUALITÀ
E LIMITI DELL'ETÀ DEI LUMI
Secondo incontro:
**Meditazioni sulla
felicità pubblica**



“to happen” discende da questa concezione). Con Socrate, il discorso sulla felicità prende tutto un altro corso. “Non è possibile – scrive il nostro – essere felici se non si è saggi e buoni”. Dunque, la felicità va collegata alle virtù. Per Platone, il possesso di ricchezze, salute, bellezza, potere, onore non basta a rendere felici, perché occorre sapere come usarli e questo sapere è la “scienza del bene e del male”. Aristotele aggiunge a questo una qualificazione di centrale importanza. Non basta possedere la virtù per essere felici; è necessario esercitarla costantemente, perché la felicità è uno stato, non un evento. Questa è l'*eudaimonia* aristotelica, cioè la fioritura della nostra esistenza. Per i post-socratici, la felicità è perciò qualcosa di oggettivo: la buona vita per l'uomo – come bene chiarirà il neo-platonico Plotino nel suo *Sulla felicità*, III sec. Quando si giunge alla modernità, si registra un mutamento radicale. Con Cartesio, Locke e altri la

felicità è qualcosa che ha a che vedere con la coscienza: è uno stato della mente (a *state of mind*); non uno stato dell'essere (a *state of being*): il bene è un piacevole stato mentale. Bentham è il filosofo cui si deve il pieno compimento di tale cambiamento, identificando la felicità con l'utilità e quest'ultima con il piacere: è il *felicific calculus* il criterio che deve guidare il discorso sulla felicità. D. Kahneman, R. Layard e altri ancora sono sostanzialmente d'accordo con Bentham, anche se nei contributi più recenti – come ad esempio quello di Seligman col suo concetto di “felicità autentica” – alle emozioni piacevoli si affiancano attività dotate di valore intrinseco per giungere a definire il contenuto della felicità. Ma è solo con A. Sen che si cerca di ritornare all'impostazione aristotelica, con la nozione di *capabilities*: la felicità è un insieme di capacitazioni, la cui valenza è oggettiva, non soggettiva, perché esse definiscono ciò che le persone possono in realtà fare ed essere. Lunghi

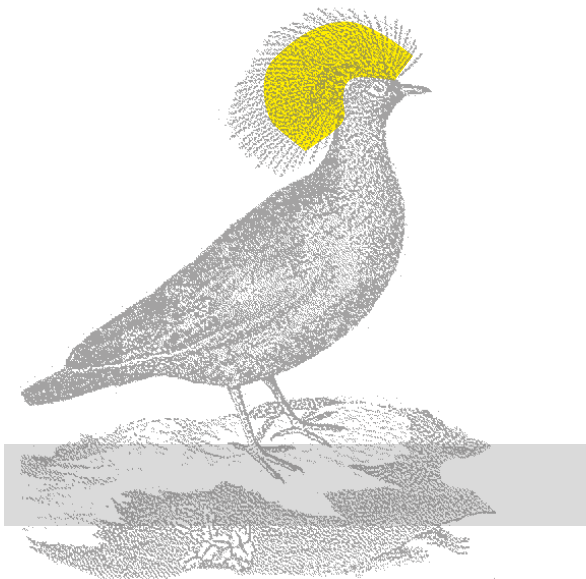


quindi dal definire la felicità come soddisfacimento di preferenze o di realizzazioni dei desideri. Si tratta piuttosto di rimuovere tutti quegli ostacoli che impediscono di vivere il tipo di vita cui la persona ha ragione di dare valore.

Come si può comprendere, dal dibattito, oggi acceso più che mai, su cosa sia la felicità dipende il tipo di spiegazione che è possibile dare dei fatti stilizzati di cui si è detto dianzi.

b. Come si misura, cioè con quale metrica si arriva a quantificare l'indice di felicità di un paese o di una comunità? Ricordo che ormai

da quattro anni un'agenzia delle Nazioni Unite pubblica annualmente il *World Happiness Report* che classifica i 157 paesi, aderenti al progetto, secondo l'indice di felicità. (Il Rapporto riferito al 2015 pone l'Italia al 50° posto!). Due i metodi principali impiegati per la bisogna. Il primo si avvale di misure neurofisiologiche; il secondo delle risposte a un questionario somministrato ad un campione stratificato di soggetti. Con il primo metodo si vanno a misurare le esperienze affettive dei soggetti indagando l'attività elettro-corticale del loro cervello mediante la registrazione computerizzata delle



onde cerebrali. Trattandosi di procedura alquanto dispendiosa e dunque non praticabile su larga scala, si finisce, nella pratica, col basarsi sull'altro metodo, utilizzando la cosiddetta scala di Cantrill. Si chiede all'intervistato di rispondere a domande del tipo: "tutto considerato, come consideri la tua condizione di vita di quest'anno rispetto agli anni precedenti", attribuendo un punteggio compreso tra zero e dieci. L'assunto implicito è che esiste una correlazione positiva tra le risposte del soggetto e la sua condizione neuro-fisiologica. Quali problemi l'impiego di

tali metodi solleva? Tanti e anche piuttosto seri. Il più rilevante di questi è che non viene mai esplicitato se la felicità va intesa come ragione sufficiente per agire oppure come guida normativa per l'azione. Ma se la felicità viene presa come norma di comportamento, è il suo livello la sola cosa che importa considerare a prescindere dalla fonte della felicità stessa? Vale a dire, fa o meno differenza che la felicità discenda da comportamenti o disposizioni immorali? Inoltre, la felicità degli altri va tenuta o no in considerazione? E se la risposta fosse affermativa, l'assunto di uno spettatore

imparziale che mira a massimizzare la sommatoria delle felicità individuali può essere accolto per giungere a tener conto della felicità aggregata? La questione di come si misura la felicità non è un problema meramente tecnico, come si tende a far credere, perché essa chiama in causa i principi fondativi e la cultura di una determinata società. Ne consegue che la stessa domanda rivolta a soggetti di cultura diversa verrà interpretata in modo differenziato e quindi ammetterà risposte tra loro non comparabili. Il benessere di un individuo che vive in una società marcatamente individualista si configura in modo diverso da quello di un soggetto che vive in una società a forte connotazione comunitaria. (Si badi che non è qui in gioco la questione della lingua, ma la questione del campo semantico attribuibile a certe categorie di pensiero).

3. È quando ci si porta ad un tale livello di discorso che si comprende perché in tempi recenti si stia tornando a

discutere di felicità pubblica, in aggiunta, se non proprio in sostituzione, di felicità individuale. È agevole darsene conto. L'umanesimo civile (XV secolo) aveva spiegato che la virtù vera è la virtù civile, che la vita umana è la *vita activa*, e che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nella città. (Francesco Patrizi aveva pubblicato nel 1553 il saggio *La città felice*). È a partire da un tale presupposto che ha inizio, nella modernità, la riflessione attorno al tema della felicità vista, sulla traccia aristotelica, come frutto delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Sono queste le radici del discorso sulla pubblica felicità, quale si dispiegherà appieno nel Settecento con la fioritura dell'Illuminismo italiano.

Si noti: la pubblica felicità non fu un prodotto culturale dell'Illuminismo francese, poi "esportato" in Italia e altrove nel mondo. L'espressione "pubblica felicità", infatti, compare per la prima volta nel libro del modenese Ludovico Antonio Muratori nel



1749 (*Della pubblica felicità*), qualche anno prima dell'esperienza dell'*Encyclopedie* e delle sue voci economiche che lanciano in Francia, e poi nel resto del mondo, il tema della felicità pubblica come il grande programma culturale e sociale dell'Illuminismo (francese). Celebre è rimasta l'affermazione di Saint Just quando nel 1794 proclama: "La felicità è una idea nuova in Europa". (Una maggiore conoscenza della storia delle idee gli avrebbe evitato un simile "fiasco"). Occorre però sempre ricordare che il giacobinismo, in opposizione a quanto era accaduto sull'altra sponda dell'Atlantico, dove la Dichiarazione di Indipendenza del 1776 aveva proclamato il diritto inalienabile di ciascun uomo "al perseguimento della felicità" (Thomas Jefferson), non solamente afferma che la vera felicità si realizza unicamente nelle dimensioni pubbliche, ma postula (e impone) il sacrificio di ogni libertà di scelta individuale. Per Robespierre e Marat, oltre che per montagnardi, strenui difensori

del "populismo autoritario", la virtù è la capacità del singolo di rinunciare alla propria dimensione privata e ai vizi che la connotano, e di concepirsi soltanto come parte di un corpo collettivo. Con il che il cittadino sarà tanto più felice quanto più si adeguerà ad un modello di esistenza sociale postulato come unico, vero, razionale. Dove l'importanza di una pedagogia politica volta a plasmare individui che vogliano ciò che debbono volere e pensare. (Non c'è allora da stupirsi se il Terrore giustizierà i massimi esponenti dell'Illuminismo moderato, primo fra tutti il celebre Condorcet, fatto morire in carcere il 28 marzo 1793). Affatto diversa la posizione degli Illuministi italiani (e in una certa misura anche Scozzesi). Da Muratori in avanti, le varie scuole italiane – la napoletana, la toscana, la veneziana e soprattutto la milanese – insistevano tutte sull'aggettivo "pubblico" che veniva associato a felicità, ma con una qualificazione importante. A differenza

dell'uso che ne facevano gli illuministi francesi, che lo associavano all'intervento statale, in quegli autori dire che la felicità era pubblica significava riconoscere che, diversamente dalla ricchezza, la felicità può essere goduta solo con e grazie agli altri: posso essere ricco anche da solo, ma per essere felici occorre essere almeno in due – come già Aristotele aveva insegnato. Inoltre, questa felicità è pubblica perché concerne non solo la felicità del singolo individuo – come per gli americani della Dichiarazione di Indipendenza – ma ha a che fare con le pre-condizioni istituzionali e strutturali che permettono ai cittadini di sviluppare, o in assenza, di non sviluppare, la loro felicità individuale. L'economista civile, quindi, non vuole insegnare alle persone l'arte di essere felici – infatti, essa è antipaternalista – ma vuole indicare al politico (o al governante) le pre-condizioni da assicurare "per rimuovere le cause della infelicità" (P. Verri). La felicità della tradizione dell'economia civile è pubblica

perché ha a che vedere con il bene comune, che è il fine dell'attività di governo e quindi deve diventare l'ideale del buon governo del sovrano "che è supremo e indipendente moderatore per la pubblica felicità, cioè per la felicità di tutto il corpo e di ciascun membro". (A. Genovesi, 1765).

Il progetto economico della tradizione civile italiana subisce una eclissi pressoché totale nella seconda metà dell'Ottocento, con l'ingresso "ufficiale" della filosofia

utilitaristica nella scienza economica. La felicità cessa di essere l'oggetto principale di studio dell'economia, per cedere il posto all'utilità, prima, e alla teoria delle preferenze, poi. È solo sul finire del Novecento che, in economia si comincia a guardare la realtà economica "vedendo" anche le relazioni interpersonali e non solo individui isolati che scambiano tra loro nel mercato e "macchine" che vengono poste in funzione per produrre merci. Se il



bisogno di felicità è elemento costitutivo dell'umano, allora l'economista non può limitarsi a ricercare le condizioni di efficienza che consentono di massimizzare il tasso di crescita del PIL. (Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, "The challenges of public happiness: an historical and methodological reconstruction", mimeo, 2016).

4. Cosa ha determinato, in tempi recenti, il vivace ritorno d'interesse, entro il discorso economico, per le tematiche della felicità? Una prima ragione è la presa d'atto di una tendenza, ormai preoccupante, nelle società avanzate d'oggi: la progressiva diminuzione di beni relazionali a seguito dell'espansione ipertrofica dei beni posizionali, beni questi che conferiscono utilità per lo status che creano, per la posizione relativa nella scala sociale che il loro consumo consente di occupare.

Quali gli effetti più vistosi della competizione posizionale? Per un verso, il

consumismo. Poiché ciò che conta è il livello relativo del consumo, la competizione posizionale porta a consumare più degli altri e ciò indipendentemente dalla natura dei bisogni che quei consumi dovrebbero soddisfare. Per l'altro verso, la sistematica riduzione dei beni relazionali in conseguenza dell'ammontare crescente di tempo che deve essere dedicato ad attività volte a conseguire il reddito necessario per acquisire i beni posizionali. (Si pensi al tempo che il lavoro sottrae ai rapporti familiari e di amicizia). Dal combinarsi dei due effetti discende che riusciamo bensì ad accumulare sempre più ricchezze e ad aumentare così i nostri livelli di utilità, ma siamo sempre meno felici, proprio come tanti Re Mida che muoiono di una fame che l'oro non può saziare.

Il tradimento dell'individualismo emancipativo sta tutto qui: nel far credere che per essere felici basti aumentare le utilità. È la riduzione della categoria della felicità a quella di utilità

all'origine di buona parte dell'inadeguatezza esplicativa della scienza economica contemporanea. Ciò per la semplice ragione che un gran numero di interazioni sociali acquistano significato unicamente grazie all'assenza di strumentalità. Il senso di un'azione cortese o generosa verso un amico, un figlio, un collega sta proprio nel suo essere gratuita. Se venissimo a sapere che quell'azione scaturisce da una logica di tipo utilitaristico o contrattualistico, essa acquisterebbe un senso totalmente diverso, con il che verrebbero a mutare i modi di risposta da parte dei destinatari dell'azione. *L'homo oeconomicus* è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto la cui sfera di razionalità economica viene ridotta alla sfera della scelta razionale come se l'unica teoria valida dell'azione umana fosse la teoria dell'azione intenzionale. Ora, come gli economisti sanno dai tempi almeno di Adam Smith, buona parte delle azioni umane traggono origine non solo da intenzioni ma



anche da disposizioni e da sentimenti morali. Dunque, il limite grave di applicare i canoni della razionalità unicamente al novero delle azioni intenzionali è quello di finire con il giudicare irrazionali tutte quelle azioni che promanano da disposizioni, come appunto è la disposizione alla reciprocità. Il risultato di una simile mossa metodologica è veramente paradossale. Si osservi che questo paradosso è esattamente l'opposto di quello esemplificato dalla smithiana mano invisibile, dove agenti autointeressati promuovono, pur non avendone l'intenzione, il bene totale. Nel caso qui in esame, soggetti che praticano la reciprocità conseguono, al di là della loro intenzione, anche l'interesse personale.

Una seconda ragione che ci dà conto della ripresa odierna del tema della felicità è il ritorno sulla scena del dibattito economico della questione della giustizia distributiva. Ancora una volta è al pensiero degli illuministi italiani che si deve andare per scoprire che non è ne-

cessariamente vero che la crescita aumenta il benessere per tutti. Non è vera cioè la leggenda che vuole che "una marea che sale solleva tutte le barche" perché, come la storia ha abbondantemente dimostrato, al crescere della marea può accadere che coloro che erano impigliati nel fango restino sommersi. Aveva scritto Filangieri: "senza una buona ripartizione, le ricchezze, invece di fare la felicità della nazione ne accelerano la rovina". Sulla medesima linea si muove Ludovico Bianchini (1803-1871): "Se alle idee della ricchezza si uniscono quelle della migliore distribuzione di beni e di occupazione tra gli uomini, come altresì degli agi e de' comodi, allora ne deriva che mentre la civiltà ne è uno degli effetti, ne diviene medesimamente causa".

Quando allora si legge nel saggio recente (*Justice for hedgehogs*, 2011) di uno dei più influenti filosofi del diritto, Ronald Dworkin, che "le culture moderne hanno tentato di insegnare una

dannosa e apparentemente persuasiva menzogna: che il più importante criterio di misura della vita buona [della felicità pubblica] sia la ricchezza, il lusso e il potere che essa porta con sé", non si può non riconoscere che molto è stato perso in seguito al lungo oblio della tradizione italiana di economia civile. La quale ha sempre insistito sul fatto che non solamente gli uomini che vivono in società non sono costretti a contrapporre la ricerca della felicità al rispetto della norma morale, ma addirittura che la seconda è condizione necessaria del perseguimento della prima.

5. Per terminare, una domanda conclusiva: qual è la rilevanza, a fini pratici, della recente fioritura di studi e ricerche sulla felicità? E perché sono gli economisti, assai più di altri scienziati sociali e filosofi, ad occuparsi, oggi, di tale tematica? Vedo di rispondere, in breve.

l). Nel 2010, dalla collaborazione tra CNEL e

ISTAT, nasce nel nostro paese l'iniziativa di pubblicare annualmente indicatori di benessere, in aggiunta all'indicatore del PIL. Il Benessere Equo e Sostenibile (BES) è la risposta italiana all'iniziativa che già altri paesi (UK, Francia, Germania, USA e altri ancora) avevano preso negli anni precedenti per reagire alla cosiddetta "dittatura del PIL", che non tiene conto di

tutto quell'insieme di fattori che incidono in modo diretto sulla felicità. L'evidenza empirica più recente si può trovare in W. Glatzer et Al. (a cura di), *Global Handbook of Quality of Life*, Springer, 2015 e, in special modo, nel saggio di R. Easterlin, "Happiness and Economic Growth: the Evidence", ivi. C'è ormai ampio consenso tra gli studiosi che il main-

stream economico, mentre è una buona guida per il *prospering*, per giungere ad una vita di ricchezza, è uno scomodo compagno di viaggio per il *flourishing*, cioè per la vita buona.

l). Una recente linea di indagine, che la letteratura sulla felicità ha partorito, è quella che indaga gli effetti dei modi di spesa del reddito



individuale sul benessere soggettivo (L. Stanca, R. Veenhoven, "Consumption and happiness", *Int. Review of Economics*, 2015). Come noto, la teoria tradizionale eguaglia consumo e felicità: si consuma per essere felici e si è felici se si consuma. Oggi sappiamo che le cose non stanno in questi termini. Primo, perché non distinguendo tra utilità attesa e utilità sperimentata – a Kaheman si deve la distinzione tra *expected and experienced utility* – quella teoria non riesce a dare conto né del fenomeno del rammarico (il *regret* di cui ha parlato R. Sudgen) che abbassa la felicità, né della distorsione dei consumi indotta dal marketing. Secondo, perché la teoria tradizionale si limita alla sola dimensione acquisita del consumo, trascurando quella espressiva – con l'attività di consumo, il soggetto tende ad esprimere anche la propria identità. Già T. Scitovsky in un libro celebre di qualche decennio fa (*The joyless economy*), aveva distinto tra "beni di

comfort" e "beni di creatività" per fare riferimento alle due dimensioni del consumo. Le domande che oggi ricorrono sempre più frequentemente sono: quali tipi di consumo contribuiscono maggiormente alla felicità? Come affrancare le decisioni di consumo dalla sudditanza nei confronti della produzione; cioè a dire, come arrivare a quella "sovranità del consumatore" di cui aveva parlato J.S. Mill a metà Ottocento?

III). William Davies nel suo recente *The Happiness Industry: how the Governments and Big Business Sold us Well-Being*, (Verso, Londra, 2015) ci informa che un numero crescente di imprese vanno investendo abbondanti risorse per rendere felici i propri dipendenti. E ciò in forza della "scoperta" empirica che la felicità dei collaboratori accresce la produttività del 12% circa. (R. Oswald e Y. Preto, 2014). Google è stata la prima impresa di grandi dimensioni ad aver istituito la figura del "Chief



Happiness Officer", il cui ruolo è quello di occuparsi della felicità dei dipendenti. L'impresa si deve prendere cura dei figli e degli affetti famigliari, così da acquisire un controllo completo anche sulla vita privata dei propri dipendenti.

Non v'è chi non veda il grave rischio che questo totalismo d'impresa potrà causare, un rischio che l'organizzazione tayloristica del lavoro non correva, perché a questa nulla importava della felicità degli operai. Lo aveva, però, intuito Aldous Huxley quando, nel celebre romanzo *Brave New World*, prefigurava una società nella quale gli individui sono felici perché programmati ad esserlo sin dallo stato embrionale e perché tenuti ad assumere farmaci appropriati per continuare ad esserlo! (Tutte le dittature, per legittimarsi, devono promettere la felicità ai propri sottoposti, tanto è vero che la morte del dittatore è quasi sempre accompagnata da un lutto sentito).

Quanto sopra è all'origine di un nuovo paradosso,

tipico dei nostri tempi. Da un lato si riconosce che la felicità nei luoghi di lavoro accresce la produttività e stimola l'innovatività; dall'altro lato, a livello macroeconomico, si chiedono provvedimenti per aumentare la flessibilità del lavoro, sempre in vista del medesimo obiettivo. Ma è chiaro che le due strategie non possono stare assieme, perché la flessibilità di cui si parla non valorizza di certo le motivazioni intrinseche del lavoratore, quelle motivazioni da cui dipende il senso di lealtà nei confronti dell'impresa.

IV). L'evidenza empirica suggerisce, *ad abundantiam*, che negli ultimi quarant'anni la vita delle donne nei paesi dell'Occidente avanzato è considerevolmente migliorata in termini dei familiari indicatori di reddito, di pari opportunità, ecc. Eppure, le misure del benessere soggettivo indicano che la felicità delle donne è declinata in modo sia assoluto sia rispetto a quella degli uomini. (Cfr. J. Wolfers, "The paradox

of declining female happiness", IZA, May, 2009). Tale paradosso è all'origine di un nuovo "gender gap", che ancora attende una spiegazione plausibile. Non è, tuttavia, difficile comprendere quali implicazioni di policy è possibile trarre dallo stesso. Ad esempio, politiche di armonizzazione tra tempi di vita familiare e tempi di lavoro del tipo "family mainstreaming" producono conseguenze assai più rilevanti sulla felicità delle donne che non meri aumenti salariali o misure analoghe. E così via.

Come si può comprendere, le brevi annotazioni di cui sopra suggeriscono che quanto è in gioco, quando si parla di felicità, è il ridisegno del nostro modello di ordine sociale. Ecco perché i dibattiti – talvolta aspri – e le ricerche sulla felicità pubblica vanno salutati con simpatia e incoraggiati, a condizione che tutto ciò si svolga in un contesto di discorso scervo da settarismi ideologici e orientato al perseguimento del bene comune.

LO STILE DEL LEADER. Decidere e comunicare nelle democrazie contemporanee

Gianpietro Mazzoleni ●

Che differenza c'è tra Matteo Renzi e Angela Merkel? E tra Bill Clinton e Silvio Berlusconi? O tra Tony Blair e Romano Prodi? La domanda può sembrare oziosa e anche un po' assurda. Ovvio che ci siano molte differenze tra personaggi politici di primo piano come questi e in ogni caso sono cambiati i tempi e domandarselo oggi non avrebbe molto senso. Dopo tutto non sono mai esistiti nella storia personaggi-fotocopia, e sostenere che Donald Trump è il Mussolini del 2000 è soltanto un *divertissement* giornalistico o tutt'al più un escamotage dei critici per metterlo in cattiva luce. Alcuni politici possono condividere qualche tratto caratteriale, qualche visione ideologica, qualche paranoia e debolezza, ma ognuno fa storia a sé e merita di essere studiato per quel che è, con le sue proprie peculiarità. Insomma sia dato a Cesare quel che è di Cesare. Tuttavia, una caratteristica, tutt'altro che episodica, li accomuna e quindi è legittimo interrogarsi in che cosa si assomiglino o si differenzino

rispetto ad essa. Sono dei leader politici. Esercitano una leadership. Decidono delle sorti di una nazione. La loro azione ha conseguenze spesso cruciali su milioni di cittadini. E quindi è di grande interesse vedere come vengono declinate le leadership politiche, tenendo in giusto conto i contesti istituzionali in cui si esprimono, i tratti delle diverse personalità, gli stili di azione e comunicazione che esibiscono. È ciò che fa Donatella Campus nel suo recente volume per il Mulino, *Lo stile del leader*, offrendo un'analisi approfondita e dettagliata del "come" i leader decidono e comunicano nelle democrazie contemporanee.

"Le style c'est l'homme même" affermava Buffon nel 1753, quando la politica non era certo un esercizio di diplomatiche carriere né i regnanti eccelleverano in trasparenza e comunicazione. Quell'affermazione è rimasta giustamente famosa perché anticipava l'attenzione alla psicologia e al comportamento delle persone,

tanto più quando esercitano potere. E dunque studiare lo 'stile' di comando può farci comprendere perché un leader politico ha certe preferenze e determinati obiettivi, quali i segreti della sua ascesa (o caduta). La scelta di Campus di puntare i riflettori su aspetti idiosincratici dell'esercizio della leadership, è particolarmente coraggiosa e indovinata. Coraggiosa perché molta scienza politica tradizionale ha per lungo tempo preferito studiare gli aspetti istituzionali della leadership, lasciando ad altre discipline (psicologia politica, teoria dell'organizzazione e scienza della comunicazione) l'attenzione per le variabili delle personalità che ricoprono tale funzione. Campus infatti utilizza un approccio interdisciplinare, quello che chiaramente permette di avere una visione complessiva del fenomeno della leadership. Ed è una scelta molto indovinata perché in un ecosistema politico totalmente mediatizzato, si pongono interrogativi che vanno ben oltre le discussioni sugli



impianti teorico-filosofico-istituzionali della leadership. Il leader sono conosciuti attraverso i media e usano i media per assicurarsi visibilità e influenza. È proprio della *media logic* privilegiare l'attenzione alla persona che esercita il potere più che ai ragionamenti astratti. In televisione le idee riescono

a passare solo se c'è il volto di chi le espone. Da qui l'opportunità di spostare il focus sulla persona, sulla sua immagine, sul suo stile di comunicazione. Lo studio di Campus percorre tutti i possibili piani di introspezione del fenomeno 'leadership politica' nelle sue componenti concettuali,



filosofiche, psicologiche, sociologiche, storiche e naturalmente politiche. Ne esce un quadro affascinante delle figure di molti leader contemporanei che l'autrice, sulla scorta di solidi studi internazionali, passa sotto la lente di ingrandimento: da De Gaulle a Reagan a Clinton, dalla Thatcher a Berlusconi, a Blair a Prodi a Merkel. Non mancano alcune incursioni analitiche su alcuni leader di casa nostra, come Grillo e Renzi e di paesi nostri vicini, come Marine Le Pen e Iglesias. Il volume si compone di sei capitoli che esaminano in modo narrativamente scorrevole le varie componenti dello stile della leadership. Nel cap. 1 viene presentata e discussa una definizione dello stile secondo le dimensioni della decisione, dell'ispirazione e della comunicazione, che sono le tre aree di azione del leader politico. Il cap. 2, "La psicologia del leader" illustra i tratti della personalità, quali l'estroversione, la coscienza, l'apertura mentale, e i motivi, ossia le ragioni

profonde che guidano un leader. Qui troviamo i due casi di studio, forse tra i più noti tra quelli dove i fattori psicologici hanno contribuito a definire l'immagine pubblica dei leader: Bill Clinton e Silvio Berlusconi. Clinton mostra di essere stato un leader empatico, più incline ad usare il soft che l'*hard power*, abilissimo *story-teller*, personaggio indubbiamente pop, al centro di scandali piuttosto clamorosi. Berlusconi ha impersonato l'energia, il dinamismo e la socievolezza, circondato da un'aura di *self-made man*, personaggio ancora più pop di Clinton, grande 'seduttore' di milioni di italiani, ma anche narratore di se stesso come statista che ricorre alla 'diplomazia personale'. Berlusconi rimane uno degli esempi paradigmatici di come il personale sia diventato politico e come la politica sia diventata personalizzata. Nel cap. 3 si mette a confronto un'altra coppia di leader secondo la distinzione ideologico-pragmatico, se è cioè guidato nelle sue

decisioni da una 'visione', da convinzioni forti, oppure da un approccio al potere e alla lotta politica che mostra i tratti della ricerca del consenso, del compromesso, delle geometrie variabili a seconda delle situazioni. Le due leadership qui messe a confronto sono quelle di Ronald Reagan ("uno che credeva in ciò che diceva") e di Angela Merkel ("la cancelliera che si prende cura della nazione tedesca"), rispettivamente ideologica la prima e pragmatica la seconda, venata di pop la prima (Reagan era dopotutto un attore) quanto negata al pop la seconda. Nel cap.4 si parla del leader 'outsider'. Non tutti i leader nascono vocati quasi naturalmente alla leadership. La storia recente ce ne ha mostrati alcuni che, secondo la comune classificazione erano 'outsider', ossia chiamati quasi casualmente a ricoprire cariche politiche apicali, come nel caso di Charles de Gaulle, peraltro dotato di grande carisma e di uno stile di comunicazione che lo ha reso famoso. Il



caso di Margaret Thatcher è molto diverso, ma anche lei era un'outsider, perché, pur politica, non proveniva dalle élite britanniche. L'essere outsider non significa tuttavia mancanza delle caratteristiche dell'azione, ispirazione e comunicazione che definiscono la capacità di leadership. Infatti, come già De Gaulle, anche la Thatcher si distinse per un piglio di comando molto 'dominante', orientato al risultato. Il cap. 5 è dedicato ad una riflessione sull'incidenza di fattori di contesto sullo stile della leadership. L'essere presidenti o primi ministri, in un sistema politico maggioritario o proporzionale, presidenziale o parlamentare, possono caratterizzare l'esercizio e lo stile della leadership. Tony Blair e Romano Prodi sono i due leader messi a confronto. Il primo, in un contesto di forte premiership, riesce a imprimere uno stile di leadership che caratterizza fortemente l'immagine del ruolo del leader. Prodi (del 1996) è stato un leader che ha dovuto

navigare in acque politiche tempestose, a capo di una coalizione con continue spinte centrifughe, e che nel tentativo di sopravvivere non riuscì ad esprimere uno stile di comando, che dato il carattere, voleva essere decisionista. Per due volte il suo non-partito lo condannò al fallimento. Nel capitolo finale l'autrice utilizza gli spunti che vengono dalle recenti riflessioni sulla disintermediazione, della mediatizzazione, della comunicazione ibrida, e della politica pop per interpretare i fermenti in corso in questi ultimi anni e mesi nelle sfere pubbliche e politiche di molti paesi e cerca di individuare alcune direttrici che la leadership politica, al tempo della Rete, sta prendendo, e che si esprime già in leader nuovi come Renzi, Grillo e Iglesias. Forse siamo ad una svolta nella costruzione pubblica dei leader. Ma la storia insegna che non c'è quasi mai nulla di nuovo sotto il sole. I leader del secolo scorso erano espressioni del loro tempo, fatte salve le loro

qualità (o turbe) caratteriali. Anche oggi e domani, fatte salve le peculiarità individuali, i leader dovranno adattarsi ai mutamenti avvenuti e in corso nell'opinione pubblica – sempre più globale – ma anche nei sentimenti popolari e nelle governance sovranazionali.

Donatella Campus
LO STILE DEL LEADER.
Decidere e comunicare nelle
democrazie contemporanee.
Il Mulino, 2016

THE END OF THE TOUR

Dalla letteratura al cinema, un ritratto di David Foster Wallace

Raffaele Ariano ●

1. *The End of the Tour* di James Ponsoldt racconta i cinque giorni che il giornalista di *Rolling Stone* David Lipsky e lo scrittore David Foster Wallace trascorsero insieme per un'intervista, viaggiando da uno Stato all'altro di un innevato Midwest americano. Era il 1996 e Wallace stava concludendo il tour di presentazione del suo capolavoro *Infinite Jest*, il romanzo che, quasi da un giorno all'altro, l'aveva portato alla ribalta della scena letteraria americana.

Fino ad allora Wallace era stato uno scrittore di nicchia, autore perlopiù di saggi e narrativa sperimentale. Difficilmente ci si sarebbe aspettati un grande successo dal suo nuovo romanzo, considerata tra l'altro la sua natura *monstre*: oltre mille pagine (di cui duecento di note), struttura frammentaria, narrazione corale, utilizzo dell'ironia e degli espedienti metaletterari tipici del post-modernismo, accumulo "isterico" di dettagli iperrealistici, ampie digressioni fantascientifico-tecnologiche. Insomma, un libro dalla

lettura tutt'altro che facile. Ciononostante, *Infinite Jest* si rivelò uno straordinario successo di pubblico e critica, imponendosi ben presto come una sorta di romanzo generazionale. Ancora oggi venerato da tutta una categoria di lettori colti di età compresa tra i venti e i quarant'anni, *Infinite Jest*, con la sua singolare

commistione di ironia post-moderna e afflato "neoumanistico", ha conferito a David Foster Wallace lo status di vera e

propria icona letteraria – non senza la complicità della sua tragica fine per suicidio nel settembre del 2008.

2. Da un punto di vista cinematografico, *The End of the Tour* s'inserisce con intelligenza negli stilemi del film biografico (detto anche *biopic*, dall'inglese *biographical picture*), ovvero in quello che, come sostenuto da Ellen Cheshire nel suo *Bio-Pics: A life in Pictures* (Wallflower, 2015), può essere considerato uno dei generi di punta del cinema contemporaneo. Come tutte le pellicole che raccontano

di personaggi già conosciuti dal pubblico i *biopic* hanno un grande potenziale commerciale, ma sono anche gravati da un pesante fardello di aspettative, relative in particolar

modo alla fisicità dell'attore protagonista e all'accuratezza storico-biografica della ricostruzione. Siamo oggi lontani dai tempi in cui Liliana Cavani e Italo Moscati potevano consegnare alla storia del cinema biografico un piccolo classico, *Al di là del bene e del male*, basandosi sulla vita del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche solo a grandi linee. Il pubblico odierno esige un grado di accuratezza non dissimile da quello che caratterizza, se non la ricerca storica di ambito accademico, quantomeno il buon giornalismo. *The End of the Tour* supera egregiamente entrambi gli ostacoli. Da un lato, il casting della star delle *sitcom* Jason Segel nei panni di David Foster Wallace si rivela una scelta quanto mai efficace (nonché emblematica, come vedremo, dell'operazione di fondo svolta dal film). Dall'altro, la fonte letteraria della pellicola, il libro-intervista *Come diventare se stessi*. David Foster Wallace si racconta (minimum fax, 2011), permette di risolvere il problema della veridicità



dei fatti narrati con eleganza ancora maggiore. Gran parte della sceneggiatura è infatti composta da botta e risposta presi parola per parola dal libro, il quale a sua volta è la fedele trascrizione dei colloqui realmente avuti da Lipsky e Wallace nel 1996 (il giornalista aveva registrato tutto su nastro). Certo, il film taglia e rimescola a piacere, ma solo raramente inventa di sana pianta. Nella sostanza, le battute pronunciate da Jason Segel sono uscite proprio dalla bocca di David Foster Wallace.

3. Il libro-intervista di Lipsky è una miniera di informazioni sulla biografia e le idee del romanziere americano. Nonostante una forte resistenza all'idea di diventare un personaggio pubblico, David Foster Wallace sembra aprirsi a tutto tondo con Lipsky. Gli racconta la giovinezza e i primi passi come scrittore, la depressione, la stesura di *Infinite Jest*. Gli espone diffusamente le sue convinzioni sul ruolo della letteratura nel mondo contemporaneo, sul realismo

e il postmodernismo, sul cinema, i media; e ancora, approfondisce la sua concezione della nostra epoca come tempo dell'insoddisfazione, della dipendenza e dell'intrattenimento, quella stessa concezione che fa da sfondo a molti dei suoi saggi e costituisce il *leitmotiv* di *Infinite Jest*.

Lipsky è tutt'altro che un interlocutore passivo. Acuto e talvolta anche provocatorio, induce Wallace a scoprirsi più di quanto vorrebbe. È un ritratto vivido e sfaccettato quello che di Wallace si offre allo sguardo del lettore. A emergere non è la figura di un santo o di un sapiente in perfetto equilibrio con se stesso, tantomeno quella di un agnello sacrificato sull'altare della sensibilità artistica. Si vede invece un uomo che lotta contro le proprie ambivalenze (nei confronti del successo, della fama, del consumismo), che è preda di debolezze a volte anche ben poco letterarie, che soprattutto intrattiene un rapporto molto conflittuale con la propria intelligenza. Wallace ci appare qui cer-

tamente come un uomo sensibile, eppure il tratto saliente della sua personalità sembra essere un altro. A renderlo unico (e a condannarlo) pare essere piuttosto quella che potremmo definire un'ipertrofia del ragionamento, una macchina intellettuale troppo sviluppata ed efficace, che macina il mondo e se stessa senza tregua. Chiunque abbia letto anche solo poche pagine della sua prosa potrà capire facilmente di cosa si stia parlando, ma il punto è forse questo: quella stessa esplosione isterica di dettagli che troviamo nel Wallace scrittore, quel ragionare ricorsivo, esuberante, che si avvita su se stesso vertiginosamente fino all'asfissia, non era per lui un vezzo di stile, ma in un certo senso l'esperienza psichica quotidiana, la natura profonda del suo rapporto col mondo. S'intuisce che era il bisogno di spegnere di tanto in tanto questa macchina a renderlo facile preda di quei prodotti (alcol, film d'azione, cibo spazzatura) la cui peculiarità è precisamente di agire da



anestetico, di concedere al consumatore qualche istante del tanto agognato oblio. Ci viene così mostrata la radice profondamente personale e biografica delle diagnosi di Wallace sulla nostra società dei consumi, il contenuto esistenziale che ha operato da cellula germinale del suo grande romanzo.

In quest'ipertrofia dell'intelletto c'è anche una componente competitiva, un complesso difesa-offesa che nel colloquio con Lipsky emerge in più di un'occasione. Wallace sembra esserne consapevole. È consapevole della sua tendenza a entrare in competizione con le persone attorno a sé. Al contempo è convinto che il compito della letteratura stia all'esatto opposto di questo spirito competitivo, che la missione dello scrittore sia accogliere il prossimo, creare un ponte tra la propria interiorità e quella altrui. Wallace lo ripete come un mantra: la letteratura serve a farci essere meno soli. (Un manifesto di questa visione della letteratura e degli studi



umanistici lo troviamo in *Questa è l'acqua*, il discorso che David Foster Wallace pronunciò alla cerimonia di fine anno del Kenyon College nel 2005). Ma ecco che la ricerca di un bilanciamento, di un equilibrio tra queste differenti spinte, diventa per lui quasi una tortura: Wallace si costringe a un autoesame continuo, a ogni domanda



di Lipsky esita, formula e riformula, teme ovunque il manifestarsi dei segni di quell'ego e di quello spirito competitivo di cui, come afferma apertamente, si vergogna. Costantemente in cerca di semplicità, naturalezza, *autenticità*, finisce per condannarsi a un eccesso di consapevolezza di sé, a un vortice di intellettualizzazione dal quale ogni naturalezza e semplicità rischiano di essere espulse.

4. È normale che nel passaggio da un libro-intervista di taglio giornalistico a un film di finzione molte cose cambino. Era necessario presentare allo spettatore un arco drammatico, una storia vera e propria che avesse un inizio, uno svolgimento e un climax. Non stupisce quindi che i passaggi più teorici del libro siano stati profondamente ridimensionati, né che, per esigenze narrative, il rapporto personale tra

Wallace e Lipsky sia stato portato in primo piano. Nel libro s'intuisce che Lipsky, anch'egli un romanziere ma di poco successo, prova un'ammirazione tenacemente venata d'invidia per David Foster Wallace, il quale lo ricambia, dal canto suo, con una certa diffidenza. Ciononostante, dopo cinque giorni insieme i due sembrano provare stima reciproca, se non un vero e proprio sentimento

d'amicizia. Al contrario, nel film l'elemento conflittuale viene sempre più accentuato, in particolar modo da parte del giornalista. I pochi episodi che sono frutto di pura invenzione cinematografica (come il flirt tra Lipsky ed una ex-fidanzata di Wallace) servono tutti a costruire il personaggio del giornalista e a sottolineare la conflittualità dei suoi sentimenti verso lo scrittore. Il Lipsky cinematografico

finisce per fare così da parafulmine, aiutando a stemperare molte di quelle ambivalenze e di quei difetti di Wallace che nel libro risultavano evidenti. Siamo in presenza di un addolcimento del personaggio di Wallace, al quale la fisicità di Jason Segel dà peraltro un contributo fondamentale. Se l'interpretazione dell'attore americano è infatti accurata e ricca di tutte le sfumature che era lecito aspettarsi, la sua corpulenza bonaria, la voce dolce, forse anche il ricordo della semplicità tipicamente americana dei personaggi da lui interpretati in passato, contribuiscono a creare un David Foster Wallace diverso, più vicino all'uomo sensibile e consapevole che ogni lettore vorrebbe trovare nei suoi scrittori preferiti. Intendiamoci, non siamo in presenza di un appiattimento brutale. *The End of the Tour* allude con maestria a tutti quegli aspetti della figura di David Foster Wallace che non vuole o non può esporre compiutamente. Il film si lascia godere insom-

ma a più livelli di lettura. Chi abbia familiarità con David Foster Wallace ritroverà tutta la complessità del libro di Lipsky, con l'aggiunta di una coesione e di un'atmosfera che la semplice trascrizione dell'intervista non era in grado di restituire. Lo spettatore che si avvicini invece al film con sguardo vergine si troverà di fronte un bel *road movie* a tema letterario, i cui temi principali sono il successo, l'integrità e la dura fatica di diventare se stessi. Siamo in definitiva di fronte a un ottimo *biopic*, che, senza tradire la complessità del materiale di partenza, riesce a fare ciò che un *biopic* dovrebbe fare: celebrare il suo protagonista, facendoci capire l'importanza della sua vicenda biografica e professionale per la nostra cultura. In questo modo, *The End of The Tour* fa fare un passo avanti al graduale processo di trasformazione di David Foster Wallace da icona letteraria a vera e propria icona pop.



Raffaele Ariano

Raffaele Ariano (Cremona, 1985) ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Filosofia all'Università San Raffaele di Milano, discutendo una tesi sul critico letterario americano Lionel Trilling. È autore di articoli e recensioni, di una curatela e di un libro sul pensiero di Michel Foucault (*Morte dell'uomo e fine del soggetto*, Rubbettino 2014). Per tre anni è stato coordinatore del Corso di Filosofie del cinema dell'Università San Raffaele. I suoi interessi di ricerca spaziano tra storia delle idee, filosofia del cinema e filosofia della letteratura.



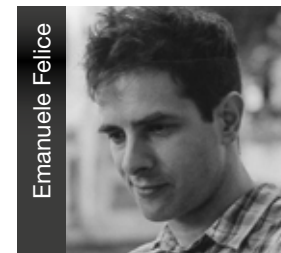
Carla Bagnoli

È docente di Filosofia teoretica all'università di Modena e dal 2015 è Professorial Fellow (Professor II) all'Università di Oslo. Ha insegnato alla University of Wisconsin dal 1998, diventando associato nel 2004 e Ordinario nel 2008. Oltre ad articoli nei campi dell'etica, dell'epistemologia e della psicologia morale, ha pubblicato tre monografie sui dilemmi morali, i limiti dell'etica teorica e l'autorità della morale. Ha curato *Morality and Emotions* (Oxford University Press, 2011) e *Constructivism in Ethics* (Cambridge University Press, 2013). Attualmente sta lavorando a un modello costruttivista della normatività che sottolinea l'incompletezza e la relazionalità delle ragioni pratiche.



Tatiana Effer

Professoressa di diritto penale all'Universidad del Norte (Barranquilla - Colombia), ha lavorato nell'ambito della Law clinic del Dipartimento di Giurisprudenza, coordinando progetti volti a garantire l'accesso alla giustizia e la tutela dei diritti fondamentali. Ha svolto attività di ricerca e didattica presso le cattedre di Teoria generale del diritto e Filosofia del diritto dell'Università Roma Tre.



Emanuele Felice

Professore associato di Economia applicata e Storia economica presso l'Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara. Si occupa soprattutto di disuguaglianze e crescita nel lungo periodo, con particolare riferimento all'economia italiana. Nel 2013 ha ricevuto il premio Hamilton dell'Associazione spagnola di storia economica per il migliore articolo pubblicato su riviste internazionali. Fra le sue monografie: *Divari regionali e intervento pubblico. Per una rilettura dello sviluppo in Italia* (il Mulino, 2007), *Perché il Sud è rimasto indietro* (il Mulino, 2013) e *Ascesa e declino. Storia economica d'Italia* (il Mulino, 2015).



Luigi Ferrajoli

Giurista, professore emerito di Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi Roma Tre. In magistratura dal 1967 al 1975 ha esercitato le funzioni di giudice a Prato. È stato preside della Facoltà di Giurisprudenza e pro-rettore dell'Università di Camerino dove ha anche diretto l'Istituto di studi storico giuridici, filosofici e politici. Insignito di numerose onorificenze e lauree honoris causa, svolge attualmente un'intensa attività pubblica tenendo conferenze e partecipando a numerosi dibattiti e convegni.

Elio Franzini



Insegna Estetica all'Università degli Studi di Milano. Allievo di G. Piana e D. Formaggio, seguendo la tradizione della scuola milanese, studia la fenomenologia e l'estetica fenomenologica, con particolare riferimento ai temi dell'arte, del simbolo e dell'immagine dal Settecento a oggi.

Tra le sue pubblicazioni più recenti: *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Milano, Il Saggiatore, 2008; *Elogio dell'Illuminismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2009; *La rappresentazione dello spazio*, Milano, Mimesis, 2011; *Introduzione all'estetica*, Bologna, Il Mulino, 2012; *Filosofia della crisi*, Milano, Guerini, 2015.

Dario Ippolito



Insegna Filosofia del diritto e Sociologia del diritto all'Università Roma Tre. Ha svolto attività di ricerca e didattica presso la LUISS, l'Università di Bari Aldo Moro e l'Università di Roma La Sapienza, dove è stato docente di Storia delle dottrine politiche e Storia moderna. Professeur invité presso l'École Normale Supérieure (Lyon), è autore di numerosi saggi, tradotti in varie lingue. Il suo ultimo libro si intitola *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire* (Donzelli, Roma 2016)

Gianpietro Mazzoleni



Professore Ordinario di Sociologia della comunicazione e Comunicazione politica all'Università di Milano. Da Professore associato, ha insegnato comunicazione alle Università di Salerno e Genova dal 1988 al 2001. Ha conseguito nel 1969 il Bachelor in Sociologia (cum laude) presso St Anselm College (Manchester, NH) e nel 1974 la Laurea (summa cum laude) all'Università degli Studi di Roma La Sapienza.

È co-fondatore e direttore della rivista *Comunicazione Politica* (Il Mulino). Ha fatto parte del comitato scientifico dell'*European Journal of Communication* (Sage), di *Political Communication* (Taylor & Francis), dell'*International Journal of Press/Politics* (Sage) e del *Journal of Political Marketing* (Haworth Press), ed è stato curatore della collana di Comunicazione politica di Hampton Press (2006-2010). Attualmente è presidente della Italian Association of Political Communication (2014-2016).

Alessandro Pagnini



Nato a Pistoia il 10.7.1949, residente a Firenze. Ha svolto tutta la sua carriera universitaria, da borsista C.N.R. a professore associato, a Firenze, con la sola eccezione di un anno di incarico di supplenza a Pisa. È stato visiting in diverse università straniere (Pittsburgh, Boston, Rio de Janeiro, St. Andrews, Stirling, Berlino, Cambridge UK). Affianca l'attività didattica e di ricerca all'organizzazione di eventi culturali e all'attività di pubblicista (è editorialista di *"Repubblica"* e collaboratore della *Domenica* de "Il sole24ore"). Tra le pubblicazioni: *Teoria della conoscenza* (TEA, 2007) e *Filosofia della medicina* (Carocci, 2010)

Fulvio Papi



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

● ALTRI
ARTICOLI DELLO
STESSO AUTORE
VIABORGOGNA3



Mario Ricciardi



Professore associato di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento "Cesare Beccaria" dell'Università degli Studi di Milano. Ha lavorato presso la University of Manchester e la Queen's University of Belfast. Attualmente, oltre che a Milano, insegna all'Università LUISS - Guido Carli di Roma, dove tiene il corso di Legal Methodology per gli studenti che scelgono il percorso in inglese. Fa parte della Direzione della rivista il Mulino e del comitato direttivo dell'omonima Associazione, della quale è socio dal 2014. Partecipa attivamente al dibattito pubblico, i suoi interventi sono stati pubblicati da *Il Riformista*, *L'Unità*, *Mondoperaio* e diversi altri periodici. Ha dato vita, con un gruppo di colleghi, all'Associazione *Roars*, che gestisce il sito www.roars.it, il più importante forum di discussione sui temi dell'Università e della ricerca attivo nel nostro paese.

Salvatore Veca



Si è laureato in Filosofia all'Università degli Studi di Milano con una tesi in filosofia teorica condotta sotto la guida di Enzo Paci e Ludovico Geymonat. Già professore ordinario di Filosofia politica, è stato Prorettore Vicario all'Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia dal 2005 al 2013.

È stato Presidente della Fondazione Feltrinelli di Milano dal 1984 al 2001 e Preside della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pavia dal 1999 al 2005.

È Presidente del Comitato generale premi della Fondazione Eugenio Balzan e della Fondazione Campus di Lucca. Fa parte del Comitato di direzione della "Rivista di filosofia" e dello "European Journal of Philosophy".

● ALTRI
ARTICOLI DELLO
STESSO AUTORE
VIABORGNA3



Stefano Zamagni



Professore ordinario di Economia Politica all'Università di Bologna e Adjunct Professor of International Political Economy alla Johns Hopkins University, SAIS Europe. È membro del Comitato scientifico di numerose riviste economiche nazionali e internazionali. Ha partecipato, in qualità di membro o di coordinatore, ai comitati organizzatori di convegni scientifici nazionali ed internazionali. Dal 1994 è membro del Comitato scientifico delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani. È membro del Consiglio scientifico della Scuola Superiore di Studi Storici dell'Università di San Marino. È membro del Comitato Scientifico di Symbola (Roma) e del CEGA (Centro di Etica Generale e Applicata, Pavia). È direttore della rivista *Aretè*. È membro dell'Advisory Board di EURICSE (Trento), e della Fondazione UNIAPAC (Parigi). È Membro del Consiglio di Amministrazione dell'Università LUMSA, Roma.



Tutti i numeri
della rivista sono
reperibili sul sito

www.casadellacultura.it



edizioni
casa della
cultura

ISSN 2499-5827

ISBN 9788899004255 Titolo ILLUMINISMI

Abbiamo messo l'illuminismo, anzi gli "illuminismi", al centro della celebrazione del nostro "Settantesimo": una ben precisa scelta culturale. Per più ragioni. Innanzitutto per riaffermare il legame profondo della Casa della Cultura con l'humus culturale milanese e lombardo. La stagione dell'illuminismo settecentesco, quella di Pietro Verri e Cesare Beccaria, ha lasciato in Milano un'impronta decisiva, ben visibile in tutto lo scorrere dei due secoli successivi. Si pensi al ruolo di Carlo Cattaneo nella Milano risorgimentale e poi, negli anni successivi, a quel positivismo milanese che ha contaminato la vita pubblica di tutta la città, fino allo stesso nascente socialismo riformista. Oppure, ancora, alla ripresa del pensiero critico e progressista nel secondo dopoguerra, attorno alla personalità di Banfi e ai protagonisti della "Scuola di Milano", dove riecheggiarono e si riproposero evidenti motivi illuministici. In tutti questi snodi della vita civile e culturale milanese sono riaffiorati tratti distintivi come la fiducia nella ragione, l'attenzione alle conquiste della scienza, l'apertura al pensiero europeo, la tensione verso la fattività. Si tratta di idee e valori "illuministici" che hanno permeato tutta una città: la Casa della Cultura pensa e vive se stessa come parte di questa temperie culturale.



Tutti i numeri
della rivista sono
reperibili sul sito

www.casadellacultura.it