Lessico di Etica pubblica

Rivista del Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

"Più liberi o più sicuri? Le sfide della *privacy* nella società globale

Anno 1, numero 2, Dicembre 2010
ISSN 2039-2206

Direttore responsabile

Graziano Lingua

Redazione

Duilio Albarello, Sergio Carletto, Alberto Martinengo, Alessandro Parola, Alberto Pirni, Davide Sisto

Citabile come
«Lessico di Etica pubblica», 2 (2010).

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione al seguente indirizzo: *redazione.eticapubblica@gmail.com*

Editoriale

Questo secondo numero della rivista nella parte monografica Questioni *raccoglie, a cura di Sergio Carletto, alcuni materiali del Convegno "Più liberi o più sicuri? Le sfide della privacy nella società globale", organizzato dal CEPSEC e tenutosi a Cuneo nel dicembre 2006. Gli anni trascorsi da quell'appuntamento, di cui non è stato possibile riprodurre tutti gli interventi in forma scritta, hanno in parte mutato lo scenario internazionale e italiano in cui i contributi dei relatori furono concepiti, così come il quadro normativo. Il tema allora affrontato dell'equilibrio tra diritto alla riservatezza e diritto alla sicurezza conserva tuttavia un'estrema attualità alla luce degli scandali recenti e dell'adozione di dispositivi e procedure di controllo dell'identità personale sempre più sofisticati.*

Nella sezione Ricerche sono invece contenuti alcuni studi dei ricercatori del CESPEC.

Più liberi o più sicuri?
Le sfide della privacy nell'età globale

Sergio Carletto

Gli interventi riportati nella sezione monografica di questo numero di «Lessico di etica pubblica» raccolgono alcuni materiali del convegno multidisciplinare «Più liberi o più sicuri? Le sfide della privacy nell'età globale» organizzato dal Cespec e tenutosi a Cuneo il 2 dicembre 2006. Gli anni trascorsi da quell'appuntamento, di cui non è stato possibile riprodurre tutti gli interventi in forma scritta, hanno in parte mutato lo scenario internazionale e italiano in cui i contributi dei relatori furono concepiti, così come il quadro normativo. Il tema allora affrontato dell'equilibrio tra diritto alla riservatezza e diritto alla sicurezza conserva tuttavia un'estrema attualità alla luce degli scandali recenti e dell'adozione di dispositivi e procedure di controllo dell'identità personale sempre più sofisticati. L'articolazione dei lavori del convegno prevedeva due distinte sessioni, che avevano il compito di sviluppare due nuclei tematici distinti ma interconnessi.

Nella sessione antimeridiana abbiamo dato spazio ad una discussione ci mettesse di fronte allo scenario globale relativo ai cosiddetti problemi della società sorvegliata di cui si parla molto in questi anni di inizio millennio. Siamo di fronte al progressivo venir meno della riservatezza e della privacy a causa di interconnessioni tra banche dati pubbliche e private, tra dispositivi di controllo e verifica anche dell'identità personale che si stanno sempre più diffondendo a livello globale. Lo sviluppo di questi dispositivi di sorveglianza, non mi riferisco solo a quelli visuali che vediamo nelle nostre città, ma soprattutto a quelli riferiti al sistema delle telecomunicazioni, intercettazioni telefoniche, acquisizioni di dati personali, anche biometrici, è andato crescendo. C'è stata indubbiamente un'accelerazione di questi processi di controllo e dell'interconnessione tra essi in corrispondenza con gli eventi successivi all'11 settembre 2001. L'avvio della cosiddetta guerra contro il terrorismo globale ha aperto nuovi orizzonti sul piano preventivo e repressivo legati alle nuove tecnologie. D'altro canto il terrorismo globale si è esso stesso servito di strumenti tecnologici nel progettare attacchi, nel reclutare adepti e nel proseguire le proprie attività di autofinanziamento. Naturalmente, questo processo non è iniziato con l'11 settembre 2001. Già negli ultimi anni del secolo scorso la connessione di banchi dati stava diventando una realtà sempre più presente, creando sinergie tra soggetti istituzionali e economici. Sono stati notevoli gli investimenti di alcuni Stati, soprattutto

anglosassoni, in particolare gli Stati Uniti, con risorse pubbliche nello sviluppo di sistemi di controllo della sicurezza, fondati anche sull'identificazione ed individuazione delle persone e sul controllo sistematico delle comunicazioni a livello globale, tanto che questi hanno conosciuto un rapido sviluppo e una rapida accelerazione.

È uno scenario che propone alle liberaldemocrazie una serie di nodi problematici: quello fondamentale è la difficile compatibilità tra la tutela della riservatezza di tutti i cittadini e le nuove sfide che i poteri pubblici, gli organismi competenti, gli operatori del diritto e la società nel suo insieme si trovano ad affrontare nel contesto della guerra globale al terrorismo. La fase storica inaugurata con gli eventi dell'11 settembre pare condurre ad una società sorvegliata su scala globale; il *Grande Fratello* di Orwell sta prendendo forma sotto i nostri occhi, anche se il cittadino comune, anche informato, non ne è consapevole e i media tradizionali e nuovi non sono così attenti a quest'evoluzione.

Bisognerebbe fare qui ricorso anche a una interpretazione estensiva del concetto di "biopotere" sviluppato a suo tempo da Michel Foucault a proposito del controllo crescente esercitato sulla demografia, sull'economia e sul lavoro dagli Stati a partire dal XVIII secolo. All'antico governo delle anime da parte del "potere pastorale" si aggiunge il governo dei corpi, e di quelle appendici ed estensioni che sono ormai i moderni mezzi di comunicazione dal telefono cellulare, alle chat, ai social network, alle e-mail. Si può dire che lo sviluppo di sistemi di sorveglianza che localizzano, sottopongono a scrutinio e costruiscono dossier sui singoli è la forma moderna, contemporanea, se vogliamo globale del biopotere. Che cosa significa? Il biopotere senza volto controlla la comunicazione quotidiana tra gli uomini e rischia di condurre, anche attraverso lo screening del DNA e dei parametri biometrici, pensiamo ad esempio alla sicurezza negli aeroporti, al rischio di una colonizzazione della vita delle persone, ossia alla cancellazione di ogni diritto alla privatezza. Io credo che ciò dovrebbe allarmare gli autentici liberali, coloro che credono in qualche modo nei diritti della tradizione liberale, i politici di destra, di sinistra e l'intera cittadinanza. Naturalmente si tratta di un processo complesso che non può essere semplicisticamente ricondotto a un soggetto o a un "dominus", ossia qualcuno con un'identità definita, su cui ricadano precise responsabilità. A esercitare questa nuova forma di potere non è infatti semplicemente uno Stato, neppure i più potenti fra gli Stati, come gli Usa e la Cina, controllano fino in fondo questi apparati, ma è un soggetto in qualche modo sfuggente, che travalica anche i limiti tradizionali tra pubblico e privato. Abbiamo avuto anche un caso recente in Italia, in cui si è scoperto che una grande società privata, non dico il nome, ma è nota a tutti, era in qualche modo strettamente legata in alcuni suoi uffici di sicurezza con apparati più o meno deviati dello Stato e altre strutture non meglio identificate in attività di intercettazione illegale di telefonate o comunicazioni fatte da cittadini privati e uomini pubblici.

La cosa interessante, la vera novità consiste nel fatto che il controllo non viene più solo esercitato da soggetti pubblici autorizzati (la Magistratura, le forze dell'ordine) e

responsabili di fronte alla legge, ma anche in nome e per conto di non sa bene chi da parte di agenzie investigative private. Questo tratto, del sincretismo tra poteri pubblici e potentati privati guidati da interessi economici (il "potere invisibile" di cui parlò anni fa Norberto Bobbio) fa riemergere un tema ricorrente nella riflessione recente che abbiamo condotto con CeSPeC sulle conseguenze della globalizzazione, ossia il divenire sempre più incerto e confuso della distinzione tradizionale tra pubblico e privato. Siamo di fronte ad una crisi dello Stato, o meglio a una sua metamorfosi che investe il diritto, l'etica pubblica, i singoli e le istituzioni.
La legittimazione sul piano politico di questo sviluppo in direzione della società sorvegliata viene in genere ritrovata in quella che io chiamo "sindrome securitaria". Sono sempre più numerosi, anche in Italia, i sindaci e le amministrazioni pubbliche in cerca di consenso che installano un numero crescente di telecamere Certamente il problema della sicurezza è serio, di fronte al terrorismo globale, ma spesso si tende a creare un clima di allarmismo spesso non giustificato e che induce molti cittadini a richiedere misure di controllo sempre più rigorose, ad esempio riguardo gli accessi all'interno di un Paese e gli spostamenti di soggetti ritenuti potenzialmente pericolosi. Questo conduce anche a forme di esclusione, perché alcuni soggetti, indipendentemente dai loro comportamenti criminosi e da ciò che fanno vengono comunque etichettati. Mentre la sorveglianza e il controllo servivano tradizionalmente soprattutto per normalizzare le persone (criminali, indigenti, folli) oggi svolgono una funzione di esclusione nei confronti dei "diversi". Determinati soggetti per motivi etnici, culturali o di provenienza geografica vengono in qualche modo esclusi o comunque sottoposti a controlli particolarmente stringenti. Il rischio di abusi è molto grande e finisce per coinvolgere la qualità stessa della democrazia e dei diritti, e ulteriormente in una forma più sofisticata, il problema del controllo democratico degli apparati di sorveglianza. È davvero possibile il monitoraggio di quanto avviene da parte delle commissioni parlamentari, dei soggetti preposti come le Authority indipendenti e dei governi stessi nei confronti dello sviluppo abnorme di questi sistemi di sorveglianza? Naturalmente è una questione importante, perché coinvolge anche la competenza e conoscenza delle nuove tecnologie. Sappiamo che molti Stati hanno adottato leggi eccezionali: pensiamo alla legislazione adottata negli Stati Uniti dopo l'11 settembre e che estendono di molto i poteri dei soggetti della sicurezza nazionale nel campo delle intercettazioni ed in altri settori, ovviamente non solo a livello interno, ma anche internazionale. Sappiamo che il Parlamento Europeo ha istituito, anni fa, una commissione di inchiesta sul caso Echelon e sappiamo che esiste questa rete messa in piedi dalla NSA, l'agenzia più segreta tra quelle della Sicurezza americana. Da studi recenti, sembra che si possa effettuare un controllo efficace sulle comunicazioni a livello globale. Tale rete va quindi al di fuori di qualsiasi controllo democratico e credo anche da parte dello stesso Congresso degli Stati Uniti o dei soggetti competenti.
Le relazioni della mattina indagarono quindi sullo scenario dei nuovi conflitti globali e come sia possibile affrontare questo problema, anche con la consapevolezza dei rischi a cui andiamo incontro, che non sono così facilmente esorcizzabili. tre relatori

con prospettive diverse: un internazionalista esperto di relazioni internazionali tra Europa e Stati Uniti (V. E. Parsi), un esperto del liberalismo classico e dei problemi che pone in rapporto a questa evoluzione alla società (Di Nuoscio) e un esperto del tema dell'esclusione dei "diversi", ossia come questi controlli e questa sorveglianza possano produrre esclusione (A. Dal Lago). Di tali stimolanti contributi abbiamo potuto riprodurre qui unicamente il testo di Enzo Di Nuoscio.

La seconda sessione fu rivolta all'analisi della situazione italiana. Il Convegno cuneese si svolse dopo mesi frenetici e densi di eventi a livello nazionale. Esplosero una serie di scandali legati alla divulgazione e pubblicazione del contenuto di intercettazioni telefoniche legali e quindi in teoria pubbliche, ma che furono riportate dai giornali e quotidiani anche a puntate, e riferite a personalità del mondo dell'intrattenimento, dello sport e della politica. Si trattava dell'inizio di una lunga stagione di tensione tra magistratura, politica e giornali non ancora conclusa. L'opinione pubblica venne in seguito a conoscenza con maggiore sgomento, almeno per quanto mi riguarda, dell'esistenza di estesi apparati paralleli rispetto agli stessi servizi di intelligence, in cui si manifestava questa sintomatica commistione tra soggetti privati, imprese ed apparati pubblici che esercitavano da anni nel settore delle intercettazioni illegali ed esercitavano o potevano eventualmente esercitare una vasta influenza sulla vita pubblica del Paese, su quella politica, ma anche e soprattutto sul mondo economico-finanziario.

Tale scenario italiano, certo impallidiva rispetto allo scenario globale, e presentava anche tratti da operetta, perché nella vicenda vi erano degli aspetti anche un po' curiosi e tipicamente italiani, ma era comunque inquietante perché emergeva il problema della tenuta della democrazia liberale e costituzionale di fronte al potenziale ricatto da parte di soggetti di potere più o meno occulti che stanno a cavallo tra pubblico e privato, in un paese non certo nuovo. Siccome noi ci occupiamo da tempo, come CeSPeC, di etica pubblica ci si può e si deve domandare quali debbano essere le regole più appropriate non solo giuridiche, ma anche deontologiche per tutti i soggetti che operano in questi diversi campi per porre sotto controllo questa deriva e ripristinare un clima di serenità nell'opinione pubblica, questo anche al di là di specifici interventi legislativi da parte del Parlamento. Questo non vuol dire che si deve rinunciare a questi strumenti, le intercettazioni legali soprattutto, per porre un freno al malcostume diffuso che regna nell'ambito della vita pubblica del nostro Paese e che deve essere comunque oggetto di indagine delle forze dell'ordine e della Magistratura. A presidio della difesa dei diritti e della libertà di tutti, a essere chiamati in causa sono l'opera instancabile dell'Authority, per cui si rimanda al contributo del prof. Pizzetti ci dirà, la professionalità e l'equilibrio della magistratura, soprattutto quella inquirente, il rispetto della deontologia professionale da parte dei giornalisti, ma anche il riconoscimento della necessità di lasciare uno spazio adeguato alla libertà di informazione.

Anche la classe politica, i legislatori, i tecnici del diritto, cioè i giuristi, gli avvocati, gli accademici, gli operatori economici, il mondo dell'impresa, i cittadini tutti sono chiamati a dare un contributo affinché libertà e sicurezza non prendano strade

diverse tra loro inconciliabili. Gli avvocati hanno comunque il loro legittimo interesse, ossia tutelare il diritto alla difesa e riservatezza dei loro assistiti, i giornalisti hanno la preoccupazione legittima di difendere la libertà di informazione che è ormai sottoposta a limiti crescenti dalla minaccia di azioni legali da parte delle persone che sono oggetto di articoli, non proprio lusinghieri. Da non trascurare è inoltre la pressione esercitata degli stessi editori, per lo sviluppo delle nuove tecnologie, che rende più complesso il lavoro dei giornalisti, soprattutto dei giovani precari.

La magistratura ha la necessità di fare le indagini, per assicurare il contrasto del crimine, servendosi anche delle nuove tecnologie, incluse le intercettazioni telefoniche e ambientali, ma ha anche il dovere di mantenere ferma la presunzione di innocenza da parte delle persone indagate. La politica porta il problema delle interferenze che vengono da questo sistema di potere e deve cercare di utilizzare gli strumenti che le sono propri, ossia lo strumento legislativo, del controllo politico, naturalmente per evitare che la deriva in direzione di un sistema sempre più autoritario e meno trasparente giunga a compimento.

Liberi perché "ignoranti" e "ricchi" perché liberi. Per una difesa della libertà da una prospettiva evolutiva.

Enzo Di Nuoscio[1]

La giustificazione filosofica dell'idea di libertà è uno di quegli enigmi con i quali si sono misurati tutti i grandi filosofi, i quali hanno spesso concluso i loro imponenti tentativi riconoscendo l'impossibilità di accedere ad un punto di appoggio archimedeo, che collocasse la libertà su un incontrovertibile piedistallo teorico. Tanto che non solo un filosofo empirista come Hume la definisce "la più spinosa questione di metafisica", ma anche un pensatore razionalista come Leibniz non esita a definire il problema filosofico della conciliazione tra libertà e necessità come un "labirinto" in cui "la nostra ragione spesso si smarrisce". E Voltaire semplicemente ridicolizza la ricerca di ogni tentativo di soluzione, facendo dire a Pangloss (in *Candide*) che la dicotomia libertà/necessità è un falso problema, perché "è necessario essere liberi".

Più che un falso problema, si tratta di un problema razionalmente indecidibile, come mostra Kant nella terza delle antinomie della ragione. E tuttavia, se non è possibile fondare la libertà, certo si possono addurre *ragioni* per difenderla dai suoi nemici; e la storia del pensiero filosofico ce ne offre un vasto catalogo, a partire da quelle di ordine teologico (la libertà è un dono di Dio che l'uomo non può toccare) fino a quelle di tipo giusnaturalistico (la libertà è insita nella "natura umana", e dunque non è alienabile).

Tra le varie argomentazioni teoriche addotte in difesa delle società libere, il tentativo di giustificazione evolutiva della libertà portato avanti (fuori da una prospettiva di tipo naturalistico, come ha invece fatto D. Dennett)[2] da filosofi come Mill, Spencer, Hayek e Popper, basato su una concezione fallibilista della

1 Enzo Di Nuoscio è professore straordinario di Filosofia della scienza presso l'Università degli Studi del Molise e docente di Metodologia delle scienze sociali presso la LUISS "Guido Carli" di Roma. Oltre a numerosi saggi apparsi su riviste internazionali e volumi collettanei italiani e stranieri, tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Le ragioni degli individui*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996; *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000; (con R. Boudon e C. Lins Hamlin), *Spiegazione scientifica e relativismo culturale*, Luiss University Press, Roma, 2002; (con R. Boudon, P. Demeulenaere e K.-D. Opp), *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità*, Luiss University Press, Roma, 2004; *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004; *Il mestiere dello scienziato sociale. Un'introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Liguori, Napoli, 2006.

2 D.C. Dennett (2003).

conoscenza umana, nonché su un'interpretazione individualistica ed evoluzionististica dell'ordine sociale, si rivela forse la tesi teoricamente più convincente, saldamente ancorata ad alcune solide teorie epistemologiche.

1. "*Ignoranza individuale*" *e "ordine esteso"*

Come hanno insistito soprattutto Spencer e Hayek, non solo singole istituzioni sociali, ma la società nel suo complesso può essere considerata un *ordine spontaneo*, un *ordine esteso* che nasce e si sviluppa *inintenzionalmente*, al quale contribuiscono, oltre che le singole azioni individuali, sia gli "ordini organizzati" (partiti, associazioni, ecc.), sia i più limitati "ordini spontanei" in essa contenuti (linguaggio, moneta, divisione del lavoro, Stato, regole di comportamento, ecc.).

L'affermazione di un ordine spontaneo su vasta scala consente di non rimanere vittima di quel *paradosso della conoscenza*: sulla base delle loro conoscenze e delle loro preferenze gli individui elaborano strategie di azione per la cui realizzazione, però, sono necessarie conoscenze di cui essi non dispongono e non sono in grado di possedere. E non ne dispongono perché non ne possono disporre in quanto, come ha evidenziato Hayek, e come aveva fatto prima di lui un alto grande individualista ed evoluzionista come Spencer, una parte importante della conoscenza umana è *necessariamente dispersa* tra gli individui. Se alcune conoscenze, come le teorie scientifiche, una volta scoperte, sono centralizzabili e quindi a disposizione di tutti, esistono invece le "conoscenze delle circostanze particolari di tempo e di luogo" che si generano e si applicano "all'istante"[3]; sono legate cioè alle situazioni problematiche nelle quali vengono a trovarsi i singoli. Potendone disporre esclusivamente coloro che si trovano in quelle circostanze, tali conoscenze non possono essere possedute in anticipo (prima che l'attore sociale si imbatta in quella situazione) e quindi non sono centralizzabili. Solo il medico che accorre al capezzale di un malato sa, se lo sa, cosa deve fare in quel caso, perché solo lui è legato a quella circostanza. Certo, egli utilizza conoscenze precedentemente accumulate, tuttavia senza l'acquisizione di rilevanti informazioni riferite a quella particolare situazione egli non sarebbe nella condizione di agire. E quello che vale per il medico vale pure per il consumatore, l'imprenditore e, più in generale, per la risoluzione di una serie infinita di problemi dei quali è costellata la vita di ognuno.

Nell'*ordine esteso* la dispersione sociale della conoscenza, che altrimenti sarebbe un *gap* paralizzante, diventa una formidabile opportunità di *problem solving*. Interagendo *spontaneamente* con gli altri soggetti, ogni individuo è nelle condizioni di beneficiare, per la realizzazione dei propri piani, di una conoscenza enormemente superiore a quella da lui posseduta. Si pensi al consumatore, che in un sistema di mercato riesce a soddisfare le proprie preferenze beneficiando di conoscenze (altrui) che non sarà mai in grado di possedere.

3 F.A. von Hayek (1945, p. 279).

Soprattutto nelle società moderne, altamente "artificializzate", nelle quali ogni abitante non è un essere autarchico nella soluzione dei propri problemi, ma vive in un mondo (economico, tecnologico, commerciale, culturale, ecc.) che dipende in buona parte da conoscenze altrui, è più che mai evidente che la *sconfitta dell'ignoranza* non è una battaglia che il singolo può condurre individualmente, accrescendo le proprie conoscenze. E non solo perché, per quanto possa essere incrementata (nei casi in cui è possibile), la sua conoscenza sarà sempre molto limitata e insufficiente per realizzare molti e decisivi progetti; ma anche a motivo del fatto che ci sono conoscenze, come quelle "di circostanze particolari di tempo e di luogo", di cui *può* disporre solo chi è in quella determinata situazione.

Se nell'ordine costruito ogni membro è nella condizione di usufruire della conoscenza altrui soltanto nell'ambito di più o meno standardizzate procedure di interazione, l'*ordine spontaneo* consente di avvalersi della maggior quantità possibile di conoscenza altrui senza seguire regole concordate; il singolo è così in grado di risolvere problemi, non *benché*, ma *proprio perché* la conoscenza è dispersa e *proprio perchè* l'ordine spontaneo gli consente di beneficiarne. E' questo il "segreto" della superiore capacità *problem solving* degli ordini spontanei, nell'ambito dei quali è possibile la realizzazione (come è il caso del mercato) di un numero elevatissimo di progetti individuali proprio grazie alle asimmetrie conoscitive che caratterizzano gli individui coinvolti.

L'ordine spontaneo è, dunque, lo strumento che ha consentito di evitare di rimanere vittima del *paradosso della conoscenza*, e di introdurre un ordine su vasta scala; un ordine che sarebbe impossibile perseguire mediante un piano proprio per l'impossibilità di prevedere e di possedere quelle conoscenze che sono disperse. E ciò che non si conosce non può essere evidentemente pianificato. Quale individuo o quale gruppo di individui poteva avere le informazioni necessarie, nei tempi antichi, per *inventare* la moneta e sostituirla al baratto o per progettare e realizzare lo Stato moderno?

Si può dunque osservare che la *condizione sociologica di ignoranza* che caratterizza ogni individuo (avere bisogno delle conoscenze altrui per poter realizzare buona parte dei propri progetti), non va interpretata come un paralizzante limite esistenziale, in quanto – grazie all'*ordine spontaneo* – diventa una grande opportunità per la soluzione dei problemi[4].

2. L'"*ordine spontaneo" come processo esplorativo*

L'efficacia dell'ordine spontaneo come strumento per l'adattamento a circostanze imprevedibili e più in generale per l'esplorazione dell'ignoto, è legata ad alcune sue intrinseche caratteristiche: esso è *astratto*, *ateleologico*, *teleonomico*, *autopoietico*, *policentrico.*

4 Per una analisi gnoseologica dell'ordine spontaneo, si rimanda, tra gli altri, a P. Heritier (1997, pp. 157 e ss).

E' *astratto*, nel senso che non è orientato a uno scopo specifico e non è prevedibile il contenuto *concreto* che, di volta in volta, assumerà. L'*ordine spontaneo* non è orientato a fronteggiare una singola e specifica situazione problematica, ma rappresenta un *habitat* che consente la soluzione del più grande numero e della più vasta gamma possibile di problemi. Non essendo, a differenza delle organizzazioni, orientato a fini stabiliti, esso permette *la realizzazione del maggior numero possibile di piani individuali compatibili*, *non condivisi e non concordati*. Gli individui, che non possono conoscere quali saranno in futuro i loro bisogni e i problemi nei quali si imbatteranno, grazie alla loro *cooperazione spontanea* saranno nelle migliori condizioni per farvi fronte quanto si trovano ad affrontarli

E' *ateleologico*, perché, essendo astratto e di origine inintenzionale, tale ordine non è e non può essere orientato a un fine prestabilito e quindi prevedibile. L'*ordine spontaneo* è senza un fine e senza fine.

E' *teleonomico*, ossia tende ad autoorganizzarsi, sulla base di un processo di adattamento che seleziona regole e forme di interazione maggiormente idonee a rispondere alle fondamentali esigenze funzionali di un gruppo sociale. La circolazione delle merci, ad esempio, è un ordine che tende ad affermarsi perché garantisce una efficace soddisfazione delle preferenze. La selezione evolutiva che si produce con l'ordine spontaneo non riguarda tanto i singoli comportamenti, quanto norme sociali, regole di funzionamento di un gruppo, istituzioni. La selezione tra forme di organizzazioni (*group selection*) è il *dispositivo* dell'evoluzione sociale, ed essa non è che l'esito di una sezione di norme di comportamento (*rule selection*), la quale, non solo non è incompatibile con i canoni dell'individualismo metodologico, ma è spiegabile unicamente da questa prospettiva, visto che i gruppi sono insiemi di individui e le norme sono l'esito non intenzionale della combinazione di azioni intenzionalmente e razionalmente orientate alla soluzione dei problemi rilevanti per i singoli.

E' *autopoietico*, perché contiene in sé il principio della propria evoluzione: la *spontanea interazione* tra gli individui. *Principio di evoluzione* che non va confuso con una *legge di evoluzione*: per il suo carattere *spontaneo*, questo tipo di ordine è per definizione incompatibile con la insostenibile ricerca di una *legge di evoluzione* che ne predica lo sviluppo ineluttabile. Nell'ambito di questo principio di evoluzione rappresentato dalla *spontanea interazione* tra gli attori sociali, un posto di primo piano spetta alla dinamica della *concorrenza* tra gli individui per la realizzazione dei loro progetti.

E' necessariamente *policentrico*, perché - per sua natura - l'ordine spontaneo non dipende da un centro ordinatore e quindi i suoi *abitanti*, a differenza dei membri di un'organizzazione, non ricevono ordini da un vertice. Esso ha tanti centri di propulsione quanti sono gli individui, le loro interazioni e le situazioni problematiche nelle quali si trovano; e ognuno di questi "centri", adattandosi alle sue più prossime circostanze, contribuisce all'estensione e allo sviluppo dell'ordine spontaneo nel suo complesso. Tale carattere policentrico risulta ancora più chiaro e marcato in quell'*ordine esteso* che è il sistema sociale, il quale si afferma spontaneamente sotto la pressione dei tentativi di soluzione di problemi e non sulla

base di una *variabile politica*, ossia di un potere centrale ordinatore che lo promuove. La dimensione politica interviene solo quando l'*ordine esteso* ha già assunto una certa consistenza, e costituisce uno dei fattori che ne influenza l'evoluzione.

3. *Il principio di competizione è il "dispositivo" degli ordini spontanei*

Negli ordini spontanei, quali la scienza, il mercato, la democrazia, e, più in generale, nell'*ordine esteso* rappresentato dal sistema sociale nel suo complesso, la *competizione* tra individui per la definizione dei margini di compatibilità dei rispettivi progetti individuali (si pensi solo alla ripartizione delle risorse e del potere) diventa lo strumento più efficace per esplorare l'ignoto. La ricerca della verità nella scienza, la ricerca del profitto soddisfacendo le preferenze dei consumatori in una economia di mercato e la ricerca del consenso politico in un sistema democratico, trovano il loro principale impulso nel *principio di concorrenza*, che è un viaggio esplorativo, condotto in modo agonistico, verso la scoperta di nuove soluzioni. Se è vero che, competendo, i singoli concorrono a risolvere problemi comuni ritenuti rilevanti, si può allora concludere che - se effettuata nel rispetto di regole condivise, quali quelle dello Stato di diritto - la *competizione* tra proposte alternative diventa una forma di *cooperazione* tra gli individui che le sostengono, perché le soluzioni trovate saranno ben presto socializzate.

4. *Perché l'"ordine esteso": presupposti gnoseologici e conseguenze economiche, politiche e giuridiche*

L'essere umano, dunque, non solo è *fallibile*, ma è anche *ignorante*. Laddove conosce, non è in grado di arrivare alla certezza per l'impossibilità logica di dimostrare la verità di una teoria, ma intorno a questa conoscenza fallibile si dispiega una sterminata regione di *ignoranza*, popolata dalle "conoscenze delle circostanze particolari di tempo e di luogo", che il singolo, per ragioni strettamente epistemologiche, non è in grado di possedere. *Fallibilità* (nel senso popperiano) e "*ignoranza*" (nel senso hayekiano) sono i presupposti gnoseologici della nascita dell'ordine spontaneo, ai quali va aggiunto il carattere limitato delle risorse disponibili. Se l'uomo fosse un essere infallibile e onnisciente, e se non dovesse fare i conti con il *postulato di scarsità delle risorse*, sarebbe perfettamente in grado di realizzare autarchicamente tutti i suoi progetti e, di conseguenza, non sarebbe nato quello *scambio* interindividuale nel quale trova le sue scaturigini l'ordine spontaneo.

Da questi presupposti gnoseologici ed economici (fallibilità, "ignoranza", scarsità delle risorse) possono essere derivate alcune fondamentali conseguenze *economiche*, *politiche*, *etiche*, *giuridiche*, a conferma della tesi dell'impossibilità epistemologica di fare a meno, su vasta scala, dell'*ordine spontaneo*.

"Mano invisibile" e calcolo economico. Solo quell'*ordine spontaneo* rappresentato dal

mercato è in grado di rilevare, in tempo reale e su vastissima scala, quelle conoscenze disperse rappresentate dalle preferenze dei consumatori e dalle strategie degli imprenditori. Il *gioco* della domanda e dell'offerta è una continua registrazione di una quantità enorme di conoscenze, che si producono "all'istante". Di conoscenze che vengono efficacemente riassunte dal prezzo di mercato, il quale rappresenta un indice che sinteticamente trasmette una grande quantità di informazioni, che dovranno essere poi *interpretate* da coloro che sono interessati. E' proprio il sistema dei prezzi, come ha fatto osservare L. von Mises già a partire dagli anni Venti, a consentire il *calcolo economico* relativo alla produzione e alla distribuzione dei beni, e più in generale all'allocazione delle risorse[5].

Registrando le preferenze dei consumatori, la dinamica della domanda e dell'offerta, e quindi i prezzi, rappresentano per gli imprenditori una irrinunciabile bussola per la direzione da seguire nel loro tentativo di adeguarsi alle preferenze dei consumatori, per la valutazione del rapporto costi/benefici, per la combinazione dei fattori di produzione, per un adeguato impiego, attraverso la divisione del lavoro, delle differenti capacità individuali, per la formulazione di previsioni circa le possibilità dei loro futuri progetti imprenditoriali. Essendo un ordine di illimitata estensione, basato su conoscenze "di circostanze particolari di tempo e di luogo", evidentemente non disponibili in anticipo, il mercato non può essere sostituito da una *decisione politica centralizzata*. Nessuna autorità centrale può disporre delle informazioni necessarie per sostituire il *calcolo economico* assicurato dal mercato con un *piano di produzione* di origine politica. Per ragioni strettamente epistemologiche, dunque, i tentativi di pianificazione economica, come puntualmente si è verificato, sono destinati al fallimento.

L'ingegneria sociale utopica. Il principio, secondo il quale ciò che non può essere conosciuto non può essere pianificato, vale a maggior ragione per l'intera società. *Fallibilità* e *dispersione della conoscenza*, *razionalità limitata*, *"legge di Hume"*, *individualismo ontologico*, *conseguenze inintenzionali*, sono argomentazioni filosofiche, logiche ed epistemologiche che rappresentano formidabili strumenti di critica di ogni forma di pianificazione sociale che, in nome di un disegno razionale (di ispirazione ideologica o religiosa), tenti di rimodellare l'intera società. Il *razionalismo costruttivistico* che ha partorito i tentativi di ingegneria sociale di cui sono stati espressione i regimi totalitari (comprese le teocrazie) del Ventesimo secolo, si sono non a caso basati anche su una concezione antiindividualistica della realtà sociale, che ha portato a sacrificare i singoli in nome della società, sulla base della convinzione, avocata a sé da qualcuno, di possedere una conoscenza assoluta delle dinamiche sociali e dell'evoluzione storica. Ispirati da filosofie atee o da concezioni teologiche, singoli o gruppi hanno ritenuto di aver accesso a un *punto di vista privilegiato*, e quindi di sapere in modo definitivo ciò che è Bene e ciò che è Male; e, in nome di questa *presunzione* - rivelatasi inevitabilmente *fatale* – hanno conseguentemente cercato di pianificare *ab*

5 L. von Mises (1922, pp. 123 e ss.).

imis fundamentis l'intera società. Quasi un secolo prima che Mises, Hayek e Popper rivolgessero le loro critiche epistemologiche al totalitarismo (nazista, fascista e stalinista), era stato Spencer a evidenziare con grande preveggenza come il tentativo di imporre una "cooperazione obbligatoria" su vasta scala porti inevitabilmente ad una "società militare", in grado di reggersi soltanto attraverso "mezzi coercitivi"; una società nella quale non c'è posto per la proprietà e l'iniziativa privata e nella quale "l'individuo è posseduto dallo Stato", perché "la conservazione della società è il fine supremo". Laddove, invece, grazie alla "cooperazione spontanea", all'origine della "società industriale", si afferma un "governo rappresentativo" che assicura la più estesa iniziativa individuale e il maggior benessere collettivo possibili[6].

5. "*Ignoranza" del legislatore e diritto evolutivo.*

Le norme dello *stato di diritto* rappresentano il tentativo, portato avanti sulla base di una scelta di valore condivisa in una determinata società, di definire confini e regole entro le quali possa liberamente manifestarsi la *cooperazione spontanea* tra i singoli; ad esempio, combattendo gli *intolleranti* e garantendo non troppo diseguali opportunità ai protagonisti dell'ordine spontaneo. Alla luce della *dispersione sociale della conoscenza* e della constatazione dell'emergenza spontanea delle regole dell'*ordine esteso*, è possibile capire meglio la natura e i limiti dell'intervento dello Stato nel campo del diritto.

Va abbandonata l'idea, difesa da un certo positivismo giuridico, secondo la quale è il *legislatore* l'unica fonte (o la fonte privilegiata) delle leggi che regolano la società. In realtà, l'intervento legislativo avviene in un secondo momento, quando l'ordine sociale è già articolato sulla base di regole affermatesi spontaneamente. Sulla scia di Spencer e Hayek, occorre pertanto distinguere tra *legge* e *legislazione*, tra un *diritto evolutivo*, che si afferma inintenzionalmente sotto la spinta delle necessità di sopravvivenza e di convivenza di un gruppo, e un *diritto positivo*, posto in essere da un legislatore sulla base delle sue scelte di valore. La *legislazione* è una forma di *ordine costruito*, legato alle (limitate) conoscenze di un Re o di un Parlamento, quindi idoneo a stabilire *norme di condotta* per limitate sfere di comportamenti umani; la *legge*, invece, è un ordine spontaneo, esito dell'interazione di un numero potenzialmente illimitato di individui e quindi di conoscenze, e per questa sua genesi possiede un grado di astrattezza inarrivabile anche per il più *imparziale* legislatore. Ciò significa che il legislatore, se vuole evitare pesanti *effetti perversi* delle sue decisioni, deve essere consapevole della propria *ignoranza* e quindi non deve confondere *legge* e *legislazione*.

Per ragioni ancora una volta gnoseologiche, chi ha il potere normativo deve evitare tentazioni *costruttivistiche* e non abusare della legislazione, pensando di cambiare per legge una porzione cospicua dell'ordine sociale. Proprio per questa asimmetria conoscitiva tra *diritto evolutivo e diritto positivo*, il legislatore – che, per il loro costo di produzione in termini di conoscenze, non è in grado di elaborare *ex nihilo*

6 H. Spencer (1882-1896, pp. 20 e ss).

regole di condotta – in molti ambiti deve riconoscere valore formale a queste norme spontanee. Come afferma Spencer nella sua polemica contro il positivismo giuridico di Bentham: "non è la legge che crea il diritto, ma è il riconoscimento del diritto che crea una nuova legge"[7]. E proprio per la loro solidità evolutiva, siffatte regole comuni spesso sono state spesso in grado di limitare di fatto il potere di legiferare.

6. *Liberi e "ricchi" perché "ignoranti"*

Se gli individui sono *fallibili* e "*ignoranti*", e se solo grazie all'*ordine spontaneo* riescono a realizzare progetti per i quali non dispongono (singolarmente) delle conoscenze necessarie, allora la libertà diventa la condizione essenziale per mobilitare quante più conoscenze possibili, per far fronte a circostanze non prevedibili, per la propagazione delle *innovazioni*; in altri termini, per favorire il gioco della *cooperazione spontanea*. Poiché ogni individuo, a seconda dei casi, ha bisogno delle conoscenze altrui per raggiungere i propri obiettivi e ha un vantaggio rispetto a tutti gli altri, in quanto è il solo a possedere determinate informazioni relative alla situazione in cui si trova, ne consegue che più esso è libero di agire e più è nelle condizioni di offrire al meglio delle sue possibilità la propria conoscenza ad altri e di beneficiare di quella altrui per i propri fini.

Ma la libertà è il più efficace *habitat* non soltanto per *distribuire*, ma anche per *produrre* la conoscenza: più è estesa la sfera di azione individuale e maggiori saranno le possibilità di scambi interindividuali, di *innovazioni* e di circolazione delle informazioni; tale mobilitazione delle conoscenze aumenterà il numero dei progetti realizzati, con il conseguente accrescimento delle *conoscenze disperse*; in questo modo si accentuano le asimmetrie conoscitive tra i singoli, moltiplicando le possibilità di interazione, e così via. I comportamenti liberi, dunque, avranno una particolare *efficacia evolutiva* perché, accrescendo la diversità e le possibilità di *cooperazione spontanea*, faranno lievitare la capacità di *problem solving* di un gruppo sociale.

La libertà è, pertanto, la migliore *risorsa* per far fronte all'incertezza e per esplorare l'ignoto. Non è certo un caso che - storicamente - le società libere sono state anche le società nelle quali è stata più elevata la produzione di conoscenza e di ricchezza. Dobbiamo essere *liberi* perché siamo "*ignoranti*", e saremo "*ricchi*" proprio perché *liberi*. «Se esistessero uomini onniscienti, ha fatto osservare Hayek, se potessimo sapere tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di adesso, ma pure i bisogni e le aspettative future, resterebbe poco da dire in favore della libertà. […] La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'impredicibile» e, «per quanto umiliante possa essere per l'orgoglio umano, dobbiamo riconoscere che il progresso e anche la conservazione della civiltà dipendono dal maggior numero possibile di occasioni che si presentano", le quali non possono essere previste, ma possono essere affrontate al meglio solo lasciando libero il talento

7 H. Spencer (1884, p. 122).

individuale»[8]. La ragione umana progredisce perché è libera, libera dal controllo sociale.

7. *La giustificazione evolutiva della libertà e dell'ordine spontaneo non porta alla "fallacia naturalistica"*

Se, da un prospettiva individualistica, fallibilista ed evoluzionista, i teorici dell'ordine spontaneo hanno attaccato le filosofie della storia proprio per il fatto di fondare un giudizio morale sulla scoperta di leggi ineluttabili di evoluzione storica, essi stessi sono stati non di rado accusati di violare, a loro volta, la "legge di Hume". Filosofi come H. Sidgwick[9], G.E. Moore[10], A. Flew[11] e B. Russell[12], hanno criticato i teorici dell'ordine spontaneo (si pensi soprattutto alle dure critiche rivolte dall'intuizionista Moore all'evoluzionista Spencer)[13], sostenendo che la loro etica evoluzionistica si configuri inevitabilmente come un caso di *fallacia naturalistica*: dimostrando (soprattutto con argomentazioni gnoseologiche) la superiore efficacia evolutiva di un ordine non programmato, essi avrebbero identificato ciò che è *giusto* con ciò che è più *evoluto*, fondando in questo modo un *giudizio morale* su un *fatto evolutivo*; le norme etiche sarebbero quindi dedotte da proposizioni conoscitive[14].

Questa accusa di fallacia naturalistica, che vorrebbe colpire al cuore l'evoluzionismo sociale, almeno nel caso di Spencer ed Hayek, può essere efficacemente respinta. Questi autori innanzitutto *descrivono* le caratteristiche dell'ordine spontaneo, evidenziando come tale meccanismo consente la realizzazione del maggior numero di progetti individuali non concordati, poiché permette a ogni individuo di beneficiare della maggior quantità possibile di conoscenza altrui. Si tratta di una prospettiva puramente empirica, che mostra come un ordine spontaneo riferito ad una intera società, che si sviluppi dentro le regole dello stato di diritto e che quindi presupponga e garantisca un ampio margine di libertà individuale, costituisca un *habitat* che presenta una capacità di *problem solving* nettamente più elevata rispetto a quella che può garantire un ordine organizzato. Più in particolare, questi autori hanno insistito sui *presupposti* gnoseologici della libertà e dell'ordine spontaneo (fallibilità e dispersione sociale della conoscenza) e sulle

8 F.A. von Hayek (1960, p. 60).
9 H. Sidwick (1880, pp. 216-226).
10 G.E. Moore (1903, pp. 105 e ss.).
11 A.G.N. Flew (1967, p. 48).
12 B. Russell (1910-66, p. 37).
13 Per G.E. Moore, Spencer "*identifica* il raggiungimento della sanzione etica con l'essere più evoluto", cadendo così nella fallacia naturalistica. «Può darsi naturalmente – osserva Moore – che davvero ciò che è più evoluto sia anche superiore e migliore. Ma Spencer non pare accorgersi che l'una cosa non equivale necessariamente all'altra»; G.E. Moore (1903, pp. 107). Una critica all'interpretazione mooriana dell'etica di Spencer è contenuta in J. Gray (1982, pp. pp. 466 e ss.) e J.M. Stafford (1983, 55 e ss.).
14 Per una replica queste obiezioni rimando a E. Di Nuoscio (2000, cap. 6).

conseguenze sociali, economiche, giuridiche (in termini di risoluzione di problemi, di allocazione delle risorse, di produzione di regole, ecc.).

In questo modo vengono descritti dei fatti, progressivamente selezionatisi, che di per sé non sono né giusti né ingiusti. Evidenziando i *presupposti* e le *conseguenze*, la prospettiva evoluzionistica fornisce preziosi materiali affinché i singoli possano *valutarli* "a occhi aperti" e non "ad occhi chiusi", in modo che le decisioni etiche, a cominciare da quella della libertà, siano ancora più ponderate e più autentiche. L'approccio evoluzionistico non porta ad un'"etica conseguenzialistica", ma propone un'"etica della responsabilità": la moralità di un comportamento non viene fondata sulle sue conseguenze, ma è l'esito di una scelta di coscienza che deve tener conto anche delle conseguenze prevedibili (intenzionali e inintenzionali) che esso produce. Così, ad esempio, l'opzione etica in favore della libertà e dell'ordine spontaneo non può essere fondata sugli effetti da essi generati (maggiore possibilità di risolvere problemi, di produrre ricchezza, ecc.), poiché anche questi ultimi sono dei *fatti* che devono essere oggetto di *valutazione* da parte dei singoli.

Filosofi evoluzionisti, fallibilisti ed individualisti come Spencer, Popper ed Hayek, hanno inteso evidenziare come non tutte le regole e forme di organizzazioni siano uguali, e che ve ne sono alcune che consentono un più elevato numero di *mutazioni* e di *opportunità di soluzioni a problemi*, cioè che hanno una "superiore efficacia evolutiva". "Superiore efficacia evolutiva" non va però intesa come "superiorità etica": con questa espressione si descrive un processo empirico e non si esprime un giudizio di valore.

Va infine osservato che c'è anche un'altra ragione che impedisce di considerare intrinsecamente morale l'*ordine spontaneo*: essendo astratto, non si può sapere in anticipo quali saranno i problemi concreti che esso consentirà di risolvere; mentre invece il giudizio morale non può che essere riferito ai *contenuti concreti* che, di volta in volta, quest'ordine produce.

Bibliografia

DENNETT C.D. (2003), *L'evoluzione della libertà*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2004.
DI NUOSCIO E. (2000), *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
DI NUOSCIO E. (2006), *Il mestiere dello scienziato sociale. Introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Liguori, Napoli.
HERITIER P. (1997), *Ordine spontaneo ed evoluzionismo in Hayek*, Jovene, Napoli.
FLEW A.G.N. (1967), *Evolutionary Ethics*, London, Macmillan.
GRAY J. (1984), *Hayek on Liberty*, Oxford, Basil Blackwell.
HAYEK F.A. von (1945), *L'uso della conoscenza nella società*, trad. it. in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna, 1988.
HAYEK F.A. von (1960), *La società libera*, trad. it., SEAM, Roma, 1998.
MISES L. von (1922), *Socialismo*, trad. it., Rusconi, Milano, 1990.
SIDWICK H. (1880), "Mr. Spencer Ethical System", in *Mind*, n. 5.
MOORE G.E. (1903), *Principia Etica*, trad. it., Bompiani, Milano, 1964.
RUSSELL B. (1910-66), *Tra filosofia e scienza*, trad. it., Newton & Compton, 1972.
SPENCER H. (1882-1896), *Istituzioni politiche*, trad. it., Casa Tipografico-Editrice S. Lapi, Città di Castello, 1904.
SPENCER H. (1884), *L'individuo contro lo Stato*, trad. it., Bariletti, Roma, 1989.
STAFFORD J.M. (1983), "Hume, Spencer and the Standard of Morals", in *Philosophy*, 1983, n. 58.

Segreto, riservatezza e dati personali nella legislazione e nella giurisprudenza

Vittorio Italia

1. Premessa

I problemi legislativi e giurisprudenziali sulla privacy nell'età globale, richiedono una breve premessa sui concetti giuridici che vi sono stati, e vi sono, nell' orizzonte giuridico italiano. Alcuni di questi concetti sono antichi, riflettono un determinato tipo di società e di amministrazione pubblica, e sono cambiati, quasi all' improvviso, in questi ultimi anni. Si tratta dei concetti di segreto, di riservatezza, e dei dati personali.

2. I concetti di segreto, riservatezza e dati personali

Consideriamo innanzitutto il concetto di segreto. È un concetto antico, che indicava (si pensi all'étimo: *secretum,* da *secernere*, separare) una separazione, nel senso che il segreto rappresentava qualcosa che viene isolato, ponendo intorno ad esso un ostacolo alla conoscenza degli altri. Quindi, qualcosa di occulto, nascosto, remoto[1], e la dottrina giuridica del tempo ed anche la letteratura (si pensi al *Secretum* del Petrarca) considerava il segreto come un concetto unitario. Ma già da parte dei glossatori e dei commentatori era stato segnalato che il segreto era un concetto che presentava varie sfaccettature[2], e vi sono oggi diverse situazioni relative al segreto, e

1 Come è noto, la dottrina (CRESPI, *La tutela penale del segreto*, Palermo, 1950, p. 5 ss.) anche sulla base dell'ètimo ha considerato il segreto come una separazione. Il segreto rappresentava essenzialmente qualcosa di poco noto, occulto, remoto, ecc. Ma già da parte dei glossatori e dei commentatori era stato segnalato che il segreto era un concetto che presentava varie sfaccettature, e che poteva essere considerato e qualificato in modo diverso a seconda delle coordinate: soggetto, altri soggetti, argomento da considerare segreto.

2 Secondo FARINACIO (*De criminae laesae maiestatis*, questione 113, V, n. 215 (citato dal MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, Torino, 1937, n. 731) "in primo luogo, si considera segreto ciò che non è noto ai più; in secondo luogo, è segreto ciò che viene discusso in Consiglio, specie se viene dato il giuramento di non rivelarlo a nessuno; è detto infatti segreto quell'atto che è segretato e separato dagli altri; in terzo luogo, è detto segreto ciò che avviene alla presenza di molti, ma in modo segreto (rispetto ad altri); in quarto luogo, è detto segreto ciò che il volgo ingora (…); segreto è considerato tutto che che attiene al Principe, e non si vuole che sia

diversi rapporti che si pongono tra tali situazioni ed i soggetti. Si pensi, ad esempio, al segreto della corrispondenza, al segreto militare, al segreto professionale, al segreto l'ufficio, ecc.[3]

Ma a parte queste sottili distinzioni, il problema che ci interessa è che questo concetto di segreto è stato considerato come un vallo, una difesa, contro eventuali attacchi nemici. Si racconta, in riferimento al segreto militare, che un generale (Metello Macedonico) manteneva segreti i propri piani di battaglia per l'indomani, non li confidava neppure ai suoi comandanti, ed affermava: " se io sapessi che la camicia che porto addosso, è riuscita a sapere, data la vicinanza con il mio corpo, questi piani segreti, io mi strapperei di dosso la camicia, e la getterei nel fuoco". Per

---

divulgato al altri (…), o ciò che il Principe ordina che sia considerato segreto, anche se è avvenuto davanti al molti". La dottrina seguente, pur con delle variazioni, ha messo il luce l'uno o l'altro di questi aspetti.

In prosieguo di tempo, anche per la formulazione dei reati previsti dal Codice penale, si è cercato di dare una definizione unitaria del concetto di segreto. Vi sono state, quindi, varie definizioni del segreto, che vanno dalla "notizia conosciuta solo da una persona determinata" (MANZINI, GRISPIGNI, NUVOLONE), alla "cosciente ed attuale dissimulazione di un contenuto di esperienza. corrispondente ad uno stato di fatto penalmente garantito a che questo conenuto di esperienza non venga palesato ad altri (CRESPI, *La tutela penale del segreto*, Palermo, 1952, p. 50), ed a "quella situazione per cui una determinata notizia è conosciuta da una sola persona interessata ad escludere gli altri da quella conoscenza" (RUFFOLO, voce *Segreto (di diritto privato*), in Enc, Dir., p. 5015).

Questi tentativi, anche se degni di considerazione, non sembrano però essere pervenuti a risultati soddisfacenti, perché ciascuno degli Autori ha messo in luce or l'uno o l'altro di questi aspetti. E' particolarmente attenta la definizione proposta dal CRESPI, che pone in luce l'attività del soggetto agente, nel senso che chi desidera tenere segreta un cosa o una notizia, dissimula, in quanto la dissimulazione - al contrario della simulazione - maschera la conoscenza di uno stato esistente, nasconde ciò che è.

Peraltro anche questa definizione - accettabile per quanto si riferisce all'inquadramento giuridico dell'attività del soggetto agente - non è esente da critiche se è riferita ad un concetto complesso come quello del segreto.

Ciò, a mio giudizio, per due ragioni. Innanzitutto, il termine dissimulazione assume contorni diversi a seconda dei vari campi del diritto; mentre in senso penalistico può riferirsi, come la simulazione. a dei fatti (v. art. 367 c.p.), in senso civilistico non può riferirsi altrimenti che a "negozi". Una posizione di dissimulazione, intesa come "dissimulazione di un contenuto di esperienza" sarebbe perciò probabilmente arbitraria. Sono evidenti quindi i limiti del tentativo di trarre una definizione generale da un ramo del diritto che ha elementi peculiari solo a questo. In secondo luogo, affinché la definizione abbia un ambito generale di applicazione, occorrerebbe dimostrare la validità dell'equazione logica tra dissimulazione e segreto. Infatti, pur ammettendo che il "segreto" si risolve (limitatazione all'attività del soggetto agente) in una dissimulazione, ciò non significa che, di per sé, ogni dissimulazione determini un segreto. Soltanto quando una legge lo stabilirà, si avrà eventualmente una perfetta equivalenza logica tra dissimulazione e segreto. Sembra quindi che - più che nello specifico comportamento del soggetto agente - è nella qualificazione, nell'attribuzione data dalla legge, che si dovrebbe rintracciare l'elemento più caratteristico del "segreto".

È innegabile, d'altro lato, che il concetto di segreto non è un concetto unitario: e le diverse definizioni della dottrina dipendono proprio da questa complessità del fenomeno che mal si presta ad una definizione che interamente lo comprenda. Pare quasi che se si mette in luce un

molto tempo, nella pubblica amministrazione, la regola non era quella della trasparenza, ma proprio quella del segreto (gli *arcana imperii*), e dovere del buon impiegato era quello di mantenere il segreto relativo alle cose e notizie dell' ufficio. Vi è ancora, nel testo unico degli impiegati civili dello Stato, l'articolo relativo al segreto d' ufficio, anche dopo le modifiche della legge 241/1990 sulla trasparenza. Un'amministrazione centralizzata ed autoritaria, come quella che si è avuta per molto tempo in Italia, richiedeva necessariamente il segreto.

Si noti poi che questo tipo di amministrazione, così gelosa dei propri segreti, faceva tutto il possibile per conoscere i segreti degli altri, specie quelli considerati nemici. Il *Cabinet noir*, perfezionato da Napoleone per conoscere il contenuto delle

aspetto di questo fenomeno, si debba necessariamente lasciarne in ombra degli altri.
Infatti, se si pone attenzione all'oggetto, o all'attività del soggetto agente, o al comportamento dei terzi (si veda ad es., ASCARELLI, *Teoria della concorrenza e dei beni immateriali*, Milano, Giuffrè, 1956, p. 197; SANTANIELLO, *Manuale di diritto penale*, Milano, Giuffrè, 1957, p. 440 ss), la definizione risulterà imperniata principalmente sull'elemento osservato, mentre gli altri aspetti (ugualmente importanti) passeranno in secondo piano. Naturalmente, poi, se si vuole dare una definizione unitaria che abbracci il tutto, questa, cercando di comprenderne in *toto* i diversi aspetti, deve dimenticare le singole particolarità e per conseguenza peccherà di imprecisione. Si ha quindi l'impressione che il concetto di segreto ha, si, una base comune ed indica un nucleo interno, destinato ad essere sconosciuto ai terzi. Peraltro questo nucleo interno viene chiarito più in negativo che in positivo (nel senso che è segreta una cosa o una notizia che *non* può essere divulgata, resa pubblica), è contrapposto alla libertà di informazione (V. ARENA, *Il segreto amministrativo*, II, Padova, 1984, p. 242; ZACCARIA, *Materiali per un corso sulla libertà di informazione e comunicazione*, Padova 1996, p. 83 ss.), e presenta una serie di aspetti diversi in relazione a situazioni diverse.

3 Infatti, vi sono le situazioni che si pongono in relazione al segreto nell'ambito dell'industria (*segreto industriale*), del credito (*segreto bancario*), delle professioni (*segreto professionale*), delle prove (*segreto probatorio*), dell'amministrazione pubblica (*segreto d'ufficio*), degli interessi dello Stato (*segreto di Stato*), con particolare riferimento a quelli militari (*segreto militare*), della corrispondenza (*segreto epistolare e delle comunicazioni telefoniche e telegrafiche*). Ciascuno di questi segreti presenta specifiche caratteristiche, e ciò è stato notato da diversi Autori (ad es., SCHMITT, *Verfassungslehre*, München u. Berlin, 1928, p. 246: "Ein Vergleich (des Wahlgeheimnisses) mit dem Amtsgeheimnis des Beamten zeigt die grosse staatsrechtliche Verschiedenheit dieser beiden Arten von Geheimnis", e LABRIOLA, *Segreto di Stato*, in *Enc. Dir.*, p. 1029).
Una conferma di ciò è data dal fatto che in quasi tutti i testi di legge o di regolamento il termine *segreto* è considerato, oltre che come sostantivo (ad es., art. 15 statuto degli impiegati civili dello Stato (modificato dall'art. 28 della legge 241/90): "… il *segreto* d'ufficio"), come aggettivo (Cfr., ad es., nella Costituzione: art. 18 (… associazioni *segrete*); art. 48 (… il voto è … *segreto* …); art. 64 (… seduta *segreta* …); art. 15 (… *segretezza* della corrispondenza); nelle norme penali e processuali: art. 618 "Corrispondenza che doveva rimanere *segreta* …"; art. 621 (rivelazioni del contenuto dei documenti *segreti* "… contenuto … che debba rimanere *segreto*"); art. 623 (… notizie destinate a rimanere *segrete* …); art. 261 (… notizie che … debbono rimanere *segrete*); art. 263 (invenzioni … scoperte scientifiche … nuove applicazioni industriali che debbono rimanere *segrete* …); art. 326 (… notizie di ufficio le quali debbono rimanere *segrete* …); art. 683 (il contenuto delle discussioni o delle deliberazioni *segrete* …); art. 532 (… non possono essere obbligati a deporre sui fatti conosciuti per ragione di ufficio e che debbono rimanere *segreti*)., e questa qualificazione aggiuntiva di segreto, o segretezza, è applicata a vari oggetti o situazioni (Cfr., ad es., i seguenti articoli il cui termine "segreto" è usato nel senso di cose o notizie

lettere degli emigrati con simpatie borboniche (e non solo quelli) è durato per molto tempo[4], e dura ancora con nomi diversi e con modalità (es., le intercettazioni telefoniche) e destinatari diversi.

Il concetto di segreto, con la doppia faccia del segreto per sé, e del conoscere il segreto degli altri, è un dato costante ed ancora presente nell'amministrazione pubblica centrale, e non solo centrale.

Fermiamo ora brevemente l'attenzione sul *concetto della riservatezza.* Esso è di derivazione anglosassone[5], ed indica attualmente, nell' ordinamento italiano, la privatezza, la riservatezza della persona, ed ora anche di gruppi, imprese, e della stessa pubblica amministrazione[6].

"segrete" o di vincolo di segretezza: art. 622 c.p.; c.p. Libro III, sez III, P. Iª, Titolo: Delle contravvenzioni concernenti la tutela preventiva dei segreti; art. 48 legge fallimentare; c.p.p. art. 401 (obbligo al segreto per tutto ciò che concerne gli atti medesimi e i loro risultati …); c.p.p. art. 230 (… sono obbligati al segreto …); c.p.p. art. 351 (… diritto d'astenersi dal testimoniare determinato dal segreto professionale …).. Ciò che appare determinante è che il segreto è l'espressione della *volontà*, o del privato o del legislatore, o della volontà di entrambi. Si pensi, ad esempio, alla corrispondenza epistolare, dove il mittente, chiudendo e sigillando la lettera, vuole che i fatti e le notizie ivi contenute non siano conosciuti da nessuno, o solo da una o più persone determinate. In altri casi (si pensi al segreto militare) è il legislatore che qualifica "segreti" alcuni fatti o notizie, e ne vieta la conoscenza e/o la divulgazione. In altri casi, ancora, è sempre il legislatore che - in base ad una particolare concezione della pubblica amministrazione - riteneva (ed in parte ancora ritiene) che ciò che riguarda l' "interno" della pubblica amministrazione (gli uffici, le valutazioni discrezionali, i procedimenti) devono essere considerati segreti, proprio perché collegati all'ufficio (il segreto d'ufficio, appunto). In tutti questi casi la conseguenza è identica, e vi è un *divieto di conoscere* e *di far conoscere* queste notizie, cose, fatti, elementi, ecc.; e vi è, quindi, l'impossibilità (o l'esclusione) di accedere ad essi.

4 Cfr., per una attenta disamina sulla scrittura epistolare del Sette e dell' Ottocento, CASINI, *La lettera reticente. Comunicare per lettera: l'ostacolo dei* Cabinets Noirs *tra Sette e Ottocento*, Roma, Bulzoni, 2002, p. 15 ss.

5 Come è noto, il concetto di riservatezza è nato in Italia tra dubbi e vivaci polemiche. Esso trae derivazione dal "Right of Privacy" del diritto anglosassone, ed anche dal "Recht an der Geheimnisphäre" del diritto tedesco. Ma l'affermazione di un diritto alla riservatezza, sostenuta da vari Autori (es. CARNELUTTI), sulla base di alcune norme del diritto positivo (ad es., art. 10 del Codice civile, 93, 95, 96 della legge sul diritto d'autore; art. 12 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948) e art. 8 della Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali: "Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile, et de sa correspondence"), è stata contrastata da altri (es. PUGLIESE), in base all'argomento che le norme relative alla tutela dell'immagine, del riserbo, ecc., derogavano alla libertà di pensiero, di parola, di divulgazione, di stampa, e non consentivano quindi il procedimento analogico.

6 Nella nuova formulazione degli articoli 22 e 24 della legge 241/1990, introdotta dalla legge 15/2005, (art. 24, comma 6, lett. *d*)), è prevista la sottrazione all'accesso ai documenti amministrativi quando "i documenti riguardino la vita privata o la *riservatezza* di persone fisiche, persone giuridiche, gruppi, imprese ed associazioni (…)", e la riservatezza è prevista in relazione ai "controinteressati" (tutti i soggetti, individuati o facilmente individuabili in base alla natura del documento richiesto, che dall'esercizio dell'accesso vedrebbero compromesso il loro diritto alla riservatezza).
Aggiungasi che la *riservatezza dell'amministrazione* era prevista nel precedente regolamento

La riservatezza è qualcosa di meno del segreto. Si pensi, prendendo come esempio la corrispondenza epistolare, al contenuto della lettera sigillata (protetto dal segreto), ed alle altre notizie contenute sulla busta (destinatario, mittente, data del bollo postale) che sono protette da riservatezza. I due concetti di segreto e di riservatezza sono stati paragonati, riprendendo la metafora della sfera dei diritti, a due sfere, una dentro l'altra.

La prima sfera, quella del segreto, la sfera più piccola, quella - per così dire - composta da materiale che non consente di vedere all'interno, e che è quindi inaccessibile alla coscienza altrui.

La seconda sfera, quella della riservatezza, ipotizzata come una sfera più ampia, che racchiude la prima, e che è composta da materiale che permette di vedere, anche se parzialmente o in modo sfuocato, all'interno, e consenta quindi una certa conoscenza o divulgazione.

Orbene, il punto che si presenta rilevante per i problemi che stiamo considerando è che il concetto di segreto (pure presente nella legge 241/1990, negli articoli 22 ss. – segreto di Stato), ed il concetto di riservatezza hanno subìto delle modifiche, sostanziali e formali, anche di nome, ed è stata introdotta la categoria dei dati personali, e, nell'ambito di questa categoria, la sottocategoria dei dati sensibili e giudiziari.

Vi è stato perciò un cambiamento di concetti, vi sono ora nuove geometrie giuridiche, e la materia è complicata perché i precedenti concetti (segreto e

sull'accesso n. 352/1992, nell'articolo 8, relativo al differimento all'accesso. Attualmente, in relazione alla stessa fattispecie, è previsto il differimento "ove sia sufficiente per assicurare una temporanea tutela agli interessi di cui all'articolo 24, comma 6, della legge, o per salvaguardare *specifiche esigenze dell'amministrazione*, specie nella fase preparatoria dei provvedimenti, in relazione a documenti la cui conoscenza possa compromettere il buon andamento dell'azione amministrativa". Tali "*specifiche esigenze* dell'amministrazione" a mio giudizio, non consentono di ricomprendere anche l'aspetto della riservatezza dell'amministrazione.

Infatti, qui si tratta non di una generica posizione di pseudo-segreto che può consentire di differire sempre la richiesta di accesso, ma di "*esigenze specifiche*" dell'amministrazione; e quindi, di "singole e specifiche esigenze". E' indicato che queste esigenze "specifiche" (e quindi da precisare e motivare) possono essere fatte valere specialmente nella fase preparatoria dei provvedimenti, ed anche qui vi deve essere una "relazione", e quindi un collegamento, la cui conoscenza presso i terzi può compromettere il buon andamento dell'azione amministrativa. Quindi la formulazione del regolamento non indica un generico diritto o interesse, o esigenze, di riservatezza, ma prescrive qualcosa di diverso, e cioè la salvaguardia di *esigenze specifiche* dell'amministrazione, esigenze che possono verificarsi per lo più nella fase preparatoria dei provvedimenti, ed in relazione a quei documenti la cui conoscenza potrebbe compromettere il buon andamento dell'azione amministrativa.

Ma – se si vuole ulteriormente approfondire questo punto – si potrebbe rilevare che questa nuova formulazione, anche se ha espunto il richiamo alla riservatezza, ha egualmente indicato un parametro molto ampio ed elastico sia perché sono previste delle "*esigenze specifiche*", che non sono determinate e sono quindi generiche, perché si stabilisce che tali esigenze specifiche si possono presentare "specie nella fase preparatoria dei provvedimenti", e quindi non "soltanto" nella fase preparatoria dei provvedimenti, e non si dice nulla per quanto riguarda la fase interlocutoria o la fase finale dei provvedimenti stessi.

riservatezza) non sono spariti, ma convivono con i concetti nuovi. I dati sensibili e giudiziari possono essere raccordati al segreto, mentre i dati personali possono essere raccordati alla riservatezza. Si tratta di una convivenza non facile, dove l'antico, unito al nuovo fa sorgere dei problemi di non facile soluzione. (Si pensi, ad esempio, al caso dell'insegnante di scuola materna sospetta di aids, con i genitori dei bambini che vogliono sapere tutto su questa eventuale malattia, e dove il bilanciamento degli interessi può lasciare, in una o nell' altra soluzione, delle perplessità).

La situazione attuale è perciò quella di concetti giuridici che hanno, in parte, sostituito quelli antichi, ma non si verifica un incastro preciso, e vi sono ancora delle incertezze. La creazione di una Autorità indipendente è stata probabilmente determinata anche per poter risolvere questi nuovi e numerosi problemi.

3. La disciplina normativa del diritto di accesso ai documenti in possesso della pubblica amministrazione

La disciplina normativa del diritto di accesso ai documenti della pubblica amministrazione (artt. 22 ss. l. 241/1990; regolamento 184/2006, e regolamento che dovrà essere emanato) segue quindi questi cambiamenti concettuali. Non più segreto e solo in parte riservatezza, ma dati personali e dati sensibili.

La scacchiera normativa non è però sempre chiara, e la soluzione che si è ritenuta di proporre (bilanciamento degli interessi) fa sorgere talvolta dei dubbi. La giurisprudenza, di fronte a questa scacchiera non sempre precisa, ha assunto delle posizioni che, in via generale, hanno contribuito a fare un po' di chiarezza. Ma vi sono delle pronunce che sono ambigue, proprio perché si è dovuto tenere conto di norme contrastanti, con il risultato di pervenire a definizioni un po' oscure[7]. L'autorità del Garante ha – come si è detto – contribuito a fare ulteriore chiarezza, ma il problema principale è che non vi è una scacchiera precisa, ed il movimento dei singoli pezzi del gioco (giuridico) degli scacchi, ne è influenzato.

4. Il problema delle emergenze e del terrorismo. Affievolimento del diritto di accesso e ritorno al segreto

Questo sistema del diritto di accesso e del diritto alla privacy dei dati personali riguarda la posizione del singolo nei confronti della pubblica amministrazione. Ma in questo rapporto bilaterale si è inserito un elemento nuovo, e cioè una situazione eccezionale di emergenza, determinata da fatti gravi, estranei, che superano (o

7 Si pensi, ad esempio, alla recente sentenza del Consiglio di Stato, Adunanza plenaria 14 novembre 2005 - 20 aprile 2006, n. 7, che ha stabilito che il "diritto di accesso ai documenti amministrativi costituisce un potere di natura procedimentale (?) volto in senso strumentale alla tutela di un interesse giuridicamente rilevante (diritti soggettivo o interesse legittimo)".

possono superare) questo sistema dei diritti.

Tali fatti gravi sono esistiti e sono stati presi in considerazione anche in passato, con la giustificazione di una legislazione eccezionale, per lo più autoritaria, con il brocardo *salus rei pubblicae suprema lex esto.* Il sistema normativo in una città assediata non era quello della stessa città in situazione di pace e di tranquillità. Le ipotesi di guerra interna sono state anche considerate sotto la formula (ovviamente autoritaria) di stato d'assedio, cioè una situazione simile a quella che vi poteva essere quando si era assediati dal nemico.

In questi casi, nei tempi più vicini a noi, si sono avute le ipotesi della sospensione delle garanzie costituzionali, dei diritti, ecc. In altri casi, con più sottile formulazione, si è parlato di *affievolimento dei diritti* e con questa formula acustica si è data una soluzione giuridica ad un problema politico.

Questo meccanismo si è verificato non soltanto in certi momenti di particolare gravità (es. situazione bellica), con limitazioni alla liberta di ascolto (ad es., di radio straniere), o con limitazioni alla libertà di parola, ed anche della libertà di confidenza (si pensi all' espressione propagandistica: *taci, il nemico ti ascolta*), ma in situazioni - se così si può dire - di una minore gravità. Si pensi, ad esempio, alla legislazione antimafia, oppure alla legislazione contro il terrorismo interno degli anni 80. Si nota, quindi, come in una regola di fisica, che all'aumento della situazione grave o eccezionale, corrisponde una diminuzione, un affievolimento dei diritti.

5. Le posizioni della giurisprudenza sul "nucleo rigido" e sul "nucleo variabile" dei diritti

Su questo punto si deve tenere conto delle posizioni della giurisprudenza che, in riferimento al diritto alla salute, ha individuato in esso un "nocciolo duro", o "un nucleo rigido", insopprimibile, quali che siano le esigenze della collettività, e tale nucleo rigido è imposto dallo stesso principio di solidarietà sociale, che ne permette solo a determinate condizioni, la restrizione[8].

Ci si può allora domandare se la privacy costituisca un diritto dal nocciolo duro, dal nucleo non variabile, o se invece, rispetto a situazioni eccezionali, possa

8 Così Cass. civile, Sezioni Unite, 1 agosto 2006, n. 17461, che ha affermato: " Nel nostro ordinamento si rinvengono a fronte di situazioni giuridiche "soggettive a nucleo variabile" - in relazione alle quali si riscontra un potere discrezionale della P.A. capace di degradare (all'esito di un giudizio di bilanciamento degli interessi coinvolti) i diritti ad interessi legittimi o di espandere questi ultimi sino ad elevarli a diritti - "posizioni soggettive a nucleo rigido", rinvenibili unicamente in presenza di quei diritti, quale quello alla salute, che - in ragione della loro dimensione costituzionale e della loro stretta inerenza a valori primari della persona - non possono essere definitivamente sacrificati o compromessi. Allorquando si prospettino motivi di urgenza suscettibili di esporli a pregiudizi gravi ed irreversibili, alla P.A. manca qualsiasi potere discrezionale di incidere su detti diritti, non essendo ad essa riservato se non il potere di accertare la carenza di quelle condizioni e di quei presupposti richiesti perché la pretesa avanzata dal cittadino assuma, per il concreto contesto nel quale viene fatta valere, quello spessore contenutistico suscettibile di assicurarle una tutela rafforzata".

subire delle limitazioni, così ampie da giungere al punto di annullarlo. Si deve poi tenere conto che rispetto a certe notizie, una volta che sono svelate, il diritto al segreto o alla riservatezza è completamente annullato.

6. Le posizioni della dottrina

Le posizioni della dottrina sono diverse. Alcune posizioni attengono ai problemi della politica, e seguono le opinioni dei teorici politici, da Botero a Schmitt, per cui è sovrano chi decide sullo stato di eccezione. Altre seguono le posizioni del legislatore del nostro tempo, ed anche del legislatore regolamentare (si veda, ad es., il recente commento sul Regolamento 184/2006 sull'accesso ai documenti).

Ma il punto principale dovrebbe essere quello di ritrovare nelle norme costituzionali, nei limiti in cui ciò è possibile, la linea che deve essere seguita, che si basa sull'importante affermazione dei diritti *inviolabili* (inviolabili anche da parte dello stesso legislatore) *dell'uomo*, diritti *riconosciuti* e *garantiti*.

Questa affermazione può far sorgere un sorriso in coloro che seguono solo la scacchiera della politica, ma è un'affermazione che ha una sua forza, come hanno forza le fondamenta che reggono un edificio. Si deve infatti rammentare che la norma dell'articolo 2, che contiene il riconoscimento e la garanzia dei diritti inviolabili, non è incapsulata in un preambolo, ma nel titolo dei primi 12 articoli "Princìpi fondamentali", che è come una dichiarazione basilare all'inizio della vigente Costituzione, la quale - molti lo ignorano - inizia con l'articolo 13, nel titolo della Parte I[a].

7. Conclusioni

Il tema di queste riflessioni riguarda quindi non la contrapposizione: *Più liberi o più sicuri*, ma: *Più trasparenti o più sicuri*, e quindi, se più sicuri, *più blindati* dal segreto. Se si vuole essere più sicuri, questa legge storica dovrebbe far tornare il concetto di segreto, e collcare in un secondo piano il concetto dei dati sensibili.

Ma la privacy ed il diritto di accesso, così come sono ora considerati, costituiscono un *habeas corpus*, un complesso di tutele del singolo. La privacy ed il diritto di accesso fanno parte dello *statuto personale*, di cui parlava nel lontano 1200 Bartolo da Sassoferrato; e non vi può essere nessuna forma di governo autoritaria, occulta, sottile, che possa giustificare, **sotto il profilo giuridico**, la loro sospensione o appiattimento, o affievolimento, o eliminazione.

Si deve proseguire sulla strada concettuale dei dati personali. Infatti, essi fanno parte di quei "diritti inviolabili" che, anche se sono tante volte negati e disattesi da regolamenti, sentenze, ed atti amministrativi, hanno come una forza rinascente che è quella che consente la "lotta per il diritto", che trova più forza proprio quando il diritto viene violato.

La protezione dei dati tra libertà e sicurezza[1]

Francesco Pizzetti[2]

Vi ringrazio per avermi invitato ad intervenire a questo incontro che costituisce una preziosa occasione per confrontarci su tematiche che coinvolgono la protezione dei dati nella ricerca di un bilanciamento tra uomo e tecnica, tra società in continua evoluzione e capacità di adattamento dell'individuo.

Colgo l'occasione per esporre in modo più compiuto una materia delicata e complessa, caratterizzata dalla grande trasversalità dei settori su cui il Garante, che ho l'onore di presiedere da quasi un biennio, è chiamato a intervenire.

Sono trascorsi dieci anni dall'entrata in vigore nel nostro ordinamento della normativa in materia di protezione dei dati personali. La prima fase di attività dell'Autorità è stata preordinata alla formazione di quella che potrebbe definirsi "cultura della privacy". Da poco è stata inaugurata una seconda fase, caratterizzata dall'impegno di "modernizzare" il settore della protezione dei dati adattandolo alle esigenze di una società in continuo cambiamento tecnologico e sociale.

Gli episodi degli ultimi anni, e, in particolare quelli correlati alle attività di dossieraggio, intercettazioni telefoniche, accesso alle banche dati -dalla banca dati di traffico telefonico a quella dell'anagrafe tributaria- dimostrano il vero ruolo di questa Autorità, chiamata a vigilare e accompagnare la crescente espansione del fenomeno del trattamento dei dati personali.

Mi auguro, pertanto, che, prima o poi, la vecchia battuta «Mettete una firma per la privacy» sia consegnata alla memoria. Infatti, a seguito di un approccio incentivato erroneamente, il concetto di privacy è stato ricondotto essenzialmente ad un fatto burocratico. Solo di recente, invece, si inizia a comprendere, e vorrei che tale consapevolezza fosse sempre più diffusa, che la protezione dei dati costituisce un valore essenziale.

Ritengo che oggi sia più rischioso un utilizzo illecito dei nostri dati personali rispetto al furto del nostro portafogli. Si pensi, inoltre, a cosa può determinare l'accesso ai dati di una cartella clinica o l'acquisizione del traffico telefonico di un individuo con la mappatura completa di tutte le sue comunicazioni.

Siamo inevitabilmente portati a produrre dati e questo è un fenomeno destinato a crescere in misura sempre più significativa anche attraverso l'ausilio delle moderne tecnologie che agevolano la raccolta di informazioni. Questi dati, infatti, sono incrociabili e trattabili con estrema facilità e rapidità, perché possono essere

1 Sbobinatura rivista dall'autore della relazione tenuta il 2 dicembre 2006 al Convegno "Più liberi o più sicuri? Le sfide della privacy nell'età globale" organizzato dal Cespec – Cuneo.

2 *Presidente dell'Autorità Garante per la protezione dei dati personali*

trasferiti su supporti informatici, di norma telematici, ed elaborati con programmi che la nostra sociologia e la nostra scienza informatica tendono a moltiplicare.

Si pensi, infatti, alle innumerevoli quantità di dati e di immagini rilevate dalle videocamere nei luoghi pubblici: solo nel centro di Londra si calcola che esistano 5000-6000 videocamere su un percorso di un normale tragitto urbano. Per altro verso, e poi concludo questa trattazione introduttiva, occorre ricordare che anche un solo dato, o una singola serie di dati può rivelare una ricchissima quantità di informazioni. Ad esempio, un grande magazzino, con una carta di fidelizzazione e la successiva registrazione degli acquisti, è in grado di ricostruire le abitudini di un cliente, il reddito, il nucleo familiare, i gusti. Con alta probabilità, infatti, l'acquisto di una confezione di pannolini indicherà la presenza di bambini piccoli nella famiglia del cliente fidelizzato mentre l'acquisto di prodotti senza sale indicherà che l'acquirente segue una dieta iposodica.

Pertanto, si può dire che aderire ad una carta di fidelizzazione equivale ad accettare che il commesso di un grande magazzino venga in casa nostra, apra il frigorifero, gli armadi, gli sportelli, e sappia assolutamente tutto di noi.

Spostando ora l'analisi alla normativa sulla protezione dei dati, deve in primo luogo evidenziarsi che il nostro ordinamento ha previsto una disciplina differenziata a fronte della natura giuridica che qualifica il soggetto attivo del trattamento.

In generale, nei rapporti tra privati deve considerarsi illecito ogni trattamento di dati che avvenga senza il consenso dell'interessato. Non è consentito, infatti, utilizzare un dato personale se il soggetto cui esso si riferisce non abbia espresso un consenso consapevole e preventivamente informato in ordine alla modalità e alla finalità del suo utilizzo.

Tale volontà viene comunemente acquisita, anche nei casi in cui il consenso non deve manifestarsi in forma scritta, mediante la c.d. "firmetta per la privacy" che, solitamente, è alla base di una informativa lunghissima, di cui spesso non si comprende il significato.

Invero, questa impostazione costituisce il nostro tallone d'Achille poiché si sostanzia in un fatto puramente burocratico che sostanzialmente lascia i soggetti privi di tutela.

Spostando l'interesse all'analisi del trattamento in ambito pubblico, deve rilevarsi che la P.A., perseguendo interessi e finalità istituzionali fissati dal legislatore, il c.d. "fine pubblico", può effettuare esclusivamente i trattamenti di dati connessi all'esercizio delle proprie funzioni istituzionali senza dover acquisire il consenso degli interessati.

Pertanto, nell'ambito dei trattamenti effettuati dalla Pubblica Amministrazione, la tutela del cittadino appare edulcorata e, dunque, è importante che in tale settore si diffonda maggiormente la cultura della protezione dei dati.

La P.A., infatti, tratta continuamente dati sensibili dei cittadini. Le prestazioni in materia socio-sanitaria contengono necessariamente dati sulla salute. Si pensi poi a tutte le altre prestazioni che possono correlarsi ad attività politiche, sindacali, ecc.

Inoltre, l'innovazione tecnologica, attraverso la moltiplicazione di reti e

archivi informatici, sta determinando una profonda trasformazione nella Pubblica Amministrazione. Se è forte la tentazione efficientista ad interconnettere tali sistemi fra di loro, è altrettanto alto il rischio di determinare una circolazione incontrollata dei dati e l'accesso indiscriminato da parte degli operatori.

Il Garante ha affrontato tale fenomeno a partire dalla complessa vicenda nota come "Laziomatica". Presso Laziomatica S.p.a. (società per azioni a prevalente capitale regionale istituita dalla Regione Lazio che le ha affidato la gestione del Sistema informatico regionale) sono stati effettuati, su richiesta di un avvocato, alcuni accessi illeciti al data base anagrafico del Comune di Roma che la Regione era stata autorizzata a consultare solo per alcune finalità sanitarie, sulla base di un Protocollo di intesa. Addetti della società hanno effettuato ripetuti accessi a dati personali, riguardanti anche documenti di identità, per verificare l'irregolarità di alcune sottoscrizioni di liste di candidati alle elezioni regionali.

L'Autorità ha accertato la violazione degli obblighi e delle garanzie previsti dal Codice in materia di protezione dei dati personali a seguito di accertamenti estesi alla sicurezza dei dati presso i data-base anagrafici del Comune, al quale sono stati prescritti adempimenti tecnici e misure riguardanti la sicurezza dei dati e la gestione del sistema informatico anagrafico.

La Pubblica Amministrazione se può trattare i dati senza consenso, ha però il dovere di proteggerli e di fornire idoneo riscontro al cittadino che esercita il diritto di accesso alle proprie informazioni.

Tuttavia, le regole generali che disciplinano i trattamenti effettuati in ambito pubblico incontrano talune limitazioni nei settori Giustizia e Sicurezza.

Infatti, ai trattamenti effettuati per ragioni di giustizia non si applicano molti tra i principali articoli del Codice poichè le regole fondamentali per il trattamento dei dati nei processi sono implicitamente contenute nei Codici di Procedura.

Non trova, ad esempio, applicazione la norma che consente all'interessato di rivolgere direttamente al titolare del trattamento un'istanza per far valere i suoi diritti.

L'interessato però non rimane privo di tutela nei confronti dei dati che vengono trattati in ambito processuale, avendo comunque la possibilità di rivolgersi al Garante con una segnalazione o con un reclamo o all'autorità giudiziaria, azionando la procedura ex art. 152 del Codice.

Analoghe eccezioni alle regole generali trovano applicazione ai trattamenti posti in essere dalle forze di polizia. In tale ambito, infatti, solo i trattamenti effettuati dal CED (Centro elaborazione dati del Dipartimento di pubblica sicurezza) restano disciplinati dai principi generali del Codice.

Il discrimine tra settore pubblico e privato fa emergere un ruolo sempre più significativo del Garante che nei settori Giustizia e Sicurezza è ancora più rilevante.

Si pensi alla tematica concernente la "sicurezza" della conservazione dei dati personali raccolti e dei flussi informativi contenuti nelle banche dati di traffico nell'ambito delle telecomunicazioni, con particolare riferimento alle attività svolte per le intercettazioni disposte dalla magistratura.

Con due provvedimenti il Garante ha prescritto ai principali fornitori, cui compete lo svolgimento di servizi per conto dell'autorità giudiziaria, di adottare un modello organizzativo in grado di limitare al minimo la conoscibilità delle informazioni relative alle attività svolte per esigenze di giustizia, con una rigida partizione della visibilità dei dati su base organizzativa, funzionale e di area geografica di competenza.

Si pensi, altresì, alla attuale disciplina in tema di *data retention* dettata dall'art. 132 del Codice. A tale riguardo, il legislatore ha demandato al Garante l'individuazione di specifiche misure ed accorgimenti da porre a garanzia degli interessati con riferimento ai dati relativi al traffico telefonico e telematico che devono essere conservati dai fornitori di servizi di comunicazione elettronica per finalità di accertamento e repressione di reati e che possono essere resi conoscibili secondo le modalità regolate dal Codice di procedura penale.

Per quanto concerne il dibattito correlato al rapporto tra privacy e sicurezza, stamani si è tentato di individuarne il punto di equilibrio.

Sicurezza e privacy possono costituire due aspetti apparentemente antitetici con cui le società occidentali sono costrette a rapportarsi quotidianamente al fine di stabilire volta per volta quale dei due debba ricevere una minore o maggiore tutela. A fronte della più recente giurisprudenza del Garante, deve evidenziarsi che la sicurezza, abbinata all'uso delle tecnologie, che rappresentano il più moderno terreno su cui saggiare il livello di tutela della riservatezza, ben si raccorda con la tematica della protezione dei dati, purché ciò avvenga nel rispetto delle regole fissate dall'Autorità di garanzia.

In realtà sarebbe necessario un dibattito pubblico serissimo su quali siano i dati veramente necessari a fini di sicurezza, sapendo che esiste un grado di tecnicità che sfugge a tutti noi, se non siamo esperti di sicurezza, e anche un dato di politicità, ossia di scelte che una società deve fare e che non può essere trascurato. Del resto, in un momento storico in cui manca ogni capacità di dare una risposta politica alle vicende terroristiche e in cui l'Europa e gli Stati Uniti, ma soprattutto l'Europa, delegano alle strutture di sicurezza il compito di garantirla, inevitabilmente tali organismi tendono ad acquisire sempre maggiori informazioni sulle persone.

Ma, pur accettando ogni controllo dagli organi preposti alla sicurezza del mio Paese, è, tuttavia, necessario che si riceva in cambio la certezza che i dati raccolti vengano utilizzati unicamente per le finalità istituzionali e vengano protetti da accessi illeciti. Quindi, quanto più si afferma che per ragioni di sicurezza o di controllo fiscale o di giustizia occorrono più dati, tanto più cresce il diritto dei cittadini di esigere che tali dati siano correttamente protetti.

Concludo il mio intervento con alcune considerazioni in materia di intercettazioni telefoniche. Non entro nel merito di una valutazione sull'opportunità di ricorrere troppo spesso o troppo poco alle intercettazioni legittime, poiché siamo un Paese ad alta criminalità che va senz'altro contrastata. Le intercettazioni legittime sono palesemente quelle, e solo quelle, che i magistrati richiedono per fini di giustizia, nei casi previsti dal Codice di Procedura Penale. Se sono eccessive è un

problema dei giudici; se sono molte le fattispecie di reato che ammettono il ricorso a tale strumento è, invece, un problema del legislatore.

E' però fondamentale che le informazioni relative ai soggetti intercettati siano protette. Le intercettazioni telefoniche non riguardano solo la magistratura, ma anche i gestori che mettono la magistratura in grado di conoscerne il contenuto e gli operatori che materialmente le effettuano e le trascrivono. Siamo intervenuti da un paio di anni su questa tematica e posso dire, con un certo orgoglio, che questo è uno dei settori in cui siamo più avanti e che siamo oggi il soggetto pubblico più esperto in materia di tutela delle grandi banche dati che ci sia in Italia. Abbiamo adottato una serie di provvedimenti nei confronti dei gestori, di cui l'ultimo dovrà concludersi entro il 31 dicembre 2006, che prescrivono l'adozione di efficaci misure per la sicurezza di tali delicate informazioni.

Dal marzo scorso, con due comunicazioni indirizzate al CSM e al Ministro della Giustizia, reiterate al nuovo Ministro e al nuovo CSM, stiamo chiedendo anche agli uffici giudiziari efficaci protocolli di sicurezza.

Cosa ben diversa è, invece, definire se l'intercettazione depositata in Cancelleria sia conoscibile al giornalista e se possa essere pubblicata, ma mettere in sicurezza gli uffici giudiziari vuol dire evitare fughe illecite di notizie quando il dato è a disposizione dell'Autorità Giudiziaria. Si sono, infatti, verificati numerosi casi in cui l'intercettazione, seppur lecita, è stata utilizzata da soggetti non autorizzati. La famosa telefonata tra Consorte e Fassino è un caso classico di intercettazione lecita, usata in modo illecito, mentre era ancora nella piena disponibilità delle Autorità Giudiziarie e dell'Autorità di Polizia Giudiziaria incaricata dal magistrato di conservare il dato. L'Autorità Giudiziaria ha, dunque, un dovere qualificato di mettere in atto tutte le misure necessarie a proteggere i dati dei cittadini, non solo perché ha il dovere di tutelare la privacy dei cittadini ma anche perché se il contenuto di un'intercettazione viene diffuso illecitamente risulta vanificato uno strumento di indagine investigativa che il nostro ordinamento mette a sua disposizione.

Implicazioni politico-giudiziarie della *privacy*

Giuseppe Ferrando

Mentre ascoltavo la bellissima e assai chiara relazione del prof. Pizzetti, pensavo alla diffusa sensazione di fastidio da parte dell'opinione pubblica e degli addetti ai lavori per "l'invadenza della privacy ". In qualunque pratica è sempre richiesto di apporre una firma, di compilare un modulo per la privacy.

Così mi è venuto in mente un altro discorso, per certi versi parallelo e sovrapponibile: quello inerente il consenso informato nei trattamenti chirurgici. Quando dobbiamo essere sottoposti a un trattamento chirurgico il medico, l'anestesista e poi il chirurgo ci chiedono se siamo coscienti del nostro passo, ci informano su quali siano i rischi dell'intervento che dovremo subire, e richiedono il nostro consenso, che deve essere appunto, informato; il medico deve dare tutte le indicazioni necessarie affinché il soggetto formulare un giudizio e quindi rilasci il proprio consenso. Ma nei fatti cos'è diventato il "consenso informato"? Moduli da compilare, carte da riempire; una volta adempiuti questi compiti burocratici pare che tutto sia a posto.

Sono un Pubblico Ministero e conduco le indagini per fatti costituenti reato, fra gli altri anche i reati di colpa medica; quando una persona in un intervento subisce una lesione o addirittura muore, possono o d'ufficio (nel caso di morte) o a querela aprirsi dei procedimenti penali a carico dei medici. Troviamo allora sempre dei moduli sul consenso informato, moduli complicatissimi. Chiediamo ai parenti se avevano capito in cosa consistesse l'intervento e quali rischi comportasse, ma spesso ci si era limitati a chiedere solo una firma. Il modulo era stato compilato, la procedura burocratica era stata osservata ma la persona interessata non aveva capito assolutamente nulla.

Mentre riflettevo su questo ho dovuto fare anche una parziale autocritica, perché anche noi siamo coinvolti in questo tipo di situazione. Mi è venuto in mente che uno dei fogli che anche noi spediamo è la cosiddetta "Informazione di Garanzia", spesso impropriamente chiamata "Avviso di Garanzia". Nel caso dell'informazione di Garanzia, se una persona non ha un avvocato di fiducia, e quindi deve essere avvisato che sarà assistito da un avvocato d'ufficio, l'articolo 369 bis del Codice di Procedura Penale prevede che l'indagato debba essere informato di tutti i diritti e le facoltà attribuiti dalla legge alla persona sottoposta alle indagini. Quando è stata introdotta questa norma anche noi ci siamo messi così a predisporre un modulo, perché dovevamo informare, un po' come il medico, e chiedere quindi

una firmetta. Abbiamo pensato: "Ma non sarà meglio aggiungere anche quella facoltà, anche quel diritto…?" e così via .

Insomma, è venuto fuori un modulo di due pagine fittissime, assolutamente incomprensibili per i più; ma in questo modo anche noi ci siamo cautelati; la forma della legge, che ha previsto astrattamente tutto ciò, è stata osservata, inviamo un modulo, che viene inoltre tradotto in tutte le lingue (spendiamo moltissimo per questo), per inviarlo ad esempio a un cittadino extracomunitario che non comprende assolutamente né lo scopo né il testo dei fogli ricevuti; ma noi abbiamo compiuto il nostro dovere, e siamo in regola. Quest'aspetto è quindi ben presente e bisogna cercare di andare al di là e cercare di trovare la sostanza, di capire qual è lo scopo, il motivo per cui la legge è stata fatta.

Tornando all'esempio del consenso informato, c'è un motivo che è ben reale per richiederlo: se devo essere operato devo sapere quali siano i rischi connessi alla operazione cui potrei essere sottoposto; mi tengo la malattia o voglio essere operato? Il medico deve spiegarmelo bene, non si riduce il tutto a dei foglietti che devo firmare.

Entro nel vivo del mio argomento. Per noi il discorso si pone in maniera parzialmente diversa, rispetto ai soggetti privati come ad esempio le imprese: ciò perché le esigenze di indagine, di investigazione, di per sé confliggono sempre con il diritto alla riservatezza. Noi mettiamo, per il nostro lavoro, il naso negli affari riservati delle persone, di tutti, non c'è nessuna parte della vita privata che non possa essere esplorata dalle attività investigative (purché ovviamente sussista un motivo per ricercare tali notizie). Ci si ferma solo in alcuni casi limite come il Segreto di Stato che può essere frapposto all'Autorità Giudiziaria e che, in certi casi, non può essere superato. Per il resto, non c'è riservatezza che tenga ed è ovvio che sia così, perché per certi fatti, i più gravi, i reati, lo Stato fa sì che prevalga l'accertamento della verità e che si debba sapere come si siano svolti i fatti. Per saperlo, devono essere espletati i mezzi di ricerca della prova, quindi vengono sentiti i testimoni, esaminati i documenti, effettuati atti a sorpresa e eventualmente effettuate delle intercettazioni telefoniche. Una volta raccolti questi materiali, il Pubblico Ministero, cioè l'accusa, se pensa che vi siano elementi per poter procedere innanzi a un giudice e chiedere una sentenza di condanna, porta il cittadino davanti al Giudice, altrimenti chiede l'archiviazione.

La procedura funziona in questo modo, quindi la prima fase delle indagini è segreta per antonomasia, e deve essere segreta. Se non lo non raggiunge il suo scopo. Pensate agli atti a sorpresa: una perquisizione, un sequestro o un'intercettazione. Se la persona sa che sarà perquisita, ovviamente farà sparire prove o indizi che potrebbero incastrala. Quindi, è lapalissiano che la perquisizione deve avvenire a sorpresa.

Quello che ha detto il Presidente dell'Ordine dei Giornalisti, cioè che è giusto che i cittadini possano conoscere fatti eclatanti come il rinvio a giudizio di un politico, è vero. I processi vengono fatti nel nome del popolo italiano e quindi è giusto che, da un certo momento in poi, questi fatti siano conosciuti. In concreto, però, quante

volte indagini giudiziarie sono vanificate da fughe di notizie, perché alcuni giornalisti, per motivi di *scoop* – pubblico prima io la notizia così gli altri giornali hanno un "buco" –, danno notizie riservate relative a indagini cosicché tutti gli atti a sorpresa sono inutili.

Mi è accaduto alcune volte di dover effettuare perquisizioni il mattino presto; una volta mi chiama il Procuratore Capo dicendomi di leggere il giornale…, così leggo la notizia che le persone che dovevamo perquisire erano indagate; ovviamente non vi era scritto che sarebbero state effettuate delle perquisizioni ma il danno era fatto. Abbiamo eseguito subito la perquisizione e abbiamo trovato gli indagati tranquilli che ci aspettavano….. con il giornale aperto sulla pagina in cui si leggeva tutta la storia per cui erano indagati.

Ovviamente, non abbiamo trovato niente, se ci fossero stati dei documenti importanti erano stati fatti sparire. Il problema è che noi non sappiamo anticipatamente come si sono svolti i fatti, non conosciamo già la verità, se l'indagato è colpevole, e dobbiamo scoprire come sono andate le cose; a tal scopo dobbiamo cercare di avere tutti gli elementi, o comunque il maggior numero possibile. E quindi è chiaro che l'esigenza dell'accertamento della verità, l'esigenza investigativa debba prevalere sul rispetto della sfera di riservatezza delle persone.

A fronte di queste esigenze ve ne sono anche altre altrettanto legittime, prima è stato sottolineato il diritto di critica e di cronaca. L'opinione pubblica ha il diritto di conoscere, con certi limiti, fatti che hanno una rilevanza pubblica.

Tornando al discorso della giustizia penale, ricorderò il diritto alla difesa: anche la difesa, da un certo momento in avanti, ha diritto di conoscere tutto e quindi anche le notizie su fatti che possono sembrare irrilevanti, (e arriveremo al discorso di fatti non direttamente oggetto del processo, di terzi coinvolti nelle indagini) la difesa ha il diritto di sapere tutto, anche particolari intimi che possono o potrebbero essere utilizzati per dimostrare il coinvolgimento o l'estraneità di una certa persona con un fatto di cui è accusato. Quindi la prima fase delle indagini è totalmente segreta.

Quello che ha detto il dott. Berardi è vero: se un omicidio avviene in una strada pubblica, è chiaro che il fatto non potrà essere taciuto. Però, anche qui la stampa ha una certa dose di "colpa", come del resto anche noi giudici. E' chiaro tuttavia che se si intervistano tutte le persone presenti, invitandole anche ad una trasmissione radio/tv e facendo un dibattito su come si sono svolti i fatti, e poi li risento, poi li risento ancora su un'altra volta per un'altra testata giornalistica, mentre il Pubblico Ministero, dal canto suo, non ha ancora sentito quella persona e si sente quindi dire: «Ma io l'ho già detto alla tv!» Dice il vero, ma il processo non si fa in tv.

Le indagini, le garanzie per l'assunzione di testimoni hanno certi limiti e schemi legali, garanzie, per cui alla Autorità Giudiziaria il teste è tenuto a dire la verità e ai giornalisti può invece dire quello che vuole. Quindi se si rilascia un'intervista alla radio o in tv, non c'è l'obbligo di verità. Una signora può dire che è fedelissima al marito in un'intervista, magari è una bugia ma nessun problema; se a

me dice che è fedelissima al marito (e la cosa è rilevante per l'inchiesta e non è vera) la cosa si complica. Mi deve dire la verità come al confessore. Sarò però autorizzato a fare domande a quella signora su questo argomento solo se tali domande sono rilevanti, in quanto intrinsecamente unite all'esigenza dell'accertamento della verità.

Abbiamo detto che, nella prima fase delle indagini il testimone viene sentito in segreto, senza la presenza di difensori e il verbale relativo è atto coperto totalmente dal segreto. Il discorso della protezione dei dati personali, fatto dal prof. Pizzetti, è giustissimo. Facciamo un esempio concreto: l'indagine condotta dalla Procura di Napoli sulla Juventus e il caso Moggi.

Sulla pubblicazione delle intercettazioni ci arriveremo poi, ma sul TG2 è stato mandato in onda l'audio di una testimonianza. La persona informata sui fatti è stata sentita dal Pubblico Ministero, presenti credo delle altre persone, e la Polizia Giudiziaria: il testo della deposizione è stato addirittura letto da un attore. Sono rimasto sbigottito. Un atto segreto per antonomasia viene addirittura trasformato in spettacolo con l'attore che recita la parte dei protagonisti dell'inchiesta.

Sulle intercettazioni è avvenuto lo stesso: abbiamo sentito addirittura che i dialoghi venivano resi proprio come in una commedia; Moggi con una voce, l'altro interlocutore con un'altra. È chiaro che il discorso dei testimoni non ha scusanti, l'atto è atto totalmente segreto e quindi è stato commesso un reato nello svelarlo; qualcuno, non so come e chi, ha dato questa informazione ai giornalisti.

Mi viene subito da pensare malignamente: se la notizia, il verbale sono stati dati ai giornalisti in alcuni casi il motivo potrà ricercarsi nella lotta politica, ma in altri c'è un motivo di basso mercato, ossia il giornalista ha pagato la sua fonte. E qui di nuovo andiamo ad un problema centrale: perché non si inaspriscono le sanzioni nei confronti della stampa quando pubblica degli atti che di per sé sono segreti? Se una cosa è sbagliata, e la sanziono con una pena ridicola, e il giornale paga una somma ridicola e intanto ha beneficiato dello scoop di avere le intercettazioni, è chiaro che sarà sempre più incentivato a ricercare altre notizie riservate e ovviamente a ricompensare che ha dato le notizie, ottenendo sottobanco la fotocopia delle intercettazioni. Se contrastiamo invece a monte il fenomeno, ossia inaspriamo le pene, a questo punto ci sarà maggiore attenzione.

Si tratta certo di una visione drastica, ma mi sembra che certi recenti casi siano talmente clamorosi che si debba assolutamente intervenire in modo incisivo. La Procura di Napoli ha affidato le indagini ai Carabinieri che avevano effettuato le intercettazioni per scoprire chi era stato a dare le intercettazioni. Chi è stato a violare il segreto? Il fascicolo credo che sia tutt'ora contro ignoti e penso che rimarrà tale.

Continuando il discorso delle intercettazioni telefoniche e ambientali bisogna ribadire che si tratta di uno strumento indispensabile per l'accertamento della verità. Sul punto non mi sento di condividere quanto detto dal Prof. Pizzetti in relazione all'eccessiva ampiezza dei reati per cui è consentita l'intercettazione. In realtà i limiti sono molto severi, infatti dopo una delle tanti riforme dei reati contro la P.A. per il reato di abuso in atti d'ufficio (il vecchio interesse privato in atti d'ufficio) non si può più effettuare alcuna intercettazione; si tratta di reati molto difficili da provare,

l'intercettazione era utilissima, a tal punto che dopo la riforma vi sono praticamente più indagini e processi per questi reati. Il problema è comunque che intercettando acquisisco un numero elevato di dati riservati, relativi a terzi estranei all'indagine. Che fine fanno tali conversazioni ? Nel caso in cui il procedimento si concluda con una archiviazione i soggetti interessati e intercettati non sapranno mai di essere stati oggetto di intercettazione e a maggior ragione non lo sapranno i terzi estranei al procedimento. Nel caso in cui si proceda la legge prevede che si svolga una udienza in camera di consiglio (cioè non pubblica) per eliminare tutte le conversazioni irrilevanti o vietate. Ma tale udienza spesso non si svolge perché il PM deposita tutti gli atti dell'indagine (comprese le intercettazioni irrilevanti) e non richiede la trascrizione delle telefonate utili, in quanto se il procedimento si conclude con un patteggiamento o un giudizio abbreviato tutti gli atti sono utilizzabili e così si evitano costose, lunghe e inutili trascrizioni delle conversazioni telefoniche o ambientali intercettate.

In ogni caso le intercettazioni verranno depositate ai difensori e quindi si conosceranno anche le conversazioni inerenti terzi del tutto estranei all'indagine. D'altra parte è indubbio che la difesa, così come l'accusa, possano trarre elementi utili anche da conversazioni inerenti terzi, relative a fatti del tutto privati e personalissimi. Si pensi ad esempio in un caso di omicidio alla rilevanza che può assumere una relazione extraconiugale rimasta segreta; il coniuge e l'amante potranno chiaramente aver avuto dei motivi, anche se opposti, per commettere il delitto. Sotto il profilo della tutela della riservatezza per fatti non oggetto diretto di indagine penale , indubbiamente un passo avanti è rappresentato dalla nuova normativa (in attesa di approvazione da parte del Parlamento) prevista dal disegno di legge 14/9/2006 n. 1638, che regolamenta le intercettazioni telefoniche ed ambientali e che introduce un archivio segreto, in cui saranno depositate tutte le intercettazioni, con accesso controllato e riservato delle parti , in modo da garantire una miglior tutela degli opposti interessi: da un lato l'interesse che le indagini siano complete e che nessun elemento sia tralasciato nella ricerca delle prove e quindi della verità e dall'altro quello della tutela della riservatezza, controllando meglio l'acceso delle parti alle notizie riservate.

Ritorno al mito o ritorno del mito?

Alberto Martinengo

Qual è la via che Andrés Ortiz-Osés suggerisce all'ermeneutica, nella situazione in cui la filosofia dell'interpretazione si trova attualmente? In che termini la sua proposta può essere letta come un recupero del nucleo più proprio del pensiero ermeneutico e, al tempo stesso, come un rilancio delle risorse teoriche che l'ermeneutica filosofica novecentesca ha attivato? La questione è tutt'altro che ovvia, sia nell'economia del pensiero di Ortiz-Osés, sia nella risposta che la sua riflessione si impegna a dare all'*impasse* culturale nella quale si muove la filosofia dell'interpretazione. Ripartire dal problema del mito – dal *mito* come figura fondamentale della costruzione dei significati, ma anche dai *miti* nella loro configurazione storica concreta – implica infatti una lettura specifica del *Faktum* dell'interpretazione, con la quale l'ermeneutica è chiamata a fare i conti.

Lo dice bene Ortiz-Osés, in un breve ma prezioso testo, uscito nel 2007 in inglese: *The Sense of the World*. Un volume che si presenta, tra l'altro, come la migliore introduzione al suo pensiero: tanto per la sua collocazione editoriale in una collana in lingua inglese, che lo rende facilmente accessibile al pubblico non ispanofono; quanto per l'insieme di questioni che presenta, seppur in un quadro necessariamente circoscritto. Nel suo percorso teorico, infatti, Ortiz-Osés ci ha abituato a un lavoro di approfondimento che si sforza di tenere assieme due esigenze: da una parte, l'attenzione al mito e al simbolo, in linea con uno dei percorsi più fortunati dell'ermeneutica filosofica novecentesca; e dall'altra, l'esigenza di rispondere con lucidità alle contingenze storiche, a cui la filosofia è chiamata a dare un significato[1].

The Sense of the World ripercorre quest'ambigua vocazione dell'ermeneutica, ma a partire da una presa di posizione preliminare, che è utile esplicitare: fare filosofia oggi – scrive Ortiz-Osés – significa prendere atto che la questione del senso «ha subito nel tempo gli effetti di un doppio boicottaggio: da una parte, quello del radicalismo della verità/ragione assoluta; e dall'altra, quello del radicalismo del non-senso e del nichilismo autocompiaciuti»[2]. È un tema classico della filosofia europea novecentesca, che nel caso di Ortiz-Osés si coniuga con l'esigenza di fare della riflessione un'operazione radicale, il cui obiettivo (da qui la centralità del mito) è la ricomposizione dei frammenti nei quali l'esistenza si offre al pensiero. Una questione, tra l'altro, che coglie il dato antropologico da cui si dipana il lavoro

1 Per richiamare tre titoli su tutti, il riferimento è ovviamente a testi come *Contracultura y revolución* (con A. Osensanz, 1976), *Antropología simbólica vasca* (1986) e *La identidad cultural aragonesa* (1992).

2 A. Ortiz-Osés, *The Sense of the World*, The Davies Group, Aurora, 2007, p. XI.

dell'interpretazione «L'uomo – assume Ortiz-Osés – non è specificamente spirito né corpo, bensì anima: spirito incarnato e corpo spiritualizzato [...]»[3]; e questa sua collocazione mediana all'interno del mondo dei significati è il presupposto più ovvio di ogni operazione ermeneutica.

Le ascendenze teoriche di tale prospettiva sono numerose. Ma è chiaro che, per limitarsi al pensiero del '900, il riferimento più diretto è senz'altro a Paul Ricoeur. Non è un caso, infatti, che l'ermeneutica di Ricoeur nasca dal fallimento della fenomenologia husserliana e che lo faccia a partire da un tema molto specifico: quello che, con terminologia ancora fenomenologica, connoteremmo come "passività" del soggetto. Sono passaggi molto noti, che tuttavia è utile richiamare per riannodare i fili della discussione dello stesso Ortiz-Osés.

La fenomenologia di cui Ricoeur si propone inizialmente di raccogliere il testimone nasce dall'intento di prolungare il gesto eidetico husserliano lungo una direzione precisa: ovvero, coinvolgendo "ambiti regionali" ai quali i testi classici della fenomenologia non avevano lasciato spazio. Il progetto ricoeuriano della *Philosophie de la volonté* nasce qui: l'io volente, al pari del *cogito*, può essere rischiarato nella sua struttura fungente, attraverso un metodo parzialmente analogo a quello della prima fenomenologia. Ma in Ricoeur questo tentativo approda ben presto a una serie di vicoli ciechi: l'io volente, infatti, produce significati nella misura in cui è attraversato da una dualità originaria tra passività e attività; tuttavia, proprio da questa dualità deriva l'impossibilità di risolvere la volontà nella sola descrizione fenomenologica. Le ultime pagine de *Il volontario e l'involontario* (1950), il testo nel quale Ricoeur si propone di gettare le basi della filosofia della volontà, tematizzano esplicitamente il problema parlando, sulla scia di Marcel, di una «riflessione di secondo grado» che superi l'eidetica e si faccia carico di una «*réfection*» dell'umano nella sua concretezza. «L'unità dell'uomo con se stesso e con il suo mondo – spiega Ricoeur – non può essere integralmente compresa nei limiti di una descrizione del cogito»: ciò implica che la dimensione puramente descrittiva della fenomenologia debba essere trascesa, attraverso un «movimento di approfondimento in cui appare qualcosa di nuovo». Da qui il riferimento a Marcel, perché questo percorso di «approfondimento del Sé è proprio un aspetto di quella riflessione di secondo grado che, secondo Marcel, è più una ricostruzione [*réfection*] che una critica»[4].

Già a questo livello, ciò che è indicato con il termine «*réfection*» ha a che fare con lo scarto tra la fenomenologia intesa ancora al modo di Husserl e qualcosa di molto diverso. Ma che cosa sia con precisione l'"al di là" della descrizione fenomenologica resta ovviamente il nocciolo del problema. La *réfection* di cui, con un riferimento poco più che occasionale, Ricoeur parla qui è infatti molto altro che non semplicemente un modo di nominare la riflessione seconda marceliana: è lo scarto stesso che caratterizza quella specifica forma di «fenomenologia ermeneutica» che egli avrebbe rivendicato come linea di continuità della propria ricerca.

3 Ivi, p. 22.

4 P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, pp. 462-463.

Come sappiamo, i presupposti emersi ne *Il volontario e l'involontario* trovano un'applicazione più concreta in *Finitudine e colpa* (1960), che muove proprio dal tema della passività e dal passaggio che essa in impone al di là della fenomenologia. Qui entra in gioco il tema del simbolo come luogo di concrezione dei significati, secondo una declinazione antropologica molto vicina a quella che abbiamo richiamato all'inizio. L'esser-finito dell'uomo rappresenza infatti – per dirla nel modo più schematico possibile – la radice del male, quanto meno nella forma kantiana di una mera condizione di possibilità: nella sproporzione ontologica, nella non-corrispondenza con se stesso che caratterizza l'umano, la finitezza diventa infatti un principio inaggirabile di fallibilità. Ed è un principio al quale l'uomo risponde ridefinendo via via lo scarto tra il finito e l'infinito. Nel discorso di Ricoeur, tuttavia, questa funzione di mediazione e adeguazione è qualcosa di più che una vaga *Stimmung* esistenziale. La medietà dell'umano non è assunta in senso metafisico, come collocazione dell'esistenza all'interno di una scala ontologica determinata. Essa è semmai una funzione di sintesi tra diversi livelli del mondo. Ricoeur è molto esplicito in questo, quando scrive che «l'uomo è intermediario non perché sta tra l'angelo e la bestia, è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera delle mediazioni»; perciò la sua «caratteristica ontologica di essere-intermediario consiste precisamente nel fatto che il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli della realtà al di fuori di lui e in lui stesso»[5]. Prima che essere un'espressione della sua creaturalità, la collocazione mediana dell'uomo tra il finito e l'infinito è dunque la matrice delle strutture che costituiscono l'esistenza nel suo rapporto con il mondo: è insomma l'esistenza stessa in quanto produzione di significati.

Il passaggio da questo stato di cose al riconoscimento del ruolo centrale del simbolo è immediato per Ricoeur: posto che finitezza e fallibilità siano due realtà fondamentali dell'umano, come è possibile farne un tema di riflessione dal punto di vista filosofico? L'insufficienza della fenomenologia sta tutta qui: la fallibilità che caratterizza l'umano – in una parola, la *culpabilité* – non si dà mai direttamente, come una determinazione da descrivere, ma soltanto attraverso l'istituzione di un mondo di significati simbolici. Impenetrabile sotto il profilo strutturale (se non, appunto, in un'ottica antropologica), la *culpabilité* è prima di ogni altra cosa una determinazione storico-concreta: e il modo in cui la *culpabilité* si offre nella storia è rappresentato dall'universo dei simboli dell'umano.

L'ermeneutica subentra dunque al metodo fenomenologico-descrittivo, in quanto la dialettica del finito e dell'infinito nell'uomo sfocia in un ambito totalmente determinato dal simbolo. Prende le mosse così quella che Ricoeur usa definire come

5 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 71. Su questi e sui successivi snodi del discorso di Ricoeur, la letteratura secondaria è ovviamente molto ricca. Mi permetto di rimandare al mio *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in Paul Ricoeur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008, dove analizzo più diffusamente questi passaggi e rimando alla letteratura critica italiana: cfr. in partic. *ivi*, pp. 29-42.

la «via lunga dell'interpretazione», ossia un metodo che riconosce nei contenuti esistenzialmente rilevanti il punto d'arrivo di un percorso più articolato, che si origina nel mondo dei segni. Ma al di là del modo in cui tale metodologia si applica – la lunga galleria di simboli interpretati, di cui *Finitudine e colpa* dà più di un saggio – a essere rilevante per Ricoeur è l'insieme delle conseguenze che tale passaggio determina sulla riflessione filosofica. L'irruzione del simbolo e del mito nel discorso filosofico non può infatti essere pensata come l'estensione di un modello teoretico preesistente a un campo d'indagine nuovo. La relazione è esattamente opposta: la scoperta del valore *filosofico* del mito corrisponde all'affermazione del valore *mitico* della filosofia. È vero che, posta in questi termini, la questione rischia di essere perfino troppo lontana dal modo in cui Ricoeur la pone esplicitamente. Ma se si spoglia l'espressione "valore *mitico* della filosofia" da tutte le connotazioni postmodernistiche (o, ancor più, nietzscheane), e la si legge paradossalmente in senso denotativo, essa dice fedelmente la novità a cui Ricoeur pensa, quando abbandona la fenomenologia: nel mito c'è del vero, perché esistono verità che non si danno in altri universi del discorso. Del resto, la centralità del tema della traduzione, nell'ermeneutica contemporanea e nella stessa riflessione dell'ultimo Ricoeur, fa riferimento proprio a questa relazione, che impone ogni volta alla filosofia uno sforzo di riscrittura del mitico fuori dai paradigmi immediati in cui esso si dà. Anzi, se le cose stanno così, è chiaro che una delle ipotesi dalla quale siamo partiti, ossia l'idea che il riferimento al simbolo colga un aspetto tuttora essenziale per la filosofia dell'interpretazione, appare sufficientemente acclarata: e lo stesso riferimento di Andrés Ortiz-Osés alla base antropologica del mito risulta perfettamente in linea con ciò che per altra strada anche Ricoeur mette in luce.

Resta dunque da capire come stiano le cose rispetto all'altra ipotesi dalla quale siamo partiti, ossia all'idea che la lettura filosofica del mondo dei significati sia tesa tra due istanze opposte, quella della riduzione razionale e quella dell'autocompiacimento nichilistico. In questa prospettiva, è evidente che il modello di Ortiz-Osés consente di fare un passo in più, rispetto alla pura messa in scena del conflitto ragione/nichilismo. E si tratta di un vero e proprio conflitto, lo stesso al quale Paul Ricoeur avrebbe dedicato una parte importante della propria riflessione, da *Della interpretazione* (1965), fino ai saggi contenuti nel volume omonimo del 1969. Il "conflitto delle interpretazioni", di cui parla Ricoeur, è sostanzialmente il fronteggiarsi di due opposte "discipline del mito": l'una rivolta all'archeologia del linguaggio simbolico e l'altra orientata alla sua dimensione teleologica. Ma questo binomio può essere riportato senza grandi difficoltà a quello di Ortiz-Osés: entrambe le ermeneutiche ricoeuriane del conflitto sono infatti volta a volta nichilistiche o razionalizzanti; o, meglio, *sono razionalizzanti nella misura in cui annichiliscono la capacità del mito a significare qualcosa di per sé*, senza il riferimento ad altro.

Quando parla di ermeneutica archeologica, Ricoeur pensa ovviamente alla psicoanalisi freudiana: la *Deutung* di Freud è un'interpretazione che si incarica di smascherare il simbolo, mostrandone le ascendenze nell'economia pulsionale del soggetto. Di contro, è una prospettiva teleologica quella messa in opera dalla

dialettica hegeliana, in cui il vero significato dei costrutti simbolici si rivela solo nell'ottica dell'*Aufhebung* razionale. In entrambi i casi, però, il registro simbolico accusa un deficit di razionalità, che può essere colmato soltanto svuotandone il contenuto di senso, ovvero diffidando della possibilità che esso dica alcunché, almeno come tale.

Ma nel modo in cui Ortiz-Osés pone l'alternativa tra nichilismo e razionalizzazione c'è sicuramente un elemento più specifico, che oggi – ben più che nel Ricoeur degli anni '60 – deve apparire stringente per l'ermeneutica. Al di là del contesto nel quale Ortiz-Osés lo colloca, è infatti chiaro che tale dualismo coglie un aspetto essenziale dell'attuale crisi della filosofia dell'interpretazione. Il versante nichilistico dell'ermeneutica, che Ricoeur attribuiva giustamente alla triade dei maestri del sospetto (Marx, Nietzsche e Freud), ha trovato nel secondo '900 una codificazione organica nel dibattito sul post-strutturalismo e sulla decostruzione, del quale esso ha rappresentato la versione filosoficamente più coerente. Ciò che la decostruzione dice dell'ermeneutica filosofica contemporanea è infatti la portata radicalmente demistificante del suo approccio, nei confronti delle categorie fondamentali del moderno: in questa chiave, l'archeologia dei significati (simbolici) della tradizione occidentale significa soprattutto il gesto di smascheramento che ne dichiara una volta per tutte l'inconsistenza.

Non si può negare che la *performance* decostruttiva – intesa a tutti gli effetti come *una possibilità interna all'ermeneutica* – abbia riscosso un successo decisivo, anche in ambiti diversi da quello strettamente filosofico: dalla critica letteraria alla teoria del diritto, per richiamare soltanto due degli esiti più significativi. Come è noto, si tratta di uno sviluppo ramificato – tanto in senso disciplinare, quanto in chiave geografica – che, soprattutto per mano di Jacques Derrida, ha rapidamente trasformato la decostruzione in una categoria inclusiva, nella quale si sono riconosciuti senza difficoltà visioni e umori collettivi anche molto diversificati. Ma è altrettanto facile rilevare, almeno sotto il profilo della storia della cultura, che oggi tale sensibilità sembra avere perso una parte importante della cogenza di allora, per essere mediata attraverso altre chiavi di lettura del «contemporaneo», o finendo per essere contestata radicalmente nella sua portata storica. Ora, se ci si accorda sulla possibilità di includere nella macro-categoria dell'«ermeneutica del sospetto» tutti questi esiti – dall'archeologia ricoeuriana del simbolo alla decostruzione di Derrida, per intenderci – è necessario riflettere sulla loro «attualità teoretica», in una chiave che vada al di là della diagnosi storico-sociale. Il modello archeologia/teleologia di Ricoeur, o – in senso diverso – il binomio nichilismo/razionalizzazione di Ortiz-Osés, rappresentano dunque un'occasione importante per ripensare l'esaurimento della spinta decostruttiva dell'ermeneutica. O, meglio, diventano una prospettiva di grande interesse per problematizzare dell'interno quel gesto, non limitandosi a comporre una topografia delle alterne fortune del post-strutturalismo, né a giustificare le risposte regressive che tali fortune hanno suscitato come reazione uguale e contraria.

La decostruzione implica infatti, sia storicamente, sia sul piano teoretico-

sistematico, una molteplicità di piani che, per mano dei suoi stessi artefici (si pensi agli esiti dell'ultimo Derrida), appare irriducibile a una *performance* strettamente nichilistica. L'ipotesi sulla quale riflettere è insomma l'idea che la *koiné* decostruttiva del secondo '900 colga un aspetto critico del nostro modo di rappresentarci (e di rappresentare il mondo), ma al tempo stesso *sottovaluti le risorse di senso* che sono incluse in tali rappresentazioni. In altri termini, è vero che il portato fondamentale dell'ermeneutica del sospetto continua ad apparirci imprescindibile, in particolare quando critica la consistenza ontologica delle categorie fondamentali del moderno. Ma ciò non toglie che una critica puramente distruttiva di tali categorie sia *tout court* impossibile; o, meglio, sarebbe possibile solo al costo di non riconoscere che in ogni decostruzione possibile si ripresenta un residuo di significato che continua a dire (a dirci) qualcosa.

Questo riconoscimento si può dire in molti modi. Ed è appunto ciò che Ricoeur fa in *Della interpretazione* e nel *Conflitto delle interpretazioni*: ciascuno per il proprio campo, infatti, la *Deutung* freudiana e la dialettica hegeliana, lo strutturalismo e la semiologia sono modelli di interpretazione dei significati che a Ricoeur appaiono rigorosamente fondati; ma solo un'ermeneutica attenta a considerare il *surplus* di senso che è contenuto in tali costrutti si mostra capace di coglierne la portata. Nella prospettiva ricoeuriana degli anni '60, questa strada corrisponde alla possibilità di una «dialettizzazione» delle ermeneutiche in conflitto, che sia in grado di conciliare la demistificazione archeologica (il simbolo è il sintomo di un che di passato) e l'amplificazione teleologica (il simbolo è l'annuncio di un compimento possibile): ed è quanto Ricoeur avrebbe connotato come *ermeneutica concreta*. Ma al di là di questa sistemazione, che può apparire in certa misura occasionale nell'economia generale del pensiero ricoeuriano, il punto davvero dirimente è il modo in cui "si pensa filosoficamente" l'apparato simbolico e mitico che fornisce all'ermeneutica il suo materiale bruto.

Lo si può dire con una formula molto sintetica: per Ricoeur, dialettizzare il conflitto delle interpretazioni significa assumere ogni volta la demistificazione come premessa inaggirabile dell'ermeneutica, mostrando però al tempo stesso che l'interpretazione è molto di più che questo. Il vero problema è allora capire che cosa sia questo *surplus* dell'ermeneutica sulla decostruzione – o, ancora, in che senso l'esercizio del sospetto sia sempre più complesso della semplice disarticolazione dell'esistente. È chiaro che alla demistificazione, come gesto in sé concluso, si può opporre una serie di risposte (o reazioni) diverse; e da questo punto di vista il mito diventa il laboratorio privilegiato per metterle alla prova. L'esercizio del sospetto può essere fine a se stesso: in chiave di ragione cinica, questa soluzione rappresenterebbe la presa d'atto che il mito è un contenitore vuoto, ovvero che esso contiene fantasmi dei quali ci si può forse servire, ma solo per «sognare, sapendo di sognare», secondo il motto di Nietzsche. Ma la demistificazione può essere anche – e più spesso – la premessa per un'operazione di razionalizzazione dei contenuti decostruiti: ciò in cui siamo stati abituati a credere è falso di per sé, ma coglie un elemento di verità razionale, del quale rappresenta il travestimento accidentale. In

terzo luogo, il sospetto può essere interpretato come un momento da superare, nel senso del suo capovolgimento: il gesto demistificante ci ha privati di verità profonde concernenti l'umano; e a tali verità siamo chiamati a tornare per istituirne nuovamente il regime di senso.

Ora, è palese che nessuna di queste tre risposte esaurisce le risorse teoriche dell'ermeneutica. Ciascuna di esse può rientrare a vario titolo nell'orizzonte della filosofia dell'interpretazione; ma resta fuori almeno una quarta ipotesi, che in parte richiama le altre tre, e in parte ne rappresenta la sconfessione. Se infatti è fin troppo facile accreditare al mito la capacità di dire qualcosa del mondo (il fantasma, il razionale travestito, o addirittura la verità *tout court*), è meno facile stabilire come trattare filosoficamente questa capacità, per capire che cosa ne vada in essa. La risposta che l'ermeneutica dà in questo caso è particolarmente sottile: acquisita l'insufficienza della demistificazione e della razionalizzazione (il «doppio boicottaggio» di cui parla Ortiz-Osés), la prospettiva del puro ritorno *al mito* e alla sua verità – la terza soluzione a cui abbiamo fatto riferimento – non appare minimamente compatibile con le premesse della filosofia dell'interpretazione. E non lo è, perché la razionalizzazione e la demistificazione dicono pur tuttavia qualcosa di vero a proposito del mito: l'impossibilità di assumerlo in via diretta, al modo di una comprensione letterale. Ciò significa che una via puramente "restitutiva", come sarebbe quella del ritorno al mito, è in grado di sciogliere l'alternativa, semplicemente cancellando le istanze critiche che l'approccio razionalizzante e il punto di vista demistificante pongono.

Se non di un ritorno al mito, l'ermeneutica contemporanea pone semmai l'esigenza di un ritorno *del mito*, ovvero la necessità – assieme *decostruttiva* e *ricostruttiva* – di trattare ciò che il mito dice del mondo, considerandolo come un dispositivo essenziale della costruzione dei significati. Senza dubbio, il linguaggio mitico è una forma di mascheramento dell'originario, che l'uomo ha tradotto in altro registro per renderlo comprensibile; ed è chiaro che in tale prospettiva il mito necessita di un adeguato armamentario demistificante, che riveli ciò che esso ha travestito. Ma questa prospettiva eziologica non è affatto sufficiente ad azzerare la carica di significato che i miti portano con sé. Già da sé, dunque, la fase demistificante include un approccio che è assieme *ricostruttivo* dell'"umano" che è contenuto nel mito: se in chiave strettamente decostruttiva la demistificazione si deve considerare l'ultima parola sulla verità di ciò che diciamo, al contrario la ricostruzione si propone di recuperare un secondo livello di validità del mitico, attraverso ciò di cui la demistificazione ha mostrato l'insufficienza.

Ciò che dunque va compreso nella prospettiva del ritorno del mito è soprattutto la compresenza di decostruzione e ricostruzione (o di critica e ragionevolezza, per usare due categorie ampiamente sovradeterminate). In questo senso, non si tratta tanto di contrapporre alla *performance* decostruttiva un gesto diverso, che vi si affianchi per simmetria o per *Aufhebung*; al contrario, è fondamentale cogliere la duplicità interna del fenomeno della decostruzione, che funziona già da sé come una riarticolazione e una *risemantizzazione* dei contenuti

demistificati.

Per quanto Ricoeur non sia interessato a esplicitare in questi termini il discorso, nella sua prospettiva è chiaro che il modo in cui l'ermeneutica si applica alla materia bruta del mito ripete da vicino questo movimento. È il caso, per esempio, del suo approccio al tema del romanzo, che individua nel *mythos* una sorta di «cellula melodica» della costruzione del significato[6]: un nucleo – questo è il punto determinante – che dice il fittizio allo stesso modo in cui il linguaggio descrittivo dice il vero; un dispositivo che a sua volta avanza dunque legittime pretese di ragionevolezza. Ma è, ancor più, il senso dell'interesse che l'ultimo Ricoeur – e con lui molta dell'ermeneutica filosofica contemporanea – ha mostrato nei confronti del rapporto teoria/prassi, in direzione dell'etica, della politica e della religione: ovvero i contesti concreti in cui la risemantizzazione opera come catalizzatore delle costruzioni di senso condivise. Si pensi in particolare ai temi del riconoscimento e del perdono, che in Ricoeur attestano lo sforzo teoretico di pensare la sfera dell'umano come un luogo che diviene "abitabile" nella misura in cui si sviluppano processi comuni di produzione del senso, attraverso il riferimento a un che di condiviso. Il mito opera qui, fuori da una logica della verità di tipo rigidamente referenzialista, ma al tempo stesso – per richiamare l'efficace formula di Ortiz-Osés che citavamo in apertura – lontano da qualsiasi forma di nichilismo autocompiaciuto. Le forme mitico-simboliche attraverso le quali parliamo sono dunque il risultato di stipulazioni via via provvisorie: stipulazioni che però, nella pragmatica concreta del mito, e a onta della loro origine spuria, significano (quasi) tutto ciò che dell'umano ci appare rilevante.

6 In Ricoeur, l'espressione francese «cellule mélodique» compare in un contesto leggermente differente e non è direttamente riferita alla questione del *mythos*. Cfr. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Aubier, Paris 1960, p. 81.

Il linguaggio come "véhémence ontologique" Le avanguardie tra letteratura e filosofia

Alberto Martinengo

Poco più di vent'anni fa, dando alle stampe l'edizione riveduta e ampliata del volume su *Le avanguardie artistiche del Novecento* (1988), Mario De Micheli richiamava la persistente attualità della (sua) riflessione sulle avanguardie, riferendosi all'«esigenza di cogliere i motivi di fondo» del fenomeno e «di sottolinearne la validità storica e l'eredità oltre i mille travestimenti del gusto»[1]. Nel frattempo il testo, che già allora era giunto alla ventesima edizione, ha visto pubblicate altre ventidue edizioni, fino alla più recente nel 2009. L'"attualità" a cui De Micheli faceva appello è dunque in qualche modo un teorema che si autodimostra, almeno sotto il profilo della fortuna commerciale che questa e altre ricostruzioni critiche delle avanguardie hanno via via ottenuto, anche dopo la scomparsa dei loro rispettivi autori. Ma se si va al di là di una considerazione strettamente quantitativa, che come tale non misura affatto la persistenza di una discussione culturale *come problema vivo*, resta da capire che cosa vi sia (o vi sia stato) di attuale nella vicenda delle avanguardie, anche nei decenni successivi alla loro affermazione storica. Le avanguardie artistiche, infatti, sono un *problema*, e dunque sono attuali, finché sono percepite come un radicale mutamento teorico-culturale, al quale si sente di non riuscire a corrispondere immediatamente, sulla base delle categorie consegnate dalla tradizione. E si tratta (o si trattava) di una attualità di natura più qualitativa – la qualità della rottura e dello spaesamento estetico, generato da tali poetiche – che non appunto di tipo quantitativo – il numero di convegni, i libri pubblicati, le mostre, le ricorrenze storiche celebrate.

Tenere assieme l'attualità e la problematicità di un movimento culturale, come due elementi imprescindibili per definire la sua "fortuna", significa però riconoscere al tempo stesso un altro dato di tutta evidenza: un fenomeno culturale è tanto più attuale, e dunque problematico, quanto più la storia dei suoi effetti si proietta al di fuori dell'ambito disciplinare in cui quel movimento si è espresso in via prioritaria. A essere in gioco è insomma una questione di pervasività generale del fenomeno, quasi uno spirito dei tempi che contrassegna il suo emergere e che va ben al di là dei confini di un settore specifico dell'esperienza umana.

Come è ben noto, per molti decenni del '900, qualcosa del genere è valso anche nel caso delle avanguardie, la cui influenza fuori dall'ambito artistico e letterario è ancor oggi un dato imprescindibile per comprenderne la portata

1 M. De Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento* (1959, 1988), Feltrinelli, Milano 2008, p. 5.

rivoluzionaria. Se di una rivoluzione delle avanguardie è lecito parlare, insomma, ciò dipende soprattutto dalla loro capacità di innervare della propria poetica molti e diversi aspetti dell'umano, secondo modalità e con effetti specifici in ogni contesto. Uno dei campi più ricettivi, in questo senso, è senza dubbio quello della filosofia europea. Ed è proprio attraverso il confronto con la filosofia che si possono cogliere alcuni tratti delle avanguardie novecentesche, che altrimenti rischierebbero di restare inespressi.

1. Produzione artistica e riflessione teorica: l'esplosione dei manifesti

È bene richiamare fin da subito che cosa sia in gioco in questa feconda e reciproca contaminazione tra le avanguardie e la riflessione filosofica. Nel contesto della filosofia europea del '900, la discussione attorno alle avanguardie ha rappresentato infatti l'ingrediente di un mutamento teorico più vasto, con il quale per molti aspetti il pensiero contemporaneo non ha ancora smesso di fare i conti.

Espresso in questi termini, il rilievo può apparire ovvio e, a ben vedere, forse anche banale. La filosofia non riconosce infatti un rapporto privilegiato con l'esperienza artistica, almeno fin dalla nascita dell'estetica come disciplina autonoma? La riflessione filosofica sulle avanguardie non rientra forse pienamente in questo dialogo, che come tale va ben al di là dei confini dell'arte novecentesca? In realtà, se si guarda più attentamente la situazione, le cose non sono così semplici. Parti importanti della filosofia del '900 non hanno considerato le avanguardie semplicemente come un fenomeno culturale, al pari di molti altri, dunque come una realtà con cui confrontarsi nello stesso senso di qualsiasi altra espressione dello spirito, dalla religione alla politica, dalla storia alla scienza, e così via. In modo molto più radicale, il pensiero contemporaneo ha finito per considerare le avanguardie come un movimento filosofico *tout court*. E questo, non tanto nel senso di identificare nel '900 filosofico un movimento specifico o una scuola con quel nome, cosa che ovviamente non è, quanto piuttosto per enfatizzare il peso "filosofico" delle intuizioni teoriche e delle pratiche delle prime avanguardie.

L'apparente genericità di questa affermazione dipende tutta dal modo in cui si sceglie di intendere il rilievo filosofico delle avanguardie: da questa, più che da qualsiasi altra circostanza, deriva la specificità del fenomeno in rapporto alla filosofia e forse, più in generale, nei confronti della storia dell'arte e della letteratura. Si può dire insomma che c'è molto di filosofico nelle prime avanguardie e – *ça va sans dire* – molto di avanguardistico nella filosofia del '900. Ma tutto ciò va riportato ad alcune emergenze specifiche, per evitare di perdere di vista la particolarità della questione.

Si diceva che nella valutazione sulla "filosoficità" delle avanguardie (e viceversa) sono in gioco al tempo stesso le *coordinate teoriche* e le *pratiche concrete* a cui danno corso gli artisti nella loro attività. Il primo elemento importante da considerare, dunque, è proprio il fatto che ci si trova a parlare in parallelo di questi due momenti, quasi si dovesse considerarli una cosa sola: quasi che, appunto,

l'orizzonte programmatico-progettuale e la dimensione concreta e materiale della produzione artistica risultassero a tal punto intrisi l'uno dell'altra, da rendere inadeguata ogni ulteriore distinzione. È la classica situazione che gli studiosi delle avanguardie hanno connotato come l'esplosione dei manifesti, ovvero come il fenomeno per cui le riflessioni degli artisti attorno alla loro attività smettono per lo più di essere un supplemento teorico alla *praxis* artistica e iniziano ad avere la meglio sulla stessa produzione delle opere.

Sotto questo profilo non interessa misurare quanto tale rovesciamento sia una caratteristica esclusiva delle avanguardie, un fenomeno in grado di renderle davvero un *unicum* nella storia dell'arte: tesi peraltro molto problematica, della quale sarebbe giusto discutere a lungo sotto il profilo storiografico, per valutare in che misura sia documentabile in concreto. Ciò che importa, semmai, è che la filosofia abbia assunto come un dato ricco di interesse proprio questa radicale redistribuzione di compiti tra i due versanti della prassi artistica concreta e della sua giustificazione teorica; e, così facendo, l'abbia elevata a chiave di lettura dell'intero fenomeno.

Come sappiamo, un'impostazione del genere è quella che si trova nell'interpretazione di Gianni Vattimo, la cui riflessione su questo tema, portata avanti soprattutto in *Poesia e ontologia* (1967), a più di quarant'anni di distanza è ancora un punto di partenza utile per fare il punto della questione. Qui il centro del discorso è proprio il capovolgimento del rapporto tra la poetica e la prassi artistica delle avanguardie: un capovolgimento – potremmo dire – di natura sia quantitativa, sia soprattutto qualitativa, nel senso dell'istituzione di una nuova relazione tra il fare e il pensare nella quale, scrive Vattimo, «non tanto la poetica serve a meglio comprendere e valutare le opere, quanto piuttosto queste non sono altro che provvisori esempi di quella, illustrazioni ed esemplificazioni di programmi che anzitutto come tali vogliono valere e farsi riconoscere»[2]. E se la definizione del '900 come secolo delle poetiche, che pure ricorre in quelle pagine, deve essere presa con tutte le cautele storiografiche a cui facevamo riferimento, resta valida almeno la categoria di *spirito dell'avanguardia*, alla quale Vattimo si richiama altrove in modo convincente per descrivere quella sorta di onda lunga che nell'Europa primonovecentesca travalica i confini dell'arte e permea di sé la sensibilità culturale di intere generazioni[3].

In questo senso, la tesi di Vattimo – che qui ci interessa ripercorrere, almeno nel suo senso generale – è duplice. Da una parte, si tratta di riflettere sui contenuti specifici che le poetiche d'avanguardia pongono all'attenzione della cultura europea del '900, e della filosofia in particolare. Dall'altra, è evidente che il capovolgimento metodologico espresso da questi manifesti pone, al di là dei suoi aspetti specifici, una serie di problemi che nessuna filosofia «abbandonerebbe volentieri alla

2 G. Vattimo, *Poesia e ontologia* (1967), in *Opere complete. Ermeneutica*, vol. I, tomo 2, Meltemi, Roma 2008, p. 47-48.

3 Così per es. G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* (1997), B. Mondadori, Milano 2002, p. 3-5.

riflessione "immanente" del poeta o dell'artista»[4]. In altri termini, sono le stesse poetiche d'avanguardia a diventare di per sé un problema filosofico, soprattutto per il modo in cui si propongono di prendere il sopravvento sulla *praxis* artistica concreta: un problema che non riguarda più determinazioni di natura puramente stilistica, ma inizia a significare qualcos'altro di fondamentale. E per rispondere a questa mutata esigenza l'abituale approccio improntato alla filosofia dell'arte lascia il posto a qualcosa di più complesso: a una sorta di filosofia delle poetiche, una metariflessione sulla riflessione stessa che gli artisti compiono in relazione alle loro opere.

Ma di nuovo: che cosa c'è allora di filosoficamente rilevante nel fenomeno delle avanguardie, tanto da richiedere questo doppio livello di riflessione, che altrimenti potrebbe apparire puramente tautologico? C'è forse qualcosa che gli artisti si propongono di *argomentare* e *dimostrare*, prima ancora che produrre in concreto? Sarebbe difficile ridurre la portata di questi interrogativi alle categorie più ovvie sotto cui si leggono abitualmente le poetiche d'avanguardia: come messa in dubbio dei linguaggi artistici consolidati, come momento di rottura con la tradizione, come effetto del mutamento di ruolo sociale dell'artista. Tutto questo, naturalmente, è indiscutibile anche agli occhi della filosofia; ma compone un quadro che rientra ancora nell'ambito dei cambiamenti stilistici di cui si diceva, magari riletti e amplificati attraverso la categoria generale della morte dell'arte. Si dà tuttavia il caso che – al di là della costitutiva ambiguità di tale nozione – essa finisca per lasciare irrisolti almeno altrettanti problemi quanti aiuta a sciogliere[5].

La vera posta in gioco nella rottura del tradizionale schema *theoria-praxis* è dunque diversa e più complessa. Ed è quanto prova a mettere in luce l'altra categoria a cui si può fare riferimento per leggere in chiave filosofica il fenomeno delle avanguardie. Il riferimento è ovviamente a tutt'altra tradizione di pensiero, di cui è bene tratteggiare i contorni. Si tratta del percorso che fa capo al Nietzsche della nozione di malattia storica, la cui connessione con la situazione spirituale delle avanguardie è già stata messa in evidenza dalla critica, almeno sotto il profilo «filologico». È noto infatti che negli scritti di Friedrich Nietzsche la malattia storica coincide soprattutto con l'incapacità, da parte delle forme culturali e spirituali del presente (il presente di Nietzsche, ma in qualche modo anche il nostro), di manifestare la propria carica produttiva, a causa dell'attenzione sempre più totalizzante ed esclusiva che la civiltà riserva alle forme tramandate del passato. La storia diventa così la mera riproduzione di realtà già date (il passato immodificabile, che pesa sul presente come una pietra, secondo la nota immagine nietzscheana),

4 G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, cit., p. 48.

5 In che senso l'ambiguità della nozione di morte dell'arte si estenda e intensifichi nelle avanguardie è piuttosto evidente. Se, in molti sensi, l'esplosione dei manifesti nasce dall'esigenza di giustificare un ruolo dell'arte a cui proprio quella nozione non rendeva giustizia, il fenomeno delle poetiche deve essere inteso come un tentativo positivo di fare (ancora) arte. Ma in che misura – ecco l'altra alternativa in gioco – la pervasività dei manifesti non finisce per esautorare la stessa *praxis* artistica, con un risultato opposto a quello atteso?

anziché la libera costruzione di prospettive nuove[6].

Ora, è chiaro che per molti aspetti questa sarebbe stata, qualche decennio dopo la diagnosi nietzscheana, anche la situazione nella quale avrebbe operato la prima generazione degli artisti dell'avanguardia: un contesto nel quale i linguaggi canonici appaiono così definitivamente intrisi dell'influenza dei propri modelli, da essere condannati alla ripetizione di quegli stessi archetipi, senza alcuna possibilità di riempirli di contenuti nuovi. Sotto questo profilo, la rivoluzione delle avanguardie è anzitutto questo: la sistematica sconfessione (*performata* e *argomentata*, al tempo stesso) che quella realtà, quei linguaggi e quella tradizione siano gli unici possibili. E ciò spiega ancor meglio la carica di rottura attraverso la quale le avanguardie si sono pensate: una rottura che ha ben poco a che fare con letture banalmente evolutive della storia dell'espressione artistica, come se in gioco ci fosse soltanto la naturale trasformazione dello spirito umano dal vecchio al nuovo, attraverso interruzioni ricomprese dentro una più generale continuità. Il vero problema delle avanguardie, insomma, non è rifiutare il tramandato nelle sue forme o nei suoi contenuti, in nome del fatto che ve ne siano di migliori con cui sostituirli: tutto questo comporebbe appunto un quadro più all'insegna dell'evoluzione, che non invece della rivoluzione. Ciò che non funziona, secondo le poetiche d'avanguardia, è semmai il tramandato in quanto tale, l'idea stessa di un tramandarsi di forme e contenuti rigorosamente canonizzabili: il rapporto tra il qui-e-ora e il passato, secondo i modi e gli automatismi della tradizione. È come se le poetiche d'avanguardia dicessero, quasi con le stesse parole di Nietzsche: non vogliamo vivere ripetendo il passato, non perché non ci riconosciamo più in esso, ma perché abbiamo compreso che in quella ripetizione non ci sono più né vita, né arte. E si tratta di un problema così radicale, da non poter essere semplicemente performato nella produzione artistica o letteraria, ma da dover essere continuamente problematizzato e messo al centro della riflessione, pena la ricaduta nel semplice schema evolutivo (canone-rottura-canone) di cui si diceva.

6 Almeno per un caso molto specifico, quello della poesia italiana, è utile richiamare il rapporto esistente tra la prassi artistico-letteraria e l'emersione di una certa impronta nietzscheana, per esempio nei termini in cui lo riconosce Piero Bigongiari (*Poesia italiana del Novecento*, 1960, 1963): da qui la giusta insistenza – anche se in un senso non del tutto riconducibile a quello che ci interessa ora – sulla malattia storica come «antefatto» allo sviluppo delle poetiche novecentesche (cfr. in partic. P. Bigongiari, *Poesia italiana del Novecento*, tomo I, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 17-30). Chiaramente, l'elemento centrale di questo fenomeno resta la dialettica tra il nichilismo (come negazione del senso della storia) e la figura dello *Übermensch* (come volontà di dare nuovi sensi alla storia). Nondimeno, il riferimento di Bigongiari è fin troppo esteso e va al di là dell'esperienza delle avanguardie. Ma su ciò, cfr. anche G.E. Viola, *Gli anni del futurismo*, Studium, Roma 1990, p. 69.

2. Estetica e rivendicazione ontologica: il caso dell'ermeneutica filosofica

Come si vede, pensare le avanguardie attraverso la categoria di malattia storica consente un passo ulteriore, rispetto a quanto sarebbe possibile fare nella chiave della storia della cultura o della fenomenologia degli stili. E non a caso è un elemento in più che riguarda da vicino la relazione tra le poetiche d'avanguardia e le determinazioni generali della realtà: il passato e il presente, l'artista e il suo pubblico, la progettualità rivoluzionaria, ecc. Ora, posto che il nucleo del problema delle avanguardie sia questo, resta da capire in che senso su di esso si giochi la contaminazione reciproca con la filosofia. Che cosa vi è di filosoficamente rilevante, insomma, nel modo in cui le avanguardie pensano il rapporto con il mondo?

La fortuna «filosofica» delle avanguardie nel '900 coincide in larga parte con lo sviluppo di quella che, anche fuori dai confini del pensiero contemporaneo, si definisce come *koiné* ermeneutica della filosofia europea. L'elemento distintivo dell'ermeneutica filosofica novecentesca, per l'ambito che ci interessa qui, ossia quello dell'estetica, è la polemica nei confronti dell'estetismo che caratterizza una parte importante della filosofia, almeno dall'800 in poi. L'elemento determinante di tale contrapposizione – il riferimento è nuovamente all'analisi che ne fa Gianni Vattimo – è uno schema teorico che, pur nella sua ampiezza, può non di meno essere utile a compendiare il quadro: si tratta del rimando, spesso soltanto indiretto, al concetto di *gioco*, come chiave interpretativa dell'esperienza estetica. In questo quadro, che si tratti di affidare all'arte un ambito specifico tra le facoltà umane oppure attribuirle, in senso hegeliano, un momento particolare (e per ciò stesso superabile) nella storia dello spirito, che si scelga di dichiarare la sostanziale «non-serietà» oppure, più esplicitamente, l'inessenzialità del fatto artistico, in tutti i casi studiare la rilevanza filosofica dell'estetica *iuxta propria principia* significa paradossalmente privarla di qualunque possibilità di esprimere, attraverso l'arte, un «impegno "serio" (morale, conoscitivo ecc.) nei confronti del mondo»[7]. Nei suoi diversi indirizzi, l'estetica ottocentesca si caratterizza per questa programmatica esclusione: un'esclusione dalla quale il bello artistico può uscire soltanto a condizione di spogliarsi di quella specificità, che per altra via avrebbe dovuto garantirle un ruolo definito tra le attività umane.

Quali siano i limiti di questi approcci, indipendentemente dal fatto che sotto il profilo filologico essi possano essere sistematizzati in modo così univoco, è evidente. Di contro, ciò che le estetiche di provenienza ermeneutica si propongono di fare è capovolgere tale esclusione, considerandola inadeguata a rendere conto della complessità del fenomeno estetico in generale. Per questa via, è proprio la necessità di ripensare il rapporto con il mondo a riportarsi al centro della considerazione, in un senso che – filosoficamente parlando – si concentra sulla portata *ontologica* dell'arte: categoria sotto la quale, fuori da ogni tecnicismo filosofico, sono in gioco anzitutto il riferimento dell'"opera" al mondo, all'essere, e

7 Vattimo, G., *Poesia e ontologia*, cit., p. 58.

poi più complessivamente la sua pretesa di "verità". *Opera* e *verità* diventano insomma – contro l'estetismo ottocentesco – i due concetti-cardine delle letture ermeneutiche del fatto artistico: secondo l'ermeneutica, infatti, prima di ogni differenziazione interna tra gli stili, vi è spazio per una considerazione strutturale che consideri l'arte in un modo molto specifico, ovvero come la "messa in opera della verità". Come è noto, a questa formalizzazione del problema arriva *in primis* Martin Heidegger, nell'ambito della sua critica generalizzata al pensiero metafisico occidentale: la filosofia occidentale – è questo il nucleo della prospettiva heideggeriana – ha ridotto l'essere alla serie degli enti semplicemente presenti, cioè ne ha fatto un'oggettività misurabile e constatabile. In tal modo, la categoria di verità di cui si nutre il nostro linguaggio è stata riportata alla pura conformità tra gli enunciati e gli stati di cose: qualcosa è vero, se rispecchia in qualche forma la realtà, se la descrive traducendola linguisticamente. In realtà, nel concetto originario di verità, che come sappiamo Heidegger riporta alla nozione greca di *aletheia*, risuona un dato che non si può ridurre alla categoria latina di *adaequatio intellectus et rei*: qualcosa che significa piuttosto una negazione, l'assenza (o, meglio, l'uscita) dalla velatezza, dal nascondimento. L'*aletheia*, in questo senso specifico, è l'"apertura della verità", nei due sensi soggettivo e oggettivo del genitivo: non sono veri né il dato di fatto, né l'enunciato che lo rispecchia; è verità, semmai, l'orizzonte nel quale c'è essere, anziché il nulla. È verità, in altri termini, il luogo nel quale gli enti semplicemente presenti vengono all'essere, si mostrano. Proviamo a dirlo fuori dai termini del lessico heideggeriano. Si può parlare di verità sempre soltanto all'interno di "contesti di significato": o, di nuovo, la verità è questo stesso contesto, dentro il quale tutti i significati veri o falsi prenderanno corpo. Pensare la verità come apertura, anziché come conformità tra linguaggio e cose, significa dunque che qualcosa è vero sempre dentro a orizzonti contestuali (l'apertura della verità, in senso oggettivo: la verità si apre a partire da qualche cosa) e che questi orizzonti sono l'*aletheia*, l'essere di cui parlano i filosofi (l'apertura della verità, in senso soggettivo: l'*aletheia*, come la pensavano i greci, è ciò dentro cui pensiamo, parliamo, costruiamo significati).

A ben vedere – e Heidegger lo precisa – questa nozione originaria di verità non è affatto una categoria specifica o una declinazione parziale di ciò che noi diciamo vero o falso. Semmai, le cose stanno all'opposto: la nozione di *aletheia* sta al vero/falso di ciò che diciamo come il tutto sta a una sua parte. Ovviamente, questo "gioco delle parti" tra *aletheia* e vero/falso, che è poi il nucleo fondamentale del pensiero di Heidegger, necessita di essere concretizzato e articolato, altrimenti rischia di ridursi soltanto a un artificio filosofico, senza alcun'altra conseguenza. Ed è quanto Heidegger prova a fare quando spiega che la differenza tra i due concetti di verità è evidente in concreto, se si pensa alle implicazioni di un sentimento religioso radicale, al valore di un'azione politica che si compie, ma anche – e principalmente – al significato profondo di un'esperienza estetica. Ciò che l'arte dimostra (e l'esperienza estetica registra) è insomma la possibilità di costruire significati fuori dal modello dell'*adaequatio intellectus et rei*: l'opera d'arte – dice Heidegger – apre un

mondo; ancor di più, è lo storicizzarsi, l'accadere stesso della verità[8]. Per Heidegger, in altri termini, dire che la verità si mette in opera, o che l'essere non coincide con gli enti semplicemente presenti (le cose, gli oggetti, ma anche i sistemi valoriali, i riferimenti etici, ecc.), equivale a qualcosa di molto preciso, che l'arte pone in luce in via prioritaria. La verità delle cose sta anzitutto nel fatto che esse *ci siano*, cioè che vengano in primo piano a partire da uno sfondo relativamente insignificante, di fronte al quale si apre ciò che connotiamo come "il mondo". Ma questo è ancora troppo astratto e gergale, finché non pensiamo a ciò che accade concretamente in un prodotto artistico o letterario, dove le parti del tutto (i singoli oggetti dipinti o scolpiti; i significati delle parole di una poesia...) sono ciascuna portatrice del rinvio a un mondo che, nel contesto delle altre parti dell'opera, diventa *il mondo* di quell'opera: un paio di scarpe dipinte, secondo il noto esempio di Heidegger, oppure il verso di una lirica concorrono all'articolazione concreta di un insieme di significati, alla messa in evidenza di una serie di elementi e alla relativa subordinazione di qualcos'altro, che rimane sullo sfondo.

Ponendo in questi termini la questione, è chiaro che cosa significa che l'ermeneutica rivendica all'arte un "impegno ontologico", di contro alla liquidazione che caratterizza le prospettive direttamente o indirettamente riconducibili al concetto di gioco. Il che diventa tanto più evidente negli autori che dopo Heidegger si sono proposti di proseguire lo stesso percorso, nell'identificazione di una via ermeneutica al problema estetico. Almeno per la linea più canonica dell'ermeneutica europea, è ovviamente il caso di Hans-Georg Gadamer o, per altri versi, di Luigi Pareyson: in entrambi i casi l'esperienza estetica, lungi dall'essere un *exemplum* a cui applicare un modello teorico preesistente, diventa il caso di studio elettivo, a partire dal quale quel sistema è articolabile. Ma, ammesso che si debba dare per scontata questa sorta di *primato dell'estetica*, come cifra determinante dell'ermeneutica novecentesca, resta meno chiaro che cosa tutto ciò abbia a che fare con la riflessione e la pratica concreta delle avanguardie. C'è davvero, nella poetica e nella *praxis* d'avanguardia, una rivendicazione di natura ontologica per il fatto artistico? E poi, si tratta di una scelta consapevolmente ricondubile ad alcuni autori o movimenti, oppure è semplicemente un'interpretazione *ex post* del fenomeno delle avanguardie?

8 Il riferimento è naturalmente al saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, che è giusto richiamare: «Un modo essenziale in cui la verità si istituisce nell'ente da essa aperto, è il porsi in opera della verità. Un altro modo in cui la verità è-presente è l'azione che fonda uno Stato. Un altro modo ancora in cui la verità giunge alla luce è la vicinanza di ciò che non è semplicemente un ente, ma il più essente degli enti.» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* [1935-'36], in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Milano 2000, p. 46). Come si sa, il riferimento all'esperienza religiosa e all'azione politica resta sostanzialmente occasionale in Heidegger, mentre l'esperienza estetica diventa ben più che un *exemplum* – anche se l'unico – di ciò che significa la verità come apertura. Il che resta un tassello decisivo per la definizione dei rapporti tra estetica ed ermeneutica, almeno da Heidegger in poi.

3. Poetiche d'avanguardia e "véhémence ontologique"

È evidente che questo modo di porre il problema risente anzitutto di una difficoltà preliminare, dovuta al rischio di parlare di "una" poetica d'avanguardia, come se si trattasse di un modello teorico programmaticamente unitario, mentre – come è noto – il riferimento alle avanguardie richiederebbe di distinguere con precisione le correnti e, ancor più, i mezzi espressivi ai quali ci si riferisce (pittura, letteratura, cinema, altre arti...). Ma si tratta di un'imprecisione in qualche modo voluta, perché l'obiettivo che si può attribuire alla filosofia è proprio quello di individuare i tratti generali di un fenomeno che, pur nelle sue scansioni interne, ha tuttavia una pretesa di natura strutturale.

Ammettendo dunque che si possano utilizzare categorie sistematiche così vaste, salvo poi mostrare all'occorrenza in quali ambiti specifici tali schemi appaiono più appropriati e in quali invece sorgono problemi di coerenza, è bene concentrarsi sull'ambiguità più evidente, alla base di ogni ricostruzione filosofica delle poetiche d'avanguardia. È il caso, palesemente, dell'oscillazione tra la possibilità di una lettura gnoseologica di tali poetiche e la via di un'interpretazione più schiettamente ontologica. Il riferimento al punto di vista gnoseologico, di contro a quello ontologico, si distingue perché pur cogliendo una novità importante, rispetto alle estetiche del gioco di stampo ottocentesco, non appare in grado di condurla fino alle estreme conseguenze. Altre letture filosofiche del fenomeno delle avanguardie lo dicono con più precisione, ma qui limitiamoci a un rilievo generale[9]: leggere le avangurdie in chiave gnoseologica, cioè nel contesto di una teoria della conoscenza, significa affermare che la loro sperimentazione tecnico-linguistica è tutta orientata a promuovere una forma diversa di articolazione del dato reale, al pari di altre forme di conoscenza intuitiva. Se infatti la conoscenza concettuale si muove per comparazione e per sussunzione del particolare sotto l'universale, di contro le poetiche d'avanguardia sembrano porsi l'obiettivo di determinare il momento originario e sorgivo dell'esperienza, in particolare sotto il profilo della sua capacità costitutiva. Quasi si trattasse di risalire a ritroso verso strati della realtà fungenti ma opachi, l'obiettivo delle avanguardie sarebbe insomma quello di muoversi al di sotto della superficie delle cose, o del nostro modo di osservarle, per catturare ciò che un approccio descrittivo-mimetico non è in grado di cogliere in alcun modo.

Tipicamente, questo sarebbe il caso della pittura cubista e della sua ricerca della forma geometrica; ma qualcosa di simile si potrebbe dire anche per le diverse poetiche dell'«oggetto tecnico» (il futurismo su tutte), per le quali il mondo delle macchine richiamerebbe per analogia od opposizione la meccanica nascosta del mondo naturale e in questo riferimento aprirebbe una strada per rinnovare le forme di conoscenza del reale. In tutti i casi, una lettura prettamente gnoseologica del fenomeno delle avanguardie tende a enfatizzare l'incremento di visibilità che gli

9 Così di nuovo *Poesia e ontologia* di Vattimo, alla quale dobbiamo anche alcuni dettagli di ciò che segue. Cfr. in partic. *Poesia e ontologia*, cit., p. 62-75.

artisti – più o meno consapevolmente – si propongono di raggiungere nei confronti dell'essere delle cose: tutta l'attenzione ai modi di costituzione della realtà dell'arte, e in particolare agli aspetti tecnici dei linguaggi espressivi, sarebbe insomma orientata a riprodurre il dato originario dell'esperienza, in una forma più completa e più vera di quanto faccia il canone classico. A ben vedere, però, questo genere di letture trascura un aspetto fondamentale delle poetiche d'avanguardia, o quanto meno di quelle più rivoluzionarie. Il tecnicismo e lo sperimentalismo, spesso esasperati, che è dato riscontrare in molte poetiche primonovecentesche, non sono forse imputabili allo sforzo di riorientare l'espressione in una chiave che non ha più, come proprio contraltare, un mondo dato da imitare, correggere, contraffare, stravolgere, dimenticare o ricostruire? Non si tratterà piuttosto di *fondare* un mondo *ex novo*, attraverso un'arte che – per dirla con Vasilij Kandinskij – rinuncia all'oggettività per porre "accanto al mondo reale" un altro mondo che non ha nulla a che fare con la "realtà"? Ciò che un'interpretazione strettamente gnoseologica delle avanguardie sembra sottovalutare è, appunto, la carica radicale di tali poetiche, che non appaiono tanto orientate a completare o a rendere più vero ciò che il canone tradizionale si sforza di dire, bensì a porre in discussione la stessa relazione descrittivo-mimetica di cui, fino all'impressionismo incluso, l'arte si è nutrita: non dunque una forma più originaria di descrizione del mondo, ma qualcosa che con la mimesi non vuole più avere niente a che fare e che si propone appunto di investire l'essere delle cose.

Una caratterizzazione di questo genere non funziona solo per Kandiskij, ma è significativa di un sentire più diffuso da parte delle prime avanguardie, dal *Blaue Reiter* alle diverse scuole dell'astrattismo, soprattutto laddove – come ricorda De Micheli – «l'opera d'arte diventa un mondo a sé, un universo autonomo, con leggi proprie», un'opera che non è dunque più «l'equivalente di un contenuto preesistente, ma essa stessa *un contenuto nuovo, originale, una nuova forma dell'essere*»[10]. Si spiega in tali termini, per esempio, la preferenza da parte di questi pittori per la nozione di «arte concreta», che anziché contraddire il significato della categoria di astrattismo ne declina più propriamente l'ispirazione: è arte concreta, infatti, quella che «non ispirandosi in alcun modo alla realtà naturale e quindi non ricavando da essa alcun elemento» non è tanto il risultato di un'astrazione in senso stretto, ma *tout court* «la proposta di una *nuova realtà*»[11]. Anzi, ancor più che in Kandinskij, negli altri pittori che fanno riferimento all'astrattismo emerge una compromissione via via minore con il lirismo dell'ispirazione artistica (che in questo senso è ancora complice del canone mimetico-descrittivo), a favore di un astrattismo della regola, nel senso dell'individuazione delle strutture fondamentali di quel mondo altro, che è sentito anzitutto come un oggetto da istituire.

In molti sensi, si tratta ancora una forma di mistica; ma per lo più è un misticismo liberato dei gravami gnoseologici di cui si diceva (conoscere a fondo il mondo per ripeterlo con la disciplina artistica), per volgersi senza compromissioni

10 M. De Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, cit., p. 108 (corsivo mio).

11 Ivi, p. 264.

verso una concretezza che non ha più nulla a che fare con l'oggettività data. Da questo punto di vista, l'opposizione tra arte concreta e arte mimetica è davvero uno dei nuclei su cui si gioca la novità delle prime avanguardie, anche nei casi frequenti in cui tale dualismo non è discusso esplicitamente. Ovviamente, ci riferiamo *in primis* all'astrattismo russo, che anche sotto questo profilo si conferma come un laboratorio unico nel suo genere: un laboratorio nel quale emerge, in alcune occorrenze importanti, quello che forse si può indicare come il vero discrimine del concretismo, ossia la carica politico-ideologica. Il riferimento alla progettualità politica, per quanto viri frequentamente in chiave utopica, è in realtà il sintomo meno ambiguo dell'impegno ontologico delle avanguardie: un impegno a costruire la realtà, che si fa così concreto da divenire appunto principio di un'esplicita militanza ideologica.

Si tratta, a ben vedere, di un discrimine tutto interno all'astrattismo russo, che su questo – come accade per le altre avanguardie europee – non ha quasi mai una posizione univoca. Si pensi, da una parte, al rifiuto di ogni tendenza "sociale" o "materialistica", nel suprematismo di Kazimir Malevic, o all'analoga polemica contenuta nel *Manifesto del realismo* di Naum Gabo. E si guardi invece, dall'altra, al ruolo che la variabile politica gioca negli autori che fanno capo al *Lef*, così come nello stesso Kandinskij e nel costruttivismo di Vladimir Tatlin, che affermano esplicitamente – è almeno il caso di Kandinskij – che l'arte ha un *oggetto*, se e solo se è *politica*, nel senso dello sguardo progettuale sul futuro. Questa seconda posizione è tanto esplicita, quanto pregnante dal punto di vista filosofico, per la chiarezza con cui declina in senso ontologico la carica ideologica delle avanguardie russe. E dunque, pur nella compresenza di opzioni esplicitamente politiche e posizioni nettamente impolitiche, è estremamente significativo che proprio essa rappresenti una delle acquisizioni principali attorno a cui si anima il dibattito interno a quelle avanguardie, quasi a riconoscere che qui è in questione qualcosa di decisivo per definire l'essenza (e dunque la filosoficità) di quei movimenti[12].

Non è certo possibile universalizzare tale tensione al fenomeno delle avanguardie novecentesche in generale, né tanto meno estenderlo senza distinguo ai diversi ambiti artistico-letterari nei quali si sono espresse le poetiche di inizio secolo. Tuttavia, almeno in via d'ipotesi, vi è una strada per leggere sotto gli stessi presupposti anche le altre espressioni dell'avanguardia, fuori dal contesto pittorico.

12 Si pensi agli episodi che hanno portato alla scissione dell'avanguardia costruttivista in Russia, sancita proprio dal manifesto di Gabo del 1920. È come se la discussione attorno alla politicità fosse uno dei catalizzatori dello sviluppo teorico e tecnico, almeno per l'avanguardia costruttivista: un dilemma che in qualche modo resta sempre attivo, come una questione mai del tutto risolta. Il rapporto tra la carica "ontologica" e gli obiettivi politici degli artisti d'avanguardia è ovviamente più articolato e travalica i confini di questo discorso. Mi permetto di rinviare al mio *Metaphor and Canon in Paul Ricoeur: From an Aesthetic Point of View*, in "Proceedings of the European Society for Aesthetics", a cura di Alessandro Bertinetto, Fabian Dorsch e Cain Todd, vol. 2 (2010), pp. 302-311, di cui qui e in seguito riprendo alcuni risultati, particolarmente in riferimento alla nozione di *véhémence ontologique*.

Questa possibilità sembra accreditata in particolare da due ordini di questioni, che ora è bene chiarire. In primo luogo è evidente che, se vi è una corrente stilistica per la quale le scansioni tra arti figurative e altri ambiti dell'artistico risultano in molti sensi destituite di valore, questo è proprio il caso delle avanguardie: si pensi al nesso inscindibile tra la riflessione sulla pittura e gli sviluppi dell'architettura, ben testimoniato dall'esperienza del *Bauhaus* di Walter Gropius; o al ruolo di Vladimir Majakovskij, come figura di riferimento del variegato gruppo del *Lef*. Il che dimostra, fuori da ogni ragionevole dubbio, l'opzione trans-disciplinare di tali poetiche, che perciò non hanno mai fatto della scansione tra i generi un elemento definitorio della loro essenza. Ma in secondo luogo, e ancor più chiaramente, è palese che se vi è un elemento tipico e innovativo di tali poetiche, accanto alla trans-disciplinarietà, è proprio il tratto di internazionalità che le caratterizza – lo testimonia nuovamente il *Bauhaus* – e che, pur non essendo un *unicum* nella storia dell'arte e della letteratura degli ultimi secoli, trova ora un'espressione senza precedenti: sia per motivi contestuali (la guerra, lo sviluppo delle comunicazioni...), sia per il compito "epocale" che gli esponenti dell'avanguardia sentono di dover assumere, ogni scansione "nazionale" del fenomeno rischia di essere una categorizzazione quasi esclusivamente didattica.

Comunque la si pensi rispetto a questi rilievi, al fenomeno delle avanguardie è insomma connessa una dimensione strutturalmente "plurilinguistica", sia nel senso delle lingue nazionali, sia – ancor più – sotto il profilo degli ambiti espressivi, che appare imprescindibile per la comprensione del fenomeno e che proprio in chiave trasversale si può misurare. Di questa connessione tra avanguardie e plurilinguismo, la critica letteraria e artistica può approfondire tutti i dettagli, ripercorrendone gli sviluppi in una prospettiva storico-evolutiva: dall'uso di mezzi tecnici specifici, ai risultati nel campo dell'innovazione linguistica; dalla selezione di temi adeguati allo scopo, fino alla diversa definizione della figura autoriale. Ma anche sotto il profilo estetico-filosofico il fenomeno, così come l'abbiamo sommariamente ricapitolato, appare di primario interesse per completare il discorso. In tal modo, l'analisi perde necessariamente in precisione del dettaglio e può limitarsi soltanto a cogliere i tratti generali del problema, pena la ricaduta in quelle distinzioni puramente tecniche (o geografiche), di cui invece vorrebbe rappresentare la sintesi. Ma, come si può vedere, il guadagno che si ricava è per altri versi notevole. Se pensare le avanguardie dei primi decenni del '900 significa anche, al contempo, riflettere su una sperimentazione che non è (quasi) mai fine a se stessa, ma è orientata all'individuazione di canali espressivi diversi e trasversali, viene infatti in primo piano la connessione stretta tra la carica di tecnicismo espressivo alla quale facevamo riferimento poco sopra (evidente soprattutto in ambito linguistico, ma anche – perché no? – pittorico e architettonico) e la portata ontologica delle poetiche d'avanguardia.

Ricapitoliamo i dati che abbiamo a disposizione finora. L'esplosione dei manifesti, che è fenomeno conclamato delle avanguardie, sembra fare riferimento alla necessità di trovare strade nuove rispetto al ruolo che le poetiche tradizionali

attribuivano all'arte e alla letteratura, almeno fino a tutto il corso del XIX secolo (estetica del gioco, ecc.). Questa ricerca del nuovo ha, tra i propri campi d'applicazione, anche il rapporto tra il mondo dell'opera e il mondo "reale", al quale l'artista si impone di fare riferimento in modo completamente nuovo rispetto a quanto indicato dal canone tradizionale. L'ipotesi che abbiamo sommariamente formalizzato, per spiegare questa novità radicale, è che si possa leggere il nuovo orientamento delle poetiche d'avanguardia ricorrendo alle categorie che una parte significativa della filosofia europea del '900 ha messo in campo, anzitutto per mano di autori come Martin Heidegger. Per quanto non sia dato attestare esplicitamente un legame tra questo ripensamento delle estetiche novecentesche e il fenomeno delle avanguardie, è apparsa convincente l'ipotesi di coloro che – il riferimento era *in primis* alla versione della tradizione heideggeriana che dà Gianni Vattimo – riconoscono un'analogia molto stretta tra le "estetiche ontologiche" di cui si è detto e la volontà polemica delle poetiche d'avanguardia: analogia che la carica tecnicista di tali poetiche (quali mezzi espressivi? quali sperimentazioni tecniche?) non farebbe altro che confermare, proprio nel senso di elevare a problema il rapporto tra opera e mondo.

Ora, se queste ipotesi si possono in qualche modo considerare acquisite (il che non vuol dire considerarle definitive, ma riconoscere loro la capacità di spiegare almeno una parte del fenomeno), è chiaro che il riferimento al plurilinguismo delle avanguardie (nei due sensi dell'ibridazione tra le tecniche e della mescolanza idiomatica) può diventare un ulteriore tassello *a favore* della lettura ontologica di cui stiamo parlando. E se le analisi sul plurilinguismo restano in effetti appannaggio delle discipline critico-artistiche, in chiave filosofica si può almeno chiarire che cosa derivi, sotto il profilo strutturale, dall'investimento forte che tali poetiche fanno sul fronte delle sperimentazioni linguistiche (o tecniche, in generale). Detto in termini più filosofici, ciò che si può cercare di fare è abbozzare gli estremi di una sorta di "teoria della referenza", che spieghi in che senso proprio la sperimentazione – più ancora che i linguaggi artistici consolidati – sia capace di aprire un canale privilegiato nei confronti del mondo, sia in grado insomma di costruire significati, più e meglio dei dispositivi espressivi abitualmente in uso da parte della tradizione.

Posta in questi termini, la questione può apparire più complessa di quanto in realtà non sia. A ben vedere, infatti, le caratteristiche che le poetiche d'avanguardia assumono, se le leggiamo in funzione delle pretese ontologiche dell'espressione artistico-letteraria, appaiono singolarmente affini a quelle descritte – in tutt'altro contesto – da un autore come Paul Ricoeur, attraverso la categoria di «véhémence ontologique»[13]. Il modello teorico di Ricoeur, per quanto sia formalizzato a partire da una serie di casi di studio che non hanno nulla a che fare con le avanguardie

13 Almeno per un inquadramento generale, il riferimento è ovviamente a P. Ricoeur, *La metafora viva* (1975), Jaca Book, Milano 1976, in particolare al *Settimo studio*, che compone una vera e propria «teoria della denotazione generalizzata» e approda alla formalizzazione del concetto di «verità metaforica» (ivi, p. 285-336).

letterarie, sembra insomma particolarmente attrezzato a pensare il tema della referenza in un modo diverso, che ha proprio nella sperimentazione linguistica il suo baricentro.

Come è noto, la nozione di *véhémence ontologique* è introdotta da Ricoeur come categoria-chiave per descrivere il modo in cui linguaggi tipicamente non-referenziali sono tuttavia in grado di costruire il proprio riferimento. È principalmente il caso delle metafore linguistiche. Da una parte, infatti, l'operazione di metaforizzazione non può essere ricondotta in alcun modo alla significazione diretta parola-cosa, pena il decadimento del valore estetico della metafora e, più radicalmente, di qualunque suo valore di verità: l'enunciato «Tizio è un leone» è metaforico, proprio nella misura in cui non indica quel dato animale con caratteristiche determinate. Ma, dall'altra, la metaforizzazione riesce purtuttavia a significare qualcosa, nella fattispecie il coraggio e il disprezzo del pericolo della persona di cui è predicata: e in ciò risiede il suo valore estetico. Detto in modo più schematico, la metafora è il tipico caso di un'espressione linguistica alla quale è negata una referenza diretta al mondo, per lasciar spazio a un'altra modalità di riferimento: in questo caso, il rimando a caratteristiche più profonde di quelle strettamente morfologiche possedute da un animale. L'obiettivo di Ricoeur è insomma quello di spiegare in che modo esista, nell'espressione linguistica, una capacità descrittiva del mondo, che si affianca a quella più immediata, alla quale siamo abituati quando pensiamo al significato letterale delle parole.

Posta in questi termini, l'analisi ricoeuriana è addirittura banale nel mostrare la coesistenza di dispositivi letterali e translati nel linguaggio. Né si capirebbe in che senso farne un punto di partenza utile per dare conto delle poetiche d'avanguardia, che per di più si riferiscono a modelli artistici che vanno al di là dell'espressione linguistica in senso stretto. In realtà, nel discorso di Ricoeur vi è molto di più di questo, così come vi è di più dell'ovvio rilievo secondo cui il piacere estetico connesso con il linguaggio metaforico dipende da quello che Gilbert Ryle chiamava *category mistake*, ossia l'"errore categoriale calcolato" che in una predicazione linguistica dà corpo al *metapherein*. Il presupposto di Ricoeur, rispetto al problema della metaforizzazione linguistica, è infatti la possibilità di distinguere tra l'ambito dell'innovazione (quello delle metafore "vive") e l'ambito della conservazione (quello delle metafore consolidate e dunque "morte"). Ed è una distinzione che sposta interamente sul versante dell'innovazione la capacità di dotare il linguaggio di una valenza ontologica. In altri termini, è nel contesto dell'espressione (linguistica) innovativa, più che nell'ambito di quella consolidata, che si mette in luce la capacità, da parte del linguaggio, di dare forma e di configurare un mondo. Ancora più esplicitamente, è proprio l'ambito delle metafore vive a porre primariamente il problema del significato ontologico dell'espressione linguistica: più e meglio del linguaggio consolidato, è il processo vivo della metaforizzazione ad aprire un mondo.

Come ciò avvenga, è presto detto. Fare buone metafore, per Ricoeur, non significa soltanto «saper vedere il simile con il simile», come avviene in Aristotele

grazie all'attivazione di una funzione di mero ornamento linguistico o di pura illustrazione (*Poetica*, 1459 a 4-8). Ciò che si realizza nel *metapherein* è semmai la sovrapposizione di un'iniziale "impertinenza semantica" tra soggetto e predicato, che al tempo stesso riesce a farsi produttrice di un significato nuovo: un certo tipo di predicazione, afferente a un ambito semantico specifico, è fatta slittare verso possibilità di sintesi con soggetti che di per sé le sarebbero estranei. Se le cose stanno così, lo slittamento generato dalla metafora può essere pensato come una *soluzione mediana*, che intercorre tra la funzione positiva della polisemia linguistica e la pura e semplice equivocità: è metaforico, in Ricoeur, lo spazio di innovazione linguistica che da una parte abbandona il significato abituale, in cui la predicazione corretta è data una volta per tutte, ma dall'altra si tiene al di qua dei confini dell'equivoco. Nella metafora buona, insomma, a essere in questione è l'avvicinamento calcolato a una soglia di conservazione del nesso soggetto-predicato, oltre la quale lo slittamento comporterebbe la perdita completa del significato: una sorta di torsione della predicazione ordinaria che, pur innovando, resta ancora accettabile ai fini della comprensione[14]. In questo modo, l'operazione metaforizzante investe in via diretta non tanto la dimensione lessicale del linguaggio (come se si trattasse di sostituire termine a termine nella predicazione: sostituisco "uomo coraggioso" con "leone" perché essi hanno *per natura* qualcosa in comune, cosa che evidentemente non è), quanto semmai il momento della comprensione dell'enunciato, una comprensione che, a onta dell'accostamento improprio, riesce purtuttavia a esercitarsi, producendo la metafora: sebbene Tizio non sia un leone in senso proprio, ci è dato di capire che cosa si intenda con quell'enunciato, che per questo motivo è assunto come metaforico, anziché come letterale. Ciò deve intendersi in senso molto preciso. Sotto i presupposti di Ricoeur, infatti, lo slittamento della pertinenza che determina la metafora è meno la causa del processo di predicazione impertinente che non il suo effetto: se la predicazione contiene un conflitto in termini ("uomo" oppure "leone"?), l'attivazione della metafora non si ha quando il conflitto è istituito, bensì a partire dall'effetto di comprensione che esso provoca, quando cioè la tensione lessicale è pilotata verso la risoluzione. Anziché essere una convenzione presupposta all'uso dei termini, il processo di metaforizzazione è interamente una questione di *comprensione* e di *interpretazione*. Si pensi, per passare nuovamente dall'ambito linguistico a quello della fruizione estetica in generale, ai fenomeni di riarrangiamento del campo visivo che sono descritti dalla *Gestalttheorie*: una certa tensione insita nella composizione (è il caso delle figure ambigue) è sciolta attraverso l'apertura di una valvola di sfogo della fruizione, che rende nuovamente possibile un riconoscimento, con tutto l'incremento di senso che ciò comporta.

Ora, al di là dell'accettabilità o meno di questa lettura, si tratta di una prospettiva utile, almeno per chiarire alcuni presupposti della nozione di *véhémence*

14 Il riferimento alla metafora come «torsione» della predicazione abituale è discusso ampiamente ne *La metafora viva*, cit., p. 302.

ontologique. Il riferimento alla portata ontologica del linguaggio viene fuori infatti quando si tratta di cogliere la radicalità del fenomeno della metaforizzazione, ovvero l'alternativa insuperabile tra i due modi di usare il linguaggio: quello dei significati propri e quello delle metafore. In questo senso, per Ricoeur, dire che il *metapherein* è un dispositivo che incide sulla *comprensione del mondo* implica, fuori da ogni gioco di parole, che esso incida anche sul *mondo della comprensione* in generale. In altri termini, formulare l'enunciato "Tizio è un leone" impone di modificare la comprensione abituale delle cose, ma al tempo stesso significa intenzionare un mondo differente: un mondo fatto di metafore vive, infatti, è sempre radicalmente diverso da un mondo fatto soltanto di significati propri, o di metafore consolidate. La *véhémence ontologique* è questa: è la capacità, a partire da mezzi tecnici predeterminati, di aprirsi a forme e contesti di significati non-predeterminati, a mondi possibili che derivano da variazioni controllate (ma ciò non di meno radicali) rispetto alla struttura del mondo al quale siamo abituati.

Tutta la carica di violenza che Ricoeur ha in mente si gioca esattamente in questo stravolgimento dell'ovvio, nella violazione delle categorie ontologiche date. Ma se tale movimento può ancora apparire generico e in certo modo inclusivo di qualunque innovazione artistico-letteraria, gli elementi che avvicinano il caso della metafora allo specifico delle avanguardie riguardano semmai il modo in cui la violenza contro il consolidato si produce. Lo schema teorico che Ricoeur propone in relazione agli effetti metaforizzanti del linguaggio può diventare insomma una buona carta al tornasole per confermare e riorientare la lettura ontologica del fenomeno delle avanguardie. Ciò accade se ci si concentra sul momento della sospensione dell'ovvio (dei significati letterali, dei canoni della tradizione, ecc.) e sulla modalità attraverso la quale il riferimento al mondo si ripropone. Il nucleo del problema, che riavvicina la categoria ricoeuriana alla riflessione sulle avanguardie, al di là delle intenzioni esplicite dello stesso Ricoeur, sta proprio qui.

Questa relazione tra il rifiuto dell'ovvio e la dimensione ontologica si chiarisce insomma, se si pensa al modo in cui si esplica la carica sovversiva di una poetica come quella d'avanguardia. Ciò che vi è di ambiguo nella rivoluzione estetica proposta dai movimenti avanguardisti è infatti la tensione tra la *deflagrazione delle regole* – regole che non sono tanto criticate o capovolte, quanto fatte oggetto di ironia e distacco, al punto da mettere in discussione il concetto stesso di normatività – e le *regole della deflagrazione*, ovvero quel fenomeno che ha nell'esplosione dei manifesti (e non in un rifiuto disordinato dei canoni) la propria attestazione più evidente. Il problema che emerge in questo senso è tutt'altro che banale. Che cosa sono i manifesti se non il tentativo di normare la violazione stessa delle norme? E in che modo questa contraddizione performativa si fa portatrice di un contenuto estetico? Del resto, la questione è centrale per qualunque poetica d'avanguardia che non voglia ridursi a uno sperimentalismo fine a se stesso, uno sperimentalismo che la distruzione definitiva dei canoni priverebbe di qualunque criterio di originalità. E se le cose stanno così, il ricorso alla nozione di *véhémence ontologique* non è privo di significato rispetto a quello che può apparire un compito a sua volta

autocontraddittorio nei confronti della *praxis* artistica d'avanguardia: la possibilità di giudicare o meno della *riuscita* delle opere nel campo delle avanguardie[15].

Vediamo come stanno le cose, sotto questo profilo. L'analogia con il modello della metafora sembra contenere, proprio attraverso il gioco dell'errore calcolato, un criterio intrinsecamente normativo che consente di valutare l'esito della metaforizzazione, almeno entro certi limiti di natura contestuale (essenzialmente, l'appartenenza dell'autore e dei fruitori a una stessa comunità di parlanti, che condividano conoscenze, sensibilità, ecc.). In linea generale, infatti, siamo sempre in grado di dire che "Tizio è un leone" è un enunciato metaforico, mentre avremmo difficoltà ad affermarlo per un enunciato del tipo "Questo libro è un leone". Se l'errore calcolato di cui parla Ricoeur sulla scia di Ryle è insomma una violazione del canone dato, il vero problema non sta ovviamente nella scelta di errare, ma nella necessità di calcolare qual è il punto nel quale si massimizza l'effetto metaforizzante, minimizzando il rischio dell'equivocità. Il punto è proprio questo: ciò che accomuna un dispositivo linguistico ben noto, come la metaforizzazione, e una scelta stilistica precisa e circoscritta, come la rivoluzione delle avanguardie, è il rapporto di proporzionalità inversa che vige tra l'innovazione estetica e la comprensibilità. Anche per le avanguardie resta vero insomma che lo stravolgimento del canone è una regola assoluta, ma che l'applicazione concreta di tale regola si sottopone sempre al gioco dell'errore *calcolato*, fuori dal quale resta spazio soltanto per gli effetti di una sperimentazione che – letteralmente – rischierebbe di non significare più nulla.

Ora, che il modello ricoeuriano del *metapherein* si possa trasferire senza difficoltà fuori dal campo che gli sarebbe proprio è in qualche modo dimostrabile, quanto meno in negativo. Si tratta infatti di uno schema tanto inclusivo, da valere potenzialmente come illustrazione di tutte le innovazioni stilistiche che si sono succedute nel corso della storia dell'arte e della letteratura: e se è così, il rischio è semmai opposto, ovvero è quello di dare corpo a un modello così generico, da sottovalutare lo specifico del fenomeno delle avanguardie. Ma a questo problema si può rispondere con l'argomento che abbiamo già evocato, cioè con l'idea che sia caratteristico delle avanguardie non tanto il proposito di sostituire i canoni tramandati con una normatività nuova e diversa, quanto piuttosto la messa in dubbio dell'idea stessa di normatività, con tutto ciò di problematico che quest'approccio implica. E il riferimento allo schema del *metapherein* sembra il più utile per affrontare di petto – e risolvere – la questione dell'autocontraddizione. Dunque, al di là dell'unicità o meno delle avanguardie *come rivoluzione*, resta da capire come si giochi in concreto la proporzionalità inversa innovazione/significato, nella quale la dialettica tra la norma della tradizione e la norma della violazione emerge in

15 Lo stesso presupposto sembra valere per un ambito artistico molto specifico: quello del cinema dei primi decenni del '900. È per esempio il caso del cinema di Jean-Vigo, su cui rimando al mio *Il cinema di Jean Vigo tra canone e rivoluzione. Una lettura estetica*, in P. Heritier (a cura di), *Sulle tracce di Jean Vigo. Attualità di un visionario anarchico*, ETS, Pisa 2010, pp. 103-128.

tutta la sua portata.

Nel caso delle avanguardie, è chiaro che il canone messo da parte è quello che garantisce più facilmente un significato (una referenza al mondo) all'espressione artistica: ovvero, senza entrare in troppe distinzioni, un canone *lato sensu* realista, sotto gli infiniti travestimenti che esso riveste, da ultimo quello del "realismo" impressionista. Per quale via, allora, lo stravolgimento di questo canone si garantisce purtuttavia un significato, una *véhémence ontologique*? Ancora una volta, a questo livello sembra valere ciò che Ricoeur dice dei dispositivi metaforici, la cui possibilità di affermare qualcosa sulla realtà (cioè di avere un significato) «si scontra con la costituzione apparente» di tale modalità espressiva, «che sembra essenzialmente non referenziale e centrata su se stessa»; ma a quest'illusione antireferenzialista, Ricoeur oppone, ancora ne *La metafora viva*, l'idea che «la sospensione della referenza letterale sia la condizione perché venga liberata una capacità referenziale di secondo grado». La *poiesis* artistica è esattamente questa referenza ulteriore: quella che, per esempio, riconosce in tutta facilità un significato all'enunciato "Tizio è un leone", fuori dalla letteralità dei termini. Ma che la sospensione del paradigma descrittivo-letterale non sia un accidente, bensì rappresenti la condizione necessaria per il recupero di questo stesso rapporto, a un livello diverso e innovativo, implica anche qualcos'altro, sia per il Ricoeur del discorso sulla metafora, sia per la nostra prospettiva sulle poetiche d'avanguardia. Nel passaggio attraverso cui un'espressione (linguistica o no) perde la carica realistica immediata ("Tizio è coraggioso, come sono coraggiosi i leoni") e recupera una carica ontologica d'altra natura ("Tizio è un leone"), non avviene infatti soltanto una generica rottura con il descrittivo, ma si registra al contempo una chiusura del linguaggio espressivo su se stesso, senza la quale non si capirebbero né il recupero della referenza, né l'incremento estetico rispetto al realismo immediato. In altri termini, se la ridescrizione metaforica è tanto più efficace, quanto maggiore è la rottura con il descrittivo, ciò avviene perché per tale via l'espressione attinge a un serbatoio che accresce al tempo stesso il senso e la referenza. Questa fase di autocentratura sul senso, che trascura momentaneamente l'esigenza di significare qualcosa del mondo, corrisponde allo scarto che il nuovo canone impone sospendendo il vecchio; ma è appunto uno scarto che rappresenta, al tempo stesso, l'inizio di un'altra forma di rinvio al mondo. Il fastidio che non di rado si prova nei confronti della sperimentazione artistico-letteraria fine a se stessa sta proprio qui: come in una rivoluzione incompiuta, ci si è fermati alla rottura della normatività preesistente, ma non si è approdati a quella nuova; e per questa via non si è persa soltanto la possibilità di una nuova referenza, ma anche l'opportunità di attingere in modo autentico al serbatoio del senso. Non significando né il vecchio, né il nuovo, l'espressione puramente sperimentale resta in mezzo al guado, finendo per non arricchirsi nemmeno di valore estetico.

Quella dei linguaggi sperimentali è insomma una referenza più complessa, che si costruisce solo a condizione di avvenire in modo processuale: ed è una processualità che va a buon fine se, interrotta la normatività preesistente, non si perde tuttavia la possibilità di una seconda normatività. Detto in modo più radicale:

è una sperimentazione che rinuncia in prima istanza al mondo, per poi ritornarvi attraverso un percorso indiretto. Si tratta di un modello simile a quello che Ricoeur, nuovamente in un contesto che non ha nulla a che fare con le avanguardie, chiama «teoria della *mimesis*»[16] e che – sebbene sia sviluppato *in primis* per i dispositivi narrativi del linguaggio, anziché per il fenomeno della metaforizzazione – contiene elementi utili a chiarire conclusivamente la questione. Di questo modello, peraltro particolarmente complesso, qui interessa soprattutto l'insistenza sulla nozione di *mise en intrigue* per risolvere l'enigma del riferimento. Nel modello della *mimesis*, infatti, la *mise en intrigue* gioca sostanzialmente il ruolo di *medium* che garantisce anche ai linguaggi non descrittivi una *véhémence ontologique*, fuori da ogni forma di realismo ingenuo. Ciò che avviene nel caso della metafora è proprio questo: la *mise en intrigue* è un processo di sintesi che costruisce riferimenti al mondo più complessi di quelli rappresentati dalla pura trascrizione del dato; sintesi che per Ricoeur è anzitutto articolazione tra contenuti diversi (per esempio, cause ed effetti nella costruzione di un intreccio narrativo), ma che senza difficoltà possiamo pensare anche come sintesi di forme, come quando – appunto – usiamo mezzi espressivi differenziati per significare il nuovo e l'inusuale.

Che cosa tutto questo abbia a che fare con la possibilità della sperimentazione è presto detto. L'espressione artistica (o letteraria, o architettonica...) è *opera* nella misura in cui sia a sua volta attività sintetica, dispositivo in grado di produrre intrighi. È così nel caso della metafora, che a sua volta compendia e sintetizza la *mise en intrigue* tipica del racconto esteso. Ma è così – al di là di ciò che Ricoeur è interessato a chiarire – anche nel ricorso a mezzi espressivi diversi che, se non descrivono "realisticamente" il mondo, lo *metaforizzano* in opere, ovvero in intrighi che violano i canoni estetici usuali. E gli intrighi – per usare una categoria ancora troppo unilateralmente legata alla letteratura, e alla narrativa in particolare – sono *tout court* mondi possibili, al modo di una struttura ontologica complessa e articolata.

In questo contesto, il supplemento di senso che attribuiamo a una *mise en intrigue* artistica, a maggior ragione se essa non ha le pretese del realismo descrittivo (è l'ovvia differenza tra la fotografia di un oggetto e la sua ritrascrizione a opera di un quadro cubista, per esempio), sta proprio nel fatto che la violazione del consueto ci appare purtuttavia normata. La teoria ricoeuriana della *mimesis* dice anche questo: se di *mise en intrigue* si deve parlare, anziché di linguaggi che si limitano a indicare "cose" del mondo, ciò accade perché la posta in gioco dei linguaggi delle arti non è mai quella di dire (o contestare) il mondo stesso, magari diversamente a seconda degli stili, ma quella di (ri)fare il mondo, inventando regole e violazioni di regole che

16 In questo caso, il riferimento è a P. Ricoeur, *Tempo e racconto I* (1983), Milano, Jaca Book 2001, p. 91-140. Il passaggio dalla riflessione sulla metafora a quella sul racconto è legittimato dal fatto che per Ricoeur i due dispositivi sono in larga parte analoghi, almeno per gli aspetti che qui ci interessano. E dunque tenere assieme le due soluzioni non pone particolari problemi di compatibilità. Cfr. per es. ivi, p. 7.

consentano di costruirlo in modo sempre diverso. Con un elemento in più, però: un elemento già chiaro al livello della metafora come errore categoriale calcolato, ma ancor più evidente se ripensato nella chiave dell'opera come attività sintetica. E si tratta dell'espressione artistico-letteraria intesa come *finzione*. Sotto gli stessi presupposti, infatti, l'opera d'arte è da leggersi come *fictio*, dove però questa nozione – in senso autentico – non significa tanto il falso utile al vero, quanto piuttosto la categoria in cui trovano posto tutti i dispositivi di costruzione dei significati. La prima determinazione, quella del falso in funzione del vero, sarebbe ancora legata a una prospettiva puramente gnoseologica: rappresento qualcosa che non è (la finzione, il quadro cubista...), perché in tal modo faccio un servizio al vero che non riesco a rappresentare. Mentre la seconda prospettiva, quella *lato sensu* costruttivista, coglie in pieno ciò che è in gioco nell'opera come *fictio*. Lo si può dire parafrasando nuovamente le estetiche ermeneutiche: l'espressione artistica è a tutti gli effetti una *finzione vera* (una finzione che dice il vero), solo in quanto sia una *vera finzione*, ossia quel *fingĕre* che fingendo inventa un mondo. In tale finzione-invenzione – Ricoeur lo dice rispetto alla metafora e al racconto, ma lo dicono altrettanto bene le poetiche d'avanguardia – è in gioco un'operazione referenziale che, modificando la comprensione del reale, modifica il reale stesso, per il semplice fatto che estende e mescola i confini di ciò che può essere detto, pensato, visto o rappresentato.

Una rivoluzione artistica come quella delle avanguardie di inizio secolo è anche questo: pensata a partire dal suo essere *fictio*, è la violazione delle norme con cui la rappresentazione era concepita immediatamente nei canoni della tradizione; pensata invece nel suo essere *véhémence ontologique*, è la scelta di coniugare la violazione delle norme con la massimizzazione delle ricadute ontologiche di tale atto. Il paradosso delle avanguardie, quello della norma da seguire per stravolgere ogni altra normatività, si spiega proprio così: una violazione dichiarata e programmatica ha tuttavia la sua regola invalicabile, che consiste nella pretesa – ora più esplicita, ora più problematica – di aprire un mondo. Tutto è lecito nello stravolgimento del canone tramandato (disintegrazione dei materiali, capovolgimento dei mezzi, ambiguo rapporto con la cultura di massa, ibridazione dei generi, creazione di linguaggi nuovi...), purché ciò serva a costruire un orizzonte differente. E l'avanguardia funziona, in letteratura come in pittura, nella musica come nel cinema, se la distruzione delle forme è funzionale a un obiettivo più rivoluzionario: quello di creare mondi.

La via mistica all'Anarchia, tra prassi e contemplazione Reiner Schürmann interprete di Meister Eckhart

Graziano Lingua

Senza dubbio Meister Eckhart ha un ruolo fondamentale nella vicenda intellettuale di Reiner Schürmann (1941-1993[1]. Eckhart è in fondo l'autore su cui il pensatore francese si è formato all'esperienza della ricerca filosofica, fin dagli anni dello studio teologico a Le Salchoir, lavoro i cui risultati confluiscono nella sua prima monografia, *Maitre Eckhart ou la joie errante*[2]. Ma il maestro renano accompagna Schürmann per tutto il suo cammino di pensiero, anche nel periodo della maturità: è presente in filigrana in *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*[3], dove la lettura "anarchica" di Heidegger matura a partire da una serie di temi che sono squisitamente eckhartiani; e ritorna nell'opera postuma *Des hégémonies brisées*, giocando un ruolo fondamentale nel passaggio dalla costellazione della filosofia latino-medioevale alla filosofia moderna.

Numerose sono tuttavia le questioni che pone questa ingombrante presenza. Qui non mi interessa tanto domandarmi quale sia lo Eckhart di Schürmann e se i temi messi in primo piano restituiscano un ritratto storiograficamente fedele dell'eccentrico pensatore renano; quanto piuttosto indagare il ruolo esercitato da questo riferimento nel configurarsi del pensiero originale di Schürmann e nelle questioni aperte che abitano i suoi aspetti più profondi e creativi. È evidente infatti che l'elaborazione del "principio d'anarchia", come destino che fa deperire i principi ai quali l'Occidente ha ancorato il proprio pensiero e la propria azione, ha nella lettura di Meister Eckhart la propria prima radice. E allo stesso tempo è difficile dire se, nel dialogo a distanza che Schürmann costruisce tra Heidegger e Eckhart, le intuizioni che la lettura del maestro renano offre siano la chiave che apre l'accesso al pensiero heideggeriano o valga piuttosto il contrario, ovvero che, già nell'opera del 1972, quanto Schumann trova nei *Sermoni tedeschi*[4] dipenda dalla sua pre-

1 Per un'introduzione alla vicenda intellettuale di R. Schürmann, autore ancora poco conosciuto in Italia, si veda il volume di A. Martinengo, *Introduzione a R Schürmann*, Meltemi, Roma 2008.

2 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it. di M. Sanpaolo, Laterza, Roma-Bari, 2008.

3 R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Seuil, Paris 1982; ed. ing. riveduta *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, a cura di C.-M. Gros, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

4 Cfr. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Bände I-IV, a cura di J. Quint et al., Stuttgart, Kohlhammer 1936ss. Per la traduzioni italiane utilizzate: Id., *Opere tedesche*, trad. it. parz. dei voll. V e I, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze; Id., *Sermoni tedeschi*, trad. it. antologica dei

comprensione heideggeriana. Poiché una risposta univoca a questo problema mi sembra non sia possibile – e in fondo servirebbe ad un interesse strettamente storiografico, che come ho detto non è l'obiettivo che mi pongo in questa sede – nelle pagine che seguono intendo tentare un approccio diverso, affrontando in termini sistematici una serie di tensioni che sono presenti in *Maitre Eckhart ou la joie errante* e che fanno da prima intelaiatura degli sviluppi successivi della sua proposta filosofica. Queste tensioni si raccolgono tutte nella scelta ermeneutica di leggere la speculazione eckhartiana come un luogo di cesura del pensiero occidentale: luogo in cui appare all'orizzonte una sovversione della metafisica sostanzialistica e delle categorie che l'hanno accompagnata anche al di là del Medioevo. E allo stesso tempo contribuiscono alla decisione di interpretare questa cesura non soltanto come una provocazione teoretica, ma anche ed essenzialmente come una proposta pratico-esistenziale, che come tale non ha nulla di intellettualistico, pur provenendo da un autore che è per lo più letto come un grande speculativo, poco incline alle questioni etico-pratiche.

Per fare questo, mi limiterò ad analizzare il significato che Schürmann attribuisce all'esperienza spirituale come esperienza del distacco [*abegescheidenheit*] e dell'abbandono [*gelâzenheit*], non solo perché questo tema è riconosciuto unanimemente dalla critica come uno snodo fondamentale dei *Sermoni tedeschi*[5], ma ancora più perché è su di esso che Schürmann costruisce alcune intuizioni teoretiche, che vanno ben al di là di una semplice ricostruzione del pensiero eckhartiano. D'altro canto, che nei *Sermoni tedeschi* l'*abegescheidenheit* sia un tema centrale lo dichiara Eckhart stesso e, almeno nei suoi elementi essenziali, la dinamica spirituale che caratterizza il distacco emerge chiaramente dal *corpus* delle prediche in volgare: l'uomo che è in grado di prendere congedo dalle immagini mondane e scendere al fondo della propria anima non solo «si trasforma nel Bene supremo che è Dio» (DW II, 528), ma diventa egli stesso generatore del Logos, ovvero entra direttamente nel cuore della dinamica trinitaria. La lettura che ne dà Schürmann tocca però soltanto tangenzialmente le questioni che classicamente si sono aperte intorno alla teoria della nascita del Logos nel fondo dell'anima e alla sua portata più o meno ortodossa rispetto alla dogmatica cristologica e trinitaria: egli sonda invece il senso esistenziale del gesto speculativo di Eckhart, a partire dalla convinzione che egli sia «il maestro che insegna il primato del 'fare' sul 'dire'»[6]. Secondo questa lettura quindi l'aspetto che oggi rende vivo l'insegnamento eckhartiano non è solo il suo sforzo di delineare una concezione del Dio cristiano che vada al di là del sostanzialismo metafisico della Scolastica, ma anche l'impegno a tratteggiare

voll. I-III, Adelphi, Milano 1985; Id., *Trattati e prediche*, trad. it. antologica dei voll. I-III, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982. In alcuni casi si rimanda direttamente alle traduzioni di R. Schürmann contenute in *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit.

5 Cfr. M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. LXVII-LXX.

6 Così si esprime Alberto Martinengo nella sua *Introduzione* a R. Schürmann, cit., p. 90. A questa monografia complessiva sul pensiero di Schürmann devo l'aver compreso l'interesse pratico che il filosofo francese prende come metro di lettura di Eckhart e che emergerà in modo ancora più chiaro nell'opera dedicata a Heidegger.

l'esistenza spirituale dell'uomo come "esistenza itinerante", cioè come un cammino di liberazione dal rapporto abituale con le cose alla ricerca di un altro modo di stare al mondo.

Proprio entrando più direttamente in questo plesso, che vede insieme la decostruzione della metafisica scolastica e la proposta di una diversa prassi intramondana, si può vedere come la lettura di Schürmann dia origine ad una serie di feconde tensioni che sono insieme tensioni interne al testo eckhartiano e tensioni che vi aggiunge l'interprete, nel tentativo di fare della sua lettura qualcosa di più di una semplice ricostruzione filologica. Nelle pagine che seguono analizzerò tre costellazioni tematiche presenti in *Maitre Eckhart ou la joie errante*, dove mi sembra emerga con più evidenza lo sforzo operato da Schürmann di articolare elementi dei *Sermoni tedeschi* che a prima vista potrebbero apparire paradossali se non apertamente in contraddizione tra loro, riconducendoli ad un'ispirazione unitaria.

Innanzitutto prenderò in esame lo sforzo che Schürmann fa di interpretare l'esperienza spirituale dell'*abegescheidenheit* al di fuori dei cliché tradizionali della mistica speculativa e contro l'idea diffusa che il mistico, nell'atto di unirsi a Dio, sia rapito al di fuori del mondo. L'obiettivo di Schürmann è da questo punto di vista quello di interpretare il distacco di cui parla Eckhart non come una variazione interna al tema della *contemptio mundi*, ma come il momento in cui il credente sperimenta una trasformazione esistenziale del suo rapporto con il mondo e con la società. Da questo punto di vista centrale sarà soffermarsi sulla concezione della temporalità che Schürmann individua nei *Sermoni tedeschi*: in queste prediche – alcune delle quali sono tradotte e commentate minuziosamente nel libro (*Intravit Iesus*; *Qui odit animam suam*; *Mulier, venit hora*; *Quasi vas auri solidum ornatum*; *Surrexit autem Saulus de terra*; *Videte qualem caritatem* e *Praedica verbum*) – da una parte emerge un concetto di tempo concentrato sull'istante dell'evento dell'unione spirituale, e dall'altra si fa strada la convinzione che questo istante, proprio in quanto descrive «un modo di muoversi nel mondo, non di evadere da esso»[7], non possa astrarsi dalla storia, cioè dalla temporalità giocata sul "prima e dopo", ma debba riconfigurarne dall'interno il senso. Analizzare l'articolazione di queste due temporalità permette di comprendere l'obiettivo schürmanniano di rendere vivo l'insegnamento di Eckhart e di rimettere "il vecchio maestro nel circolo dello spirito del tempo"[8].

Il secondo aspetto su cui fermerò la mia attenzione è il modo con cui Schürmann descrive la forma concreta che viene ad avere un'esistenza che sperimenta il distacco e in particolare la capacità che conquista l'uomo distaccato di "vivere senza perché", cioè di liberarsi dalla legge della finalità e dello scopo. Con la dottrina del distacco e della nascita del Figlio nel fondo dell'anima, Eckhart insegna una trasfigurazione delle relazioni, non solo con se stessi, con gli altri e con il mondo, ma anche con Dio. Dio non è più cercato in quanto fondamento assicurante, o come legittimazione dell'essere e del conoscere, o in vista del proprio utile, ma come irruzione di una presenza che ha in se stessa la propria ragione. Da questo punto di vista diventa centrale la necessità di concepire l'abbandono come un

7 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 22.

8 M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, cit., p. LXII.

compito senza compimento, come un'itineranza [*itinérance*], leggendo in termini non finalistici non soltanto il rapporto con le cose del mondo, ma più radicalmente anche l'unione con Dio. Per evidenziare questa tensione sarà necessario mostrare in che senso l'*itinérance* non è l'*itinerarium mentis in Deum*, ma è l'assolutizzazione del percorso ascetico come qualcosa che deve sempre ripetersi, in quanto la meta è nella prassi stessa e non nel suo compimento.

Infine, in connessione diretta con questa concezione non archeologica, né teleologica della relazione aperta dall'*abegescheidenheit*, affronterò direttamente il modo con cui Schürmann interpreta il momento più controverso della teoria eckhartiana: la questione della nascita del Logos nel fondo dell'anima e dell'identità che questa viene ad avere con il "fondo di Dio". Qui la lettura che Schürmann offre di sermoni famosi quali *Mulier, venit hora* e *Praedica verbum* si fa particolarmente originale perché traspone la determinazione teologica della nascita del Figlio in un discorso più generale di carattere ontologico[9], in cui l'unione del fondo dell'anima con il fondo di Dio genera l'essere stesso. Dio non crea una volta per tutte il mondo: la sua è una generazione continua all'interno di cui l'uomo del distacco ha un ruolo fondamentale. Il venire all'essere del mondo non accade in un inizio archetipo o in un tempo determinato, ma si ripete nell'oggi intimo di ogni anima che nel distacco cerca Dio. Sorge a questo punto un interrogativo: come si può pensare questa generazione senza entrare in contraddizione con gli elementi che abbiamo evidenziato in precedenza, cioè al di fuori del modello fondazionale, quando il fondo di Dio è l'origine che fa venire all'essere tutte le cose? La risposta a questa questione viene dal modo particolare in cui Schürmann interpreta la nascita del Logos come *praedicatio*. Essa non è la nascita di un ente, ma è il dirsi di una parola. Ecco allora l'ultima tensione su cui mi soffermerò: il Logos di Dio che nasce nell'anima permette di pensare l'origine come un dono gratuito, una parola che pur facendo essere le cose non ne è la causa, né la ragion d'essere, una parola che "evoca", "pronuncia" il mondo, ma non lo fonda.

Una volta analizzati questi tre temi, che costituiscono l'intelaiatura dell'interpretazione schürmaniana di Eckhart, nella conclusione cercherò di mostrare in che senso mi sembra che essi non rappresentino una ricostruzione tranquilla del pensiero del maestro renano, ma contengano al proprio interno una serie di problemi aperti, di tensioni appunto, che anticipano i grandi temi della proposta teorica matura di Schürmann. L'obiettivo di leggere i *Sermoni tedeschi* in termini pratici e non speculativi, cioè di porre la propria attenzione sulla ricaduta esperienziale-mondana dell'unione ascetica con Dio, pone infatti a Schürmann il compito di articolare in unità la dinamica concreta della vita distaccata con l'evento della nascita del Logos al fondo dell'anima. Egli lo fa leggendo in parallelo l'*abegescheidenheit* eckhartiana con la *Gelassenheit* heideggeriana, cioè individuando un comune atteggiamento nei confronti dell'essere, dell'uomo e del mondo, connotato dall'abbandono ad un evento ontologico originario che si dà "senza perché". Questo atteggiamento va studiato, perché in esso si racchiude *in nuce* l'idea di anarchia (che prenderà forma nella magistrale monografia su Heidegger e nell'opera postuma

9 Cfr. A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 106.

dedicata all'analisi delle diverse economie epocali aperte dalla metafisica occidentale) e allo stesso tempo vi si manifestano le difficoltà di pensare la dimensione pratica dell'esperienza a partire da una posizione che, sulla scia di Heidegger, si vuole radicalmente antiumanistica.

I. La dottrina del distacco e l'identità peregrinale

Il sermone *Intravit Iesus*, dedicato al commento delle prime righe dell'episodio evangelico di Marta e Maria (Lc 10,38), occupa nella lettura di Schürmann un posto di prim'ordine per comprendere il senso del distacco. Nella traduzione in *Mittelhochdeutsch* che ne dà Eckhart, il passo suona in questo modo: «Il nostro Signore Gesù Cristo salì in una cittadella e fu ricevuto da una vergine che era donna" (DW I, 21)[10]. Si tratta di una traduzione libera che evidenzia da subito come ciò che interessa al pensatore renano non sia tanto riprendere il *topos* classico della verginità come condizione per l'incontro spirituale con il Cristo, quando piuttosto descrivere una dinamica più complessa in cui l'esperienza spirituale genera una nuova relazione, innanzitutto con Dio e poi – aspetto non meno importante – con le cose del mondo. Sulla scia di Agostino, la verginità è qui intesa come esercizio spirituale di liberazione dalle immagini dei sensi e di affrancamento dalla dipendenza nei confronti della realtà esterna. Chi vuole ricevere Gesù deve liberarsi di tutte le immagini esterne, deve cioè superare la condizione di attaccamento alle cose, che intorpidisce lo spirito ed impedisce una vera libertà. Ma il sermone secondo Schürmann non ha come obiettivo di descrivere una "mistica passiva dell'unione", in cui il distacco si caratterizza in senso soltanto privativo. Sentiamo dalla voce dello stesso Eckhart, nella versione datane da Schürmann:

> Se l'uomo restasse vergine, nessun frutto proverrebbe mai da lui. Se deve diventare fecondo è necessario che egli sia donna […] Che l'uomo riceva da Dio in sé è cosa buona, e in questo suo ricevere egli è vergine. Ma che Dio divenga fecondo in lui, è ancora meglio: poiché la fecondità di un dono è la sola gratitudine per il dono, e lo spirito è donna nella gratitudine che partorisce in contraccambio, in quanto in contraccambio partorisce Gesù nel cuore paterno di Dio[11].

Ciò che la verginità non dice e che invece l'esser-donna mette in evidenza è la capacità generativa e *performativa* che abita la pratica del distacco. Questo "versante attivo" del distacco è fondamentale secondo Schürmann: dal senso che gli viene attribuito dipende la tenuta di una delle tesi fondamentali del libro del 1972, l'idea cioè che i *Sermoni tedeschi* descrivano l'esperienza spirituale non nei termini di un rapimento estatico, ma come forma concreta di un rapporto rinnovato con le cose e con l'esistenza. In tale prospettiva ciò che si descrive nel sermone *Intravit Iesus* non rientra nel cliché classico della mistica come fuga dal mondo e come esperienza spirituale privilegiata, che isola il credente da ogni contatto con la realtà mondana, riassorbendolo totalmente nella realtà divina. Il movimento per cui l'intelletto

10 *R.* Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 9.
11 Ivi, cit., p. 10.

abbandona le immagini che lo abitano e si libera dai legami non deve essere inteso sulla falsariga di una mistica della visione, in cui l'obiettivo è la passiva contemplazione di Dio, né letto all'interno della tradizione neoplatonica della *peristrophé*, cioè del ritorno all'Uno originario, da operarsi attraverso l'ascesi. La scelta eckhartiana di accostare la metafora della vergine con quella della "donna che genera" giustifica piuttosto, secondo Schürmann, un'interpretazione attiva, anzi più correttamente pratica, «in cui non è in gioco una visione teorica di ciò che l'uomo è, ma una visione pratica di ciò che l'uomo deve diventare»[12]. L'uomo, realizzando il distacco, si riappropria di se stesso, ri-assume la propria esistenza recuperandola dalla dispersione. L'intelletto, spogliato dall'attaccamento agli enti intramondani, "cessa di essere aggrappato alle cose", cioè apre una nuova economia di relazioni con il mondo dove non prevale il possesso, ma il lasciar essere.

Senza entrare nel merito di questa scelta interpretativa – e dello sforzo che ne deriva di separare il pensiero eckhartiano dai legami che esso pure ha con il neoplatonismo[13], leggendo la dinamica del distacco sulla falsariga della teoria aristotelica dell'intelletto passivo ed attivo – ciò che ci interessa è proprio sondare il significato che in *Maître Eckhart ou la joie errante* viene attribuito a questa dimensione pratica dell'*abegescheidenheit*. Com'è noto in Eckhart la funzione generativa del distacco sta innanzitutto nel fatto che quando l'anima si libera dalle immagini e raggiunge il suo fondo silenzioso e deserto, allora, proprio allora, essa genera il Figlio. Nel momento di massima unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio l'anima non solo è il teatro del Logos, ma diviene essa stessa il Figlio. Come si legge nella Predica 39, che non è oggetto di commento da parte di Schürmann, «l'essenza del Padre è generare il Figlio e l'essenza del Figlio è che io sia generato in lui e secondo lui» (DW II, 258, 5-6). Fermiamoci su queste affermazioni. Innanzitutto si vede come esse siano palesemente in contrasto con l'economia storica del Logos, così come è narrata nel Nuovo Testamento: viene meno l'idea che esista una Storia della salvezza come tempo particolare e privilegiato, e l'incarnazione non ha più un significato di evento storico determinato, ma si ripete continuamente in ogni anima, in ogni opera giusta generata dalla giustizia e in ogni atto di unione spirituale con Dio. Schürmann lo riconosce e mostra di cogliere i motivi che stanno alla base del processo a cui il maestro renano viene sottoposto prima a Colonia e poi ad Avignone[14], ma a parziale giustificazione di Eckhart apporta un argomento che ci permette di entrare con maggior precisione nel nesso tra distacco e compito esistenziale che percorre la sua lettura. Ciò che le gerarchie ecclesiastiche non hanno compreso è il senso non sostanzialistico del discorso: da essi infatti «l'unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio è letta come se fosse la constatazione di una stato

12 *R.* Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 36.

13 Anche Schürmann non può non riconoscere il ruolo che hanno i temi neoplatonici nella spiritualità eckhartiana, ma la sua lettura tende a sottovalutare la portata del modello della *peristrophé* e della dottrina dell'Uno super-essenziale. Per una lettura che valorizza invece questo elemento cfr. V. Lossky, *Théologie negative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1973.

14 Sul processo per eresia si veda K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*, trad. it. di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 253-283.

di fatto, precisamente ciò che Eckhart non vuole in alcun modo fare»[15]. L'intenzione profonda del sermone è diversa e non intende descrivere un'identità sostanziale tra Dio e la creatura, come culmine dell'ascesi, bensì un divenire, un processo che non può essere costatato secondo le categorie del "pensiero tetico" proprio della Scolastica, ma esige l'elaborazione di categorie nuove, di carattere dinamico e processuale. La nascita del Figlio nel fondo dell'anima non descrive secondo Schürmann un fatto compiuto, una conquista che definitivamente unifica la natura di Dio con la natura umana, ma un processo, una tensione. L'obiettivo del distacco coincide con il cammino che conduce al distacco e non con una qualche sua meta, che in fondo sarebbe irraggiungibile, in quanto si darebbe sempre come nuova.

La scelta schürmanniana di interpretare il distacco nel senso che egli definisce "peregrinale", strappa così l'esperienza mistica alla sua puntualità statica per farla divenire l'origine di una vicenda che deve costantemente rinnovarsi. L'uomo spirituale, l'uomo della *gelâzenheit*, non è quindi sottratto alla storia per essere riassorbito nell'eterno, bensì costantemente rilanciato nella storia. Egli non raggiunge l'unione con Dio come uno stato conquistato una volta per tutte, ma la sua conversione al distacco è come l'innesco che apre ogni volta ad una nuova economia dei rapporti intramondani. Ora, se l'eterno a cui fa segno l'identità tra Dio e la sua creatura non è distaccato dal tempo, allora eternità e tempo non possono più essere misure eterogenee e antitetiche[16]. La conversione al distacco non può essere una semplice rinuncia al tempo per ritrarsi nel fondo increato dell'anima, che essendo divino è eterno: se così fosse, avrebbe ragione chi legge la nascita del Logos nel fondo dell'anima come una condizione di unione sostanziale tra l'umano e il divino e non un'identità operazionale «in cui l'agire di Dio e il divenire dell'uomo riuniscono Dio e l'uomo in un unico avvenimento»[17].

La generazione del Figlio, avvenendo nell'esperienza dell'uomo che si consegna al distacco, è quindi un evento che allo stesso tempo accade nella storia e ne contesta dall'interno la semplice fattualità. Per comprendere questa apparente contraddizione è però necessaria secondo Schürmann una revisione del concetto di temporalità. Il tempo del distacco è affare di "questo adesso presente [*gegenwertigen nû*]", mentre il tempo dell'attaccamento è legato alla "successione del prima e del dopo". Siamo cioè di fronte a due modalità temporali opposte: per un verso l'esperienza del distacco dischiude un tempo totalmente concentrato nell'istante, per l'altro la nuova economia relazionale deve comunque fare i conti con la successione degli avvenimenti che costella la storia dell'individuo e la storia del mondo, altrimenti l'abbandono si chiuderebbe su se stesso.

> Il tempo divide l'essere umano in due zone: quella per la quale egli resta sottomesso alla durata e alla successione delle cose fisiche, e quella in cui egli possiede tutte le cose, in Dio, in un istante eterno […] Parlare di tempo, dunque sarà un modo per dire: l'eternità è adesso. Gli

15 A. Martinengo, *Introduzione a Schürmann*, cit. p. 97.

16 Su questo aspetto nel pensiero di Eckhart si vedano le interessanti osservazioni presenti in A. Saccon, *Nascita e Logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del Sole, Napoli 1998, pp. 92-96.

17 M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, cit., p. LXVII.

avvenimenti di mille anni fa, gli avvenimenti che si produrranno fra mille anni e gli avvenimenti di questo stesso oggi, tutto la scintilla dell'anima raccoglie nell'istantaneità del presente[18]

Nel modo con cui Schürmann interpreta la figura di questa «istantaneità del presente»[19] [*gegenwertigen nú*] sta senza dubbio una chiave per comprendere la prima tensione che mi sta a cuore rilevare. Questo si vede però non tanto nelle parole stesse di Schürmann, quanto in ciò che egli lascia sottinteso e che emergerà con più chiarezza nel suo studio su Heidegger[20]. Soffermiamoci un istante sulla questione. Formulare il senso della temporalità dell'esperienza spirituale come l'evento in cui si genera il Figlio nel fondo dell'anima del credente significa concepire questo evento come un'irruzione, come un venire all'essere dell'unità di umano e divino. Può ancora avere un rapporto con il tempo del mondo un'anima che viene ad essere identica con Dio tanto da co-generare il Figlio? L'istantaneità del presente in cui l'uomo fa esperienza della nascita del Figlio in fondo alla sua anima non rischia di fare il deserto intorno a sé? Che relazione esiste tra il tempo che si misura e si conta e il tempo puntuale dell'unione spirituale?

A queste domande si può rispondere positivamente solo se si riesce a dare forma concreta ad una nuova relazione con le cose che dall'istante del distacco si distenda in una vicenda. Se l'esperienza spirituale deve essere interpretata in senso attivo e peregrinale come apertura ad una nuova pratica delle cose del mondo, l'evento non deve produrre un'uscita dalla realtà mondana e dal tempo, ma piuttosto «una modificazione esistenziale che conduce l'uomo ad una nuova temporalità, radicalmente differente»[21]. Schürmann risponde a queste questioni partendo da un'ispirazione chiaramente heideggeriana: l'interpretazione dell'esperienza spirituale contenuta nei *Sermoni tedeschi* impone dal punto di vista filosofico di pensare ad una nuova articolazione tra eternità e storia, tra immanenza e trascendenza alla ricerca della loro intrinseca relazione perché diversamente il distacco perderebbe ogni capacità performativa sull'esistenza e quindi non sarebbe una verginità feconda. Questa relazione può essere data allora soltanto se si ha una concezione evenemenziale del tempo[22]. Così si risolve il paradosso: l'esperienza spirituale come viene descritta da Eckhart è il luogo in cui si apre un tempo della manifestazione che irrompe nel tempo del mondo, pur senza essere riassorbito dalla temporalità storica.

II. Il "senza perché" e la negazione pratica della finalità

La novità della temporalità aperta dal distacco si misura nel modo in cui concretamente sta al mondo l'uomo che ha tutto abbandonato. L'esistenza che sorge

18 *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., pp. 72-73.

19 Ivi, p. 73.

20 Cfr. R.. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Seuil, Paris 1982, passim.

21 A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 95.

22 Cfr. R.. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, cit., pp. 39-40.

dal distacco è libera dall'assillo costante di agire secondo scopi e di guardare alla realtà soltanto attraverso il prisma del possesso e dell'utilità. Nello stesso momento in cui il distacco consente di andare al di là del tempo ordinario scandito tra un prima e un dopo, tra un'intenzione e un fine, esso affranca globalmente l'uomo dagli interessi intramondani e mostra una strada alternativa che la mistica definisce icasticamente come "vivere senza perché". Questo è possibile perché l'ascesi non fa altro che corrispondere al modo stesso con cui si danno le cose e più radicalmente al modo stesso con cui si dà Dio.

Cominciamo dal primo profilo che sta a cuore a Schürmann: quello pratico-esistenziale. Se l'esperienza spirituale non deve essere letta come evasione dal mondo, il distacco porta in sé il marchio di una nuova mondanità che designa "l'essere presso le cose, senza prenderne possesso". La struttura della mondanità non distaccata si basa su una concezione in cui al centro sta il possesso degli enti in funzione di una loro utilità. Per comprendere l'alternativa contenuta nei *Sermoni tedeschi* è sufficiente invece cogliere il senso profondo del termine *gelâzenheit* (abbandono), che Eckhart usa insieme ad *abegescheidenheit* per dire il distacco. Ricordando l'etimologia di questa parola dal verbo *lazen*, (lasciare, sciogliere) Schürmann sottolinea come il primo significato dell'abbandono non sia tanto quello riflessivo, l'abbandonarsi, la disabitudine al possesso di sé, quanto piuttosto quello transitivo, l'abbandonare, il lasciar essere tutte le cose a loro stesse. «Chi ha imparato a 'lasciar essere' restituisce tutte le cose a loro stesse. Ha disimparato ad asservirle ai propri progetti, si è spogliato di ogni affermazione del sé paralizzato da un miscuglio di curiosità e ambizione»[23].

Questa dinamica diventa ancora più evidente se, come avviene nel sermone *Mulier, venit hora*, si passa dal profilo pratico-orizzontale a quello verticale e teologico del rapporto con Dio. Sentiamo cosa dice al riguardo in uno dei passi più citati del sermone

> Chi cerca Dio e oltre a Dio anche qualcos'altro, non troverà mai Dio. Chi invece non cerca davvero null'altro che Dio, trova Dio e non trova mai soltanto Dio; perché insieme con Dio, trova tutto quello che Dio può offrire. […] Se a un uomo buono chiedessimo: Perché cerchi Dio?', risponderebbe: 'Perché è Dio'. 'Perché cerchi la verità?' – 'Perché è la verità?'. 'Perché cerchi la giustizia?'- Perché è la gisutizia'. Un uomo del genere sarebbe giusto. Tutte le cose che stanno nel tempo hanno un perché. Così se si chiede a un uomo: 'Perché mangi?' – 'Per avere forza'. 'Perché dormi?' – Per la stessa ragione. E così è per tutte le cose che sono nel tempo.[24]

L'assenza di un perché, di uno scopo concreto nella ricerca di Dio è la figura più piena dell'esistenza aperta dal distacco, cioè di quella nuova economia di rapporto con la realtà che Schürmann definisce come "itineranza" [*itinérance*]. Nelle pagine di commento a questo sermone si fa via via più evidente la chiave heideggeriana della lettura di Eckhart ivi proposta. L'assenza di uno scopo, che secondo Heidegger costituisce la modalità di esistenza che cerca di limitare il dominio del pensiero teleologico, di fronte ai suoi effetti devastanti incarnati dalla

23 R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 23.
24 Ivi, p. 68.

tecnica, è in Eckhart il segno di una possibilità alternativa in cui la nuova temporalità aperta dall'evento sottrae l'uomo non solo dalla dipendenza utilitaristica nei confronti delle cose, ma anche dalla ricerca di Dio come fondamento della vita. Tutto questo è possibile proprio a partire dal senso profondo della dinamica della nascita del Logos nel fondo dell'anima. Perché l'abbandono produca una verginità feconda occorre che la ricerca di Dio, su cui l'abbandono si basa, non abbia altro motivo che il darsi di Dio stesso. «Fin tanto che – si legge nel sermone *Omne datum optimum* – in un modo e nell'altro cerchi il tuo bene personale, non trovi Dio, perché in tal caso tu non cerchi Dio in maniera esclusiva. Con Dio tu cerchi qualche cosa e ti comporti esattamente come se trasformassi Dio in una candela, con lo scopo di servirtene per trovare qualche cosa; e una volta che quello che si cercava sia stato trovato, si getta la candela» (DW, I, 69).

Anche in questo caso il commento di Schürmann fa emergere una tensione produttiva: «L'uomo distaccato cerca senza cercare»[25]; la sua nuova economia pratica è uno sguardo la cui forma sta nell'assenza di una forma costituita, il cui senso è nella continua riproposizione della ricerca. Le cose che circondano l'uomo del distacco non sono importanti in sé, ma nella "loro trasparenza nei confronti di Dio". Si accede a questa condizione diafanica del mondo grazie al fatto che il mondo entra a tutti gli effetti nell'evento dell'identità tra Creatore e creatura che accade con il distacco. È sulla falsariga di questa trasparenza che occorre quindi interpretare il senso apparentemente nichilistico delle parole di Eckhart: "Di fronte al Padre tutte le creature sono un puro nulla". Ciò che accade nel fondo dell'anima, l'unità operativa tra Creatore e creature, permette infatti l'abbandono della visione teleologica del mondo perché riconosce la signoria a Dio soltanto. Poiché Dio è l'unico Signore tutte le cose diventano uguali e le gerarchie che stanno alla base di un'esistenza votata all'utilità e agli scopi lasciano spazio ad uno sguardo che trapassa le identità degli enti per riconoscerli nella loro unità originaria, nella loro radice comune. Allo stesso tempo però Dio pur essendo origine del mondo non ne è la causa, né la ragion d'essere: «Sotto il 'senza perché' del distacco – dice Schürmann – il fondamento viene meno»[26].

Il cuore pulsante dell'itineranza sta quindi in questo sguardo paradossale che si sottrae ad ogni forma di finalità, anche la più nobile, come potrebbe essere quella di avere come proprio obiettivo la ricerca di Dio. In questo senso ciò di cui si parla nel testo di Eckhart non è l'itinerario da compiere per raggiungere Dio, secondo il modello caro al pensiero medioevale dell'*itinerarium mentis in Deum*, perché non c'è un *iter* da percorrere. L'atto stesso del percorrere fa la strada, in una condizione che Schürmann definisce di erranza, di "gioiosa erranza".

A questo punto si ripresenta la stessa tensione che evidenziavamo nel commento al sermone *Intravit Iesus*. Come rispetto al tempo dell'evento si pone il problema di tenere insieme l'irruzione nel presente e la continuità dell'esistenza peregrinale che sorge dal distacco, anche qui il tempo dell'*itinérance* è insieme l'istante dell'evento e la durata di un processo che è addirittura infinito, proprio in quanto

25 Ivi, p. 77.

26 R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 211.

non ha né un fine a cui tendere, ne una fine in cui riposarsi. L'*itinérance* non può diventare un *itinerarium* scandito da una serie consecutiva di tappe per raggiungere uno scopo; ma allo stesso tempo non può chiudersi in un istante puntuale, perché deve ogni volta ricominciare da capo, altrimenti perderebbero di significato sia l'antiteleologismo, sia la qualità peregrinale che Schürmann attribuisce al pensiero di Eckhart.

III. L'unità operativa con Dio e la deiscenza

Passiamo ora all'ultimo plesso tematico. Analizzando l'*itinérance* siamo condotti in modo sempre più insistente verso l'evento originario che costituisce l'orizzonte all'interno del quale si può comprendere la scelta di leggere Eckhart a partire dall'angolo prospettico dell'esistenza peregrinale. Si tratta allora di analizzare come Schürmann interpreti la teoria della generazione del Verbo al fondo dell'anima, che indubbiamente costituisce il nucleo speculativo più complesso e controverso del pensiero di Eckhart. A questo punto la sua scelta interpretativa è molto netta. Come ha rilevato con precisione Martinengo nel suo volume su Reiner Schürmann, la nascita del Verbo di cui si parla nei *Sermoni tedeschi* non ha soltanto un valore teologico, cioè non si riferisce unicamente alla nascita del Figlio, come seconda Persona della Trinità, ma è «l'epifenomeno di una struttura più generale»[27], in cui è coinvolto l'essere di tutte le cose. Poiché il Verbo è ciò per mezzo di cui tutto è stato creato (Gv 1,1-3), la sua nascita come culmine dell'*abgescheidenheit* è «la primizia per l'emersione dell'essere nella sua totalità»[28]. Questo punto è estremamente importante perché fa da chiave di volta dell'intera ricostruzione del pensiero di Eckhart contenuta in *Maitre Eckhart ou la joie errante*: se il distacco "è prima di tutto una parola sul mondo"[29], esso non può ridursi al rapporto tra Dio e l'anima, ma deve includere l'intera realtà, tanto da diventare il luogo in cui il mondo trova, ontologicamente parlando, la propria origine.

Ma procediamo per gradi. Per analizzare la portata ontologica generale del distacco sono particolarmente significative le pagine dedicate al commento del sermone *Mulier venit hora*, in cui Schürmann offre una specie di saggio nel saggio che, secondo le sue parole, potrebbe essere letto come «un blocco a sé stante»[30]. In quattro paragrafi molto densi egli descrive le figure in cui si articola il distacco, raccogliendole intorno alle nozioni eckhartiane di dissomiglianza [*unglîcheit*], similitudine/somiglianza [*gelîcheit*], identità [*einheit*] e deiscenza [*ûzbruch*]. Vale la pena di ripercorrere queste figure perché esse descrivono sinteticamente «l'ordine di una vita in seno alla quale nasce il Verbo»[31], non come momenti successivi, ma come articolazioni interne di una realtà che si offre solo e soltanto nella sua dimensione unitaria, e che proprio in questa unità acquista la sua funzione ontologica

27 A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann,* cit., p. 104.
28 *Ibidem*.
29 R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 127.
30 Ivi., p. 6.
31 *Ibidem*.

fondamentale.

La prima figura eckhartiana è la dissomiglianza perché il primo accesso alla realtà prodotto dal distacco è la presa di coscienza che l'uomo e Dio sono radicalmente estranei l'uno all'altro. Visti con lo sguardo di questa radicale differenza, gli enti intramondani sono niente perché l'essere non appartiene loro, ma soltanto a Dio. Tuttavia una simile dottrina «non può essere ridotta a un discredito sgomento gettato su tutte le cose»[32], ma mira piuttosto – secondo Schürmann – a un'educazione dello sguardo, ovvero a un'educazione del rapporto che si instaura con le creature. Nella dissomiglianza l'essere delle cose non è colto attraverso il pensiero "indicativo" di una "Scolastica divenuta Inquisizione", ma attraverso un pensiero che Schürmann definisce "imperativo" o esortativo[33], cioè un pensiero che non descrive una situazione, ma chiama al distacco. Questo è ancora più vero nel momento del passaggio dalla dissomiglianza alla somiglianza attraverso cui l'uomo scopre se stesso come immagine di Dio. L'immagine è in sé priva di sostanza, essa ha la sua origine in ciò di cui è immagine: "L'uomo in quanto immagine di Dio dimora 'presso' colui di cui è immagine, distinto da lui e non 'in' lui"[34]. Come Schürmann ricorda bene, Eckhart lavora a una articolata teoria dell'immagine che fa proprie non solo le letture patristiche di Gen 1,26-27 ("Dio creò l'uomo a immagine e somiglianza"), ma anche la tradizione platonica e neoplatonica dell'esemplarità e della partecipazione[35]. Ciò che al maestro renano interessa sottolineare è però che l'immagine dice la somiglianza e non l'identità e quindi come tale dovrà essere superata. Dio non ha creato l'uomo "come sua immagine", ma "a immagine": ciò significa che il polo della somiglianza è ancora una volta da leggersi in senso non indicativo, ma esortativo. Scoprirsi a immagine di Dio significa per l'uomo scoprirsi in una continua tensione all'assimilazione. Egli da questo punto di vista non è ancora il Verbo, ma sta presso il Verbo, come un ad-Verbo, un avverbio (*biwort*).

Il culmine dell'assimilazione apre allora la terza figura, quella dell'identità. Si entra così nel momento più problematico della dottrina eckhartiana: l'identità tra l'anima e Dio è come un *cantus firmus* dei *Sermoni Tedeschi*, ma essa – ricorda Schürmann – non deve essere interpretata in senso sostanzialistico, bensì operazionale, perché diversamente ci troveremmo di fronte a una delle tante varianti del panteismo. Con «identità operazionale o energetica»[36], Schürmann rende l'espressione *ein im gewürke* di cui parla il sermone *Iusti vivent in aeternum*. Ciò che è in gioco in questo testo non è la constatazione di un dato di fatto, di un'unità sostanziale data una volta per tutte, ma la descrizione di un evento che si ripete, all'interno del quale Dio, l'uomo e il mondo sono come ricollocati in una identità più primitiva dell'identità sostanziale. Il distacco è il cammino che conduce a questo evento.

32 Ivi, p. 108.

33 Cfr. ivi, p. 109.

34 Ivi, p. 113.

35 Per una analisi approfondita di questo aspetto della dottrina eckhartiana si vedano: W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphisique de l'abstraction chez M. Eckhart*, Vrin, Paris 1991; A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., pp. 231-286.

36 Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 123.

La comprensione dell'essere di Eckhart è quindi secondo Schürmann "verbale", o ancora più radicalmente "evenemenziale". Questa concezione è costata al maestro renano la condanna per eresia, perché il pensiero metafisico con cui l'Inquisizione lo ha giudicato è un pensiero "nominale", che non riesce a pensare altra identità se non quella delle sostanze con se stesse, all'interno di cui l'alterità tra Creatore e creatura è il dato insuperabile. L'identità *im gewürke* sovverte questa concezione non soltanto perché destabilizza la dimensione tetica del pensiero sostanzialistico, ma anche perché sottrae alla volontà dell'uomo distaccato il farsi dell'evento. L'unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio "sopravviene" come qualcosa che non è nelle mani dell'uomo e in ultimo neanche nelle mani di Dio. Il suo tratto, nei termini di Heidegger, è destinale: «Non è – dice Schürmann – la volontà di questo o di quello ad aver favorito il corso delle cose, ma è il corso delle cose a giocare a nostro favore. Le cose sono andate così: 'è successo che'»[37]. La forma neutra con cui si cerca di esprimere questa espropriazione è conseguente alla logica del "senza perché". Anzi, per esprimere la radicale "anarchia" dell'evento in cui si genera l'identità, Schürmann impiega la metafora del gioco: l'identità operazionale non è un'identità metafisica che si è fatta immanente al mondo, né, come abbiamo visto, un'omogeneità panteistica in cui la differenza delle sostanze si perde nell'unità del tutto, ma è una "presenza ludica"[38], cioè un libero gioco senza scopi in cui Dio, l'uomo e il mondo si abbandonano incessantemente l'uomo all'altro.

Giunti a questo punto si può capire il senso dell'ultima figura del distacco, quella che Eckhart definisce con la nozione di «deiscenza»[39]. Il termine è di natura botanica e indica il movimento di apertura per cui alcuni frutti, giunti a maturazione, si schiudono per lasciar cadere i semi[40]. Questo schiudimento originario è un'immagine per esprimere l'accordo senza ragioni che avviene nel "gioco dei Tre" (Dio, anima distaccata e mondo)[41]: essa descrive l'aprirsi dell'anima al culmine del distacco, come un frutto che giunto a maturità libera i semi. Nella deiscenza si manifesta la fecondità del distacco: nello schiudersi dell'anima c'è un'irruzione ontologica, in cui insieme al Logos si dischiudono tutte le cose. Essa è quindi la figura in cui è più chiara la scelta di Eckhart di pensare la nascita del Logos insieme come nascita del Figlio e nascita dell'essere nella sua totalità.

Tutto questo però ha una serie di conseguenze non trascurabili. Innanzitutto, dal punto di vista teologico, Dio non può più, come ente supremo, avere il rango di origine, né rappresentare il *telos* della vita del distacco. Il luogo in cui l'anima genera il Logos è "al di là di Dio", o meglio è al di là dei Tre (Dio, anima e mondo) nel senso che rappresenta il punto comune da cui tutti e tre emergono. Anzi l'uomo stesso, in quanto traccia di questa origine, è "al di sopra del Dio rappresentato come

37 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 122-123.

38 Ivi, p. 127.

39 Sul significato di questa figura del distacco si vedano le osservazioni di M. Vannini, *Introduzione*, cit., pp. LXVIII-LXIX.

40 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 130.

41 Ibid.

ente supremo"[42]. Dio scompare ["*got entwirt*"] per lasciare spazio all'origine stessa in cui i Tre si trovano accordati l'uno all'altro, da un dono che li precede. È noto come Eckhart per definire questa origine usi il concetto di *Deitas*, su cui si sono esercitate schiere di interpreti[43]. Ciò che interessa a Schürmann non è però delineare la storia degli effetti di questo concetto, ma comprendere come esso si caratterizzi nell'insieme del pensiero eckhartiano. La *Deitas* è il deserto, cioè uno spazio vuoto, privo di forma, o meglio la cui forma è il puro darsi: «Nel deserto tutto comincia soltanto», non esistono enti, non esiste distinzione; esso è «l' orizzonte più inclusivo, l'evento in cui tutti ciò che è sorge originariamente all'essere»[44].

Su questo presupposto diventano altrettanto evidenti le conseguenze dal punto di vista ontologico e antropologico. Nel deserto non solo Dio sparisce, ma vengono meno anche gli enti nella loro differenza dall'origine e con essi l'uomo stesso. «Parlare della divinità – spiega Schürmann – è pensare Dio anteriormente a ogni opposizione [...]. Questo vocabolo designa l'esclusione di ogni relazione nell'origine, che si tratti di relazione esterna, la creazione, o di relazione interna a Trinità»[45]. Se sparisce la differenza creaturale, sparisce anche l'idea che l'uomo sia riducibile alla sua naturalità. Nell'identità tra fondo dell'anima e fondo di Dio. tutto viene dinamicamente a coincidere, pertanto nel distacco è l'uomo stesso a essere "causa" di Dio e di tutte le cose, tanto che se l'uomo l'avesse voluto, né Dio, né le cose sarebbero state[46].

Come comprendere però la portata sovversiva di queste affermazioni? Che cosa significa che l'uomo fa nascere Dio e con lui tutti le cose attraverso il distacco? Come si può pensare questa generazione senza entrare in contraddizione con gli elementi che abbiamo evidenziato in precedenza, cioè il rifiuto del modello fondazionale, quando a questo punto il distacco sembra essere l'origine che fa venire all'essere tutte le cose, Dio compreso? Si tratta di un ampio spettro di questioni che trovano risposta in una mossa interpretativa radicale che Schürmann enuncia nel paragrafo dedicato alla deiscenza e riprende e approfondisce nel commento ai sermoni *Videte qualem caritatem* e *Praedica verbum*. Il punto per capire come l'identità operazionale sia la sorgente an-archica dell'essere sta nel senso che occorre attribuire al *Logos* che nasce al fondo dell'anima. Dire che questa nascita non è solo la nascita del Figlio, ma anche la prima manifestazione di tutte le cose, non chiarisce ancora la forma in cui possa darsi un'origine in cui tutto venga a coincidere *im gewürke*, nell'operazione. Per rispondere a questo aspetto bisogna ricordare come nella tradizione cristiana il Logos di cui parla il *Prologo* di Giovanni non è soltanto la

42 Ivi, p. 131.

43 A titolo di esempio può essere utile V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, Vrin, Paris 1960, 340ss.

44 A.Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, cit., p. 103.

45 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 135.

46 Si vedano le espressioni radicali contenute nella predica 52: "Nella mia nascita (eterna) nacquero anche tutte le cose, e io fui causa di me stesso così come di tutte le cose. Se l'avessi voluto, né io né tutte le cose sarebbero. E se io stesso non fossi, Dio nemmeno sarebbe: che Dio sia Dio, è cosa di cui io sono causa. Se io non esistessi, Dio non sarebbe Dio", DW II, 504, 3, citata da Schürmann.

seconda Persona della Trinità, ma è anche la parola, come parola proferita, come annuncio. Anzi, l'identificazione del Logos giovanneo con il Verbo eterno che sta nel seno del Padre è il frutto di una precisa torsione ellenizzante del cristianesimo che non si riscontra nelle prime traduzioni latine in cui il vocabolo è reso con *sermo* e non con *verbum*[47]. Eckhart non riprende questa traduzione, come faranno invece Erasmo da Rotterdam e con lui alcuni rappresentanti della Riforma radicale[48], ma secondo Schürmann egli sovrappone e identifica la dimensione eterna del Logos di Dio con la dimensione storica della parola proferita. «Io non rifletto Dio, non lo riproduco: lo dichiaro»[49], ovvero nell'atto del distacco l'identificazione con Dio diventa tale per cui il Logos è sì la parola eterna di Dio, ma è insieme anche la parola predicata dall'uomo. Da questo punto di vista Eckhart è più radicale del IV Vangelo:

> Nel suo Prologo Giovanni dice del Verbo che egli è *pros ton theon*, 'volto verso Dio' e più avanti fa dire a questo Verbo: 'Là dove io sono, voglio che siate voi pure" (Gv 14,3). San Giovanni vede il cristiano 'presso Dio', 'volto verso Dio', come il Verbo; Eckhart invece lo vede che dà nascita a Dio, al di là del Padre che genera il Verbo[50].

Ora, non possiamo entrare in una disanima di questa discutibile interpretazione del Prologo giovanneo; ciò che comunque rileva è il fatto che in essa emerge una identificazione tra la *predicatio* umana e la generazione eterna del Figlio. La potenza del *Verbum* che nasce nel fondo dell'anima è l'espressione del movimento divino che si riversa nelle cose, pur rimanendo interiore a se stesso. Il miracolo della generazione coincide quindi con il miracolo del linguaggio per cui si potrebbe dire, usando un'espressione di Alessandra Saccon, che «il figlio è parola, ma anche ogni parola è figlio»[51], ovvero l'identità energetica dei Tre (Dio, uomo, mondo) si dà per la particolarità del *Verbum* di essere insieme la Parola eterna di Dio e la parola umana che la annuncia. Nel sermone *Praedica verbum* che commenta 2 Tim 4,2 ("Pronuncia la parola, esprimila, producila, genera la parola") diventa ancora più chiara questa dimensione istitutiva della parola, con tutte le conseguenze che ne derivano: «L'origine pensata come parola – spiega Schürmann – significa il crollo di qualsiasi appoggio. La parola parla, ma non pone nulla. Non si pone al di sotto dell'ente come suo fondamento; non suppone nulla, né precede l'ente come sua causa»[52].

Il culmine della deiscenza pensata come parola rappresenta quindi il polo gravitazionale che dà unità e mantiene in equilibrio le tante tensioni dell'interpretazione anarchica e peregrinale di Schürmann. Se l'origine è la parola pronunciata eternamente da Dio e predicata dall'uomo con il distacco, essa non può

47 Si veda quanto dice A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., p. 105-106, n. 4.

48 Cfr. su questa questione, S. Carletto – G. Lingua (a cura), *Logos o uomo? Testi antitrinitari di Michele Serveto e Fausto Sozzini*, Arciere, Dronero 2009.

49 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 137.

50 Ibid.

51 A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., p. 140. Saccon cita al riguardo un testo della predica 18: "Che la parola fluisca all'esterno e tuttavia rimanga all'interno è davvero meraviglioso: che le creature fluiscano all'esterno e tuttavia rimangano all'interno, è davvero meraviglioso" (DW I, 306, 5-7).

52 Cfr. R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., . 210-211.

dare adito a sostanzializzazioni perché la parola è mobile, è già in sé strutturalmente "peregrinale", e non può fungere da *fondamentum inconcussum*. Manifestandosi come parola, il Dio di Eckhart perde le caratterizzazioni metafisiche e il suo rivelarsi come Deità coincide con l'abbandono delle perfezioni essenziali che gli erano attribuite dalla Scolastica. Ma, più ancora, solo pensando l'atto del distacco come parola si può comprendere la funzione "performativa" dell'*abgescheidenheit*. Il *Verbum* che nasce al fondo dell'anima fa essere ciò che annuncia, nel momento stesso in cui l'uomo abbandonandosi lascia essere Dio e il mondo per quello che sono. Questo lasciar essere è quindi la cifra sintetica dell'evento che accade nel distacco e dell'esistenza che ne deriva. L'uomo del distacco appartiene al regime del "senza perché", in quanto è istituito da una parola che non è un *reddere rationem*, ma un annuncio. Come la parola è contemporaneamente il Logos eterno e la *praedicatio* storico-concreta dell'uomo, così questo annuncio è la figura di un'esistenza che non ha più bisogno di un fondamento, ma è in costante esodo da se stessa. In essa, l'Indeterminato non è più ridotto a qualcosa che è disposizione dell'uomo e al servizio della sua sicurezza, ma il mistero che attrae l'errante e che gli offre una gioia che non sfiorisce.

Pensare la nascita del *Verbum* al fondo dell'anima sulla falsariga dell'unità dinamica di queste due dimensioni del linguaggio non è però privo di problemi. Individuare nella natura insieme istitutiva e anarchica della parola la chiave di volta per dare sostanza all'evento originario con cui l'essere nel suo insieme si manifesta (evitando così di trasformarlo in una pura riproposizione della metafisica sostanzialistica) implica tenere insieme due dimensioni del linguaggio, quella ontologica e quella che potremmo definire pragmatica (il *Verbum* eterno di Dio e la parola pronunciata dall'uomo) la cui unità non può non avere un equilibrio instabile. Per un verso, nella deiscenza l'uomo sembra essere colui che fa essere Dio, portandolo a parola attraverso il distacco; per l'altro, questo evento istitutivo appare invece come qualcosa che sta totalmente al di fuori della volontà dell'uomo. Anzi, se vale la logica del "senza perché", l'uomo è soltanto l'occasione per un darsi che lo precede e che egli soltanto deve "lasciar essere". Nel momento in cui l'abbandono sembra essere un compito che appella l'uomo all'azione esso è invece un evento indisponibile e incondizionato perché «l'origine preoriginaria apre da se stessa il cammino verso di essa»[53].

Conclusione

I tre plessi tematici che ho evidenziato sono soltanto una parte delle molteplici questioni affrontate da Schürmann. Pur nella loro parzialità, essi tuttavia evidenziano la capacità del filosofo francese di mettere in campo una lettura di Eckhart interessata non solo a restituire un'immagine storiograficamente precisa del pensatore renano, ma anche di andare al di là di ciò, mettendo in dialogo i *Sermoni tedeschi* con la sensibilità contemporanea. Proprio se si pone attenzione a questa portata, non solo storiografica, ma anche sistematico-propositiva, delle riflessioni contenute in *Maitre Eckhart, ou la joie errante*, diventa interessante far emergere le

53 R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 142.

tensioni sotterranee che Schürmann cerca di mantenere in un fecondo equilibrio con il suo testo. Preso atto di questo sforzo si tratta quindi di evidenziare i momenti in cui questo equilibrio si rivela più precario, perché in tal modo è possibile cogliere la prima trama di alcune intuizioni che appartengono al contributo originale che Schürmann dà al dibattito filosofico contemporaneo e che andrebbero poi verificate nella sua filosofia matura.

Ciò che mi preme sottolineare in conclusione è che tutte queste tensioni vertono sullo sforzo operato da Schürmann di interpretare in senso pratico la filosofia speculativa di Eckhart, per fare del tema dell'itineranza il prisma da cui guardare al lavoro di decostruzione della teologia scolastica e della metafisica sostanzialistica che la caratterizza. La dimensione pratica, la "mutazione dell'economia intramondana" a cui l'uomo va incontro nell'esperienza del distacco, deve infatti fare i conti con la filosofia dell'identità che sta alla base dell'esperienza del distacco. Al fondo dell'anima l'uomo non trova immediatamente la sua storicità concreta, ma l'eternità; né trova se stesso rinnovato, bensì il nulla, o meglio un fondo senza nome che è all'origine di ogni cosa, compreso Dio. La portata ontologica della deiscenza, insieme con la forma storica del rapporto con l'evento costituita da un'esistenza imperniata sul "senza perché", dà origine così a una serie di polarità (tempo/eternità; immanenza/trascendenza; attività/passività) che non emergerebbero se si leggesse tranquillamente l'esperienza dell'abbandono sulla falsariga della mistica unitiva. In quanto non si misura soltanto con la forza unitiva dell'istante del distacco, ma anche con la vicenda che ne deriva e con l'esistenza che da esso si sviluppa, l'equilibrio con cui queste polarità sono tenute insieme da Schürmann finisce per risultare precario. Questa precarietà è nelle cose, se si decide di leggere la mistica eckhartiana come un programma esistenziale e non soltanto come una filosofia contemplativo-speculativa. Ora, una considerazione attenta del modo con cui lo speculativo e il pratico sono fatti interagire da Schürmann mostra come a giocare un ruolo preponderante è un tratto anti-umanistico di chiara matrice heideggeriana: ad avere la meglio è l'indisponibilità dell'evento al culmine del distacco, la cui ragione è proprio l'essere senza ragione. Tale dislocazione del senso – in cui l'*itinérance* non ha un fine, né una fine – lascia però aperta la questione di quale sia la reale consistenza antropologica dell'esperienza generativa dell'*abgescheidenheit* e quindi più in generale la tenuta dell'intera lettura pratico-esistenziale proposta da Schürmann.

Pensare l'origine come deiscenza significa uscire dalla rete legittimante del pensiero strumentale, ma anche svuotare dall'interno la prassi umana, riducendola all'impassibilità/indifferenza nei confronti delle cose. Non è un caso che alla fine del libro Schürmann legga in parallelo l'*abegescheidenheit* eckhartiana con la *Gelassenheit* heideggeriana, cioè individui nel comune atteggiamento del "lasciar essere" la chiave di un pensiero alternativo che libera la vita dalla schiavitù nei confronti dei principi. Ciò che descrivono queste nozioni non è una particolare disposizione umana, ma più radicalmente una modalità del darsi dell'evento in quanto «l'individuo non è il soggetto del lasciar essere e dell'apertura, ma è la risposta a un evento in cui l'essere

si dà nella svelatezza sottraendosi a un tempo nel mistero e nel nascondimento»[54].

È in fondo questo il paradosso contenuto nell'idea stessa di dare un'interpretazione pratica dell'esperienza mistica eckhartiana. L'evento che unifica Dio, l'uomo e il cosmo non sprigiona soltanto una forza centripeta, in quanto mistica dell'unità dove l'eternità irrompe nel tempo, condensandolo nell'istante, ma anche una altrettanto consistente forza centrifuga, che rilancia l'uomo nella storicità mondana. Quando si tratta però di dire in positivo questa seconda dimensione, la storia fa fatica a trovare uno spazio in mezzo all'eternità dell'evento, e la libertà dell'uomo, per onorare la quale Eckhart decostruisce la metafisica scolastica, viene a coincide con l'erranza, cioè con il lasciare che l'originario si manifesti in quanto tale, senza che l'uomo abbia altro da fare che abbandonarsi. Risulta inevitabile a questo punto lo sbilanciamento a favore della destinalità dell'evento, tanto cara allo Heidegger della *Kehre*, che pur accadendo al culmine dell'abbandono finisce con l'essere indifferente alla disposizione antropologica che lo innesca. È pur vero che identità sperimentata al fondo dell'anima è un'identità operativa, cioè non va intesa in termini sostanziali, ma come un comune operare tra Dio e l'uomo. Tuttavia ciò che emerge da questo comune operare è la deiscenza, è lo schiudersi di un Evento a cui l'uomo può corrispondere soltanto facendo coincidere l'attività dell'abbandono con la passività del "lasciar essere". Ora, connotare l'erranza come un lasciar essere comporta che l'uomo nell'*abgescheidenheit* sia per un verso colui che innesca l'Evento distaccandosi dalle immagini intramondane e immergendosi nel fondo dell'anima e per l'altro colui che si abbandona a qualcosa che in realtà non gli appartiene, non solo perché, come è chiaro in ogni teologia cristiana, il primato nella rivelazione spetta a Dio, ma anche perché in fondo ciò che avviene nell'evento non ha bisogno di essere assunto responsabilmente dall'uomo, ma semplicemente lasciato essere nella sua totale assenza di perché.

È questo il doppio movimento che ho cercato di far emergere in queste pagine: da una parte, l'intera realtà si concentra nell'istante del distacco grazie a cui l'uomo coglie Dio come l'orizzonte che fa essere le cose; dall'altra, il distacco non può ipostatizzarsi in un unico istante perché per essere itineranza, deve diventare un *habitus* esistenziale, deve cioè ripetersi costantemente per dare forma alla nuova economia delle relazioni intramondane che secondo Schürmann rappresenta il contributo più importante del pensiero di Eckhart. Ciò che resta non sufficientemente chiaro è però la forma concreta in cui l'itineranza si rapporta all'Evento, il modo in cui la durata dell'esperienza si rapporta all'origine senza tempo. L'equilibrio che la lettura di Schürmann sapientemente mette in campo rischia di apparire un cortocircuito tra il momento propriamente pratico dell'itineranza e il momento teoretico-speculativo della deiscenza. Con questo non intendo dire che il cortocircuito non sia fecondo, perché anzi permette di inserire il pensiero di Eckhart a pieno titolo nel dibattito contemporaneo sulla crisi della metafisica e sulle forme del suo superamento. Tuttavia la scelta di Schürmann evidenzia appieno i rischi di un pensiero che per dare spazio a una fenomenologia non oggettivante dell'Evento finisce per assorbire la storicità concreta dell'umano in

54 Alberto Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 128.

un Destino che abita altrove dalla sua libertà finita.

Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico

Giacomo Pezzano

Un filo rosso unisce in maniera sotterranea il pensiero di Stirner, Nietzsche, Deleuze e Esposito: la critica al diritto, all'astrattezza dei diritti umani in favore dell'intrinseca affermatività e normatività dell'esistenza. Come concepire tale esistenza? Dall'ancora egoica unicità dell'anarchismo stirneriano si giunge, attraversando le dirompenti e martellanti correnti nietzschiane, all'impersonale apertura dell'anarchismo vitalistico deleuziano-espositiano: emerge una concezione anti-giuridica del mondo, in cui non esiste altro che sviluppo spontaneo delle forze vitali, flusso che travolge ogni dispositivo mediatore come il diritto, pura e semplice affermatività delle libere singolarità che producono immediatamente la propria norma producendo se stesse, al di là di ogni presunta e difesa umanità, verso una enigmatica oltre-umanità. È, però, davvero possibile tracciare i lineamenti della trasfigurazione oltreumana senza aver prima guardato in faccia il volto dell'uomo?

1. In cammino verso l'oltreuomo?

Edgar Morin[1] ritiene che, in fondo, sino a oggi non abbiamo assistito ad altro che l'*ominizzazione* del genere umano, mentre deve ancora iniziare la vera e propria *umanizzazione*: l'uomo, come l'abbiamo conosciuto (o abbiamo pensato di conoscerlo) sino a oggi non basta più, dobbiamo prepararci (dobbiamo cercare di *diventare*) *oltre-umani*. Deleuze[2], sembra accostare la figura dell'*Übermensch* nietzschiano all'*Einzige* di Max Stirner, laddove scrive che alla morte di Dio deve corrispondere quella dell'Uomo, perché se l'Uomo diventa Dio resta comunque un essere *reattivo*, rappresentante e soggetto di una *vita debole e svalutata*, mentre l'*oltre-uomo* è lo spirito libero, il tipo attivo, che riesce a fare agire persino le forze reattive, è l'artista che eccita la vita e la stimola, è il nobile che è sovrano a se stesso, che è la propria legge, che *afferma* senza doversi *opporre* o *negare*, è assolutamente, in una parola, *creativo*.

[1] Cfr. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1973.
[2] Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 234-288.

L'*Unico* è figura della libera creazione, profanatrice e oltre-umana che rifiuta ogni universale come contenitore e referente, divino o umano che sia[3].

Eppure, secondo Deleuze, lo stesso Nietzsche non era completamente soddisfatto dalla prospettiva stirneriana[4], tanto che alcuni passaggi di *Così parlò Zarathustra*[5], andrebbero letti anche come un riferimento polemico a Stirner, incapace di uscire dalla prospettiva del *nichilismo estremo e distruttivo*, in cui l'io resta il soggetto dell'appropriazione, della potenza, del commercio e del godimento, all'insegna dell'annientamento di ogni realtà superiore e istituita che desidererebbe una pacifica riconciliazione, e di aprire così quella della trasvalutazione e del superuomo, lontano da ogni forma di reattivismo. Stirner, nel suo sentirsi bene «soltanto nel – *dissolvere*»[6], avrebbe mantenuto una prospettiva ancora troppo reattiva e avrebbe avuto ancora troppo a cuore l'uomo nel senso che alcuni dei concetti sui quali insiste con più forza, come la *proprietà*, l'*unicità*, l'*egoità*, la *forza*, l'*alienazione*, la *riappropriazione* e così via, sono concetti essenzialmente ancora *umani, troppo umani*, vale a dire che sono concetti pensati sempre a partire dall'orizzonte di valori umanistico-metafisico e si rivelano così incapaci di condurre realmente al di fuori di esso (mentre tutti i riferimenti nietzschiani sono – o vorrebbero essere – relativi – in quanto *liberamente creativi* – a un *nuovo modo* di essere, di sentire, di valutare, di vivere, di pensare, di affermare, di agire, di esistere, ecc.). *Diventare ciò che si è* e aprirsi a quegli *affetti che dicono di sì*, e su questo Nietzsche era certamente d'accordo, ma il punto è che è proprio il *chi* a venire a mancare nella prospettiva nietzschiana[7], mentre in Stirner sembra essere – nella forma dell'*individuo proprietario di se stesso e della propria egoica unicità* – il vero e proprio centro da cui tutto si irradia e a cui tutto deve essere condotto come possesso[8].

Insomma, *c'è ancora troppo IO nel discorso stirneriano*, ed è proprio questo il passaggio che Nietzsche (e con lui Deleuze – «l'egoismo è una cattiva interpretazione della forza. Prima che vi sia egoismo è necessario un *ego*»[9] – prima ed Esposito poi)

---

[3] Cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1844), tr. it. di L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1999, pp. 13, 43, 56, 102, 151, 163, 189-195 e 380 s.

[4] Per quanto, come ci ricorda Roberto Calasso (cfr. *ivi*, p. 409), Nietzsche ebbe modo di esprimersi come segue a riguardo dell'*Unico*: «è quanto di più audace e consequenziale sia stato pensato dopo Hobbes».

[5] Cfr. p. e. F. Nietzsche, *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993, p. 390.

[6] M. Stirner, *op. cit.*, p. 151.

[7] Cfr. p. e. F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* (1906), tr. it. di A. Trevis riveduta da P. Kobau, con una "Storia della volontà di potenza" di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1994, pp. 266-280, 286-288, 299, 303-305, 307 s., 352 e 370.

[8] Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, pp. 171-181.

[9] G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 12.

riuscirà a compiere[10]: liberarsi dell'io e del soggetto per lasciare spazio aperto all'impersonalità e all'irruenza della vita in tutta la sua intrinseca dinamicità.

2. L'unico e il suo diritto: potenza e forza

Nel sottolineare come alla centralità della potenza divina viene sostituita quella della potenza dell'*umanità*, in modo tale che se prima l'unico era sottomesso al timore divino ora si ritrova schiacciato da quello umano, Stirner prende di mira, nella sua opposizione generale a legge, norma, stato, ecc., anche il *diritto*. Ciò che Stirner rifiuta del meccanismo del diritto è i) il fatto che esso rappresenti «lo *spirito della società*»[11], ossia la sua *volontà* di *dominio* sul singolo, nonché ii) il fatto che esso sia costruito in riferimento al possesso o meno dell'umanità, al privilegio di meritare o meno la dignità di essere considerati a pieno titolo umani. In tal senso, dal punto di vista dell'unico, il diritto è immancabilmente qualcosa di *estraneo*, qualcosa che *viene concesso* e che si *lascia godere* dall'alto, in nome dell'universale *uomo* o *società* – o, meglio, *società umana*, nella quale «il diritto "di tutti" deve precedere il *mio* diritto»[12], in modo che quando anche io mi ritrovo a difendere me e il mio diritto, lo sto in realtà facendo in nome del *diritto di tutti*, e sto difendendo proprio quest'ultimo e la sua *sacralità*: «"il diritto" non è forse un concetto religioso, cioè qualcosa di sacro?»[13]. Ma, allora, cosa può essere considerato fondamento del diritto – se qualcosa può davvero esserlo e se qualcosa come il diritto *ha diritto a esistere* – e della sua legittimità?

Macht e *Vermögen* sono gli unici veri fondamenti del *Recht*, nel senso che non c'è giustizia e giustezza che non sia quella della *potenza*, della *forza*, della *capacità*, della *facoltà di*, dell'*essere in grado di*: si abbandona ogni *in nome di* o *per ordine di* (che sono necessariamente vincolati a qualcosa di *trascendente* rispetto all'individuo, a un'istanza assoluta e negante il valore dell'immanenza a se stessi) in favore di null'altro che *se stessi*, della *propria* potenza, della *propria* forza, della *propria* capacità, della *propria*

[10] Potremmo anche dire che se prima *Deus homini Deus est*, dopo la morte di Dio si afferma la visione secondo la quale *homo homini Deus est* (come anche Nietzsche nota: «amare l'uomo *per amore di Dio* – questo è stato, fino a oggi, il sentimento più nobile e più lontano che sia stato raggiunto tra gli uomini. L'amore per l'uomo, senza un qualche santificante scopo segreto, è una sciocchezza e una bestialità *in più*»: F. Nietzsche, *Opere*, cit., p. 471), mentre con Stirner si apre l'epoca del *ego mihi Deus sum*, nel senso che la misura di tutto non è più Dio, ma nemmeno l'uomo, piuttosto «io sono tale misura» (M. Stirner, *op. cit.*, p. 366). Eppure, in alcuni momenti, Stirner sembra quasi indicare come la sua insistenza sull'individuo vada piuttosto letta come un'insistenza su quella molteplicità di impulsi e di inclinazioni che governano e attraversano l'individualità: «mentre critico, non ho in mente neppure me stesso, ma invece godo, mi diverti secondo i miei gusti: e, a seconda dei miei bisogni, mastico fino in fondo la cosa o mi limito ad aspirarne il profumo» (*ibidem*).

[11] *Ivi*, p. 196.

[12] *Ivi*, p. 197.

[13] *Ivi*, p. 198.

facoltà di, del *proprio* essere in grado di. Nessuno che non sia se stessi può concedere il diritto, né esso può essere semplicemente *reclamato* o *rivendicato*, piuttosto esso è qualcosa che *va preso* attivamente, che va strappato e conquistato facendo leva sui propri interessi, sul proprio volere, sulla propria forza e sulla propria potenza.

Occorre, dunque, *gettare la maschera del diritto*, *liberarsi della finzione del diritto*, scardinarne il meccanismo, manometterne il funzionamento e sabotarne il dispositivo (perché al suo interno è proprio il diritto a possedere ciò che il portatore pretenderebbe fosse invece proprio)[14], per lasciare spazio alla pratica dell'affermazione di sé e della sperimentazione delle proprie capacità, dell'esercizio della propria potenza e dell'autosuperamento dei propri limiti. Stirner giunge a scrivere che «solo chi vive ha ragione»[15], e vive davvero solo chi rifiuta ogni istituzione (stato, legge, diritto, ecc.), nel senso letterale di dichiarare guerra «al sussistere stesso, cioè allo *Stato* (*status*), non a un particolare Stato»[16], ma a tutto quanto intende cristallizzare il fluire della forza libera per far sussistere una realtà che richiede l'adattamento del singolo a essa e il suo indottrinamento. Solo l'io deve e può sussistere come colui che dà forma a se stesso e ai propri bisogni: «io sono io soltanto perché mi faccio, cioè perché non è un altro a farmi, bensì non posso non essere opera mia. […] Io sono un prodotto di *me stesso*»[17].

L'an-archismo stirneriano, a ben vedere (e posto che si possa parlare di *-ismo* parlando di Stirner e di anarchia in generale), è un vero e proprio *poli-archismo* dell'*ego-archismo* (o *auto-archismo*): un *poli-ego-archismo*, tale da dare soprattutto risalto all'assenza di un principio unico e all'esistenza degli unici (dell'*ogni volta unico Unico*) – è un *an-*archismo/*poli-ego-*archismo. Deleuze ed Esposito, dal canto loro (ed entrambi attraverso Nietzsche, per quanto in misure diverse), intendono (a livello più o meno esplicito)[18] dare soprattutto risalto all'aspetto della *generazione sempre in divenire*, al *principiare* che non solo non presuppone alcun *auto* né tantomeno alcun *sé* o *ego*, ma *nemmeno li produce*, secondo un an-*archismo*/poli-*archismo*, in cui proprio il processo sempre aperto di originazione non permette la cristallizzazione di centri di produzione (di *ego*), di creazione e di formazione, avendo piuttosto per protagonista un flusso impersonale e sempre fluido di singolarità, di potenze, di forze e di frammenti di vita auto-superantesi[19].

---

[14] Cfr. *ivi*, p. 289.
[15] *Ivi*, p. 228.
[16] *Ivi*, p. 234.
[17] *Ivi*, pp. 243 s.
[18] Sui rapporti tra Deleuze e l'anarchismo cfr. D. Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme, de Proudhon à Deleuze*, le livre de poche, Paris 2001.
[19] Potremmo anche parlare, se pensiamo alle trasformazioni delle modalità di produzione socio-economiche, del passaggio da un anarchismo *artigianale* (*produttivo* in quanto incentrato sul *bisogno* del *soggetto*) a un anarchismo *mercantilistico-finanziario* (*consumistico* in quanto incentrato sul *desiderio*

3. Deleuze e l'astrattezza dei diritti umani: la concezione non-giuridica del mondo

In alcune considerazioni di Deleuze[20] ritroviamo una critica al diritto che ha alcune analogie con quella stirneriana: egli, infatti, sollecitato da Claude Parnet che parla del rispetto dei diritti umani come della *moda d'oggi*, si mostra in un primo momento quasi restio a parlare dei diritti umani, perché *verrebbe voglia di fare discorsi odiosi*, per poi però affermare che parlare dei diritti umani è un segno del pensiero debole e della povertà culturale contemporanei: i diritti umani sono *astrazione pura*, cosa può voler infatti dire diritti dell'uomo se non dire qualcosa di *vuoto*, di completamente sganciato dalla concretezza fluente della vita? Proprio come il desiderio, spiega Deleuze, non consiste nell'erigere un oggetto (nel dire «desidero questo»), ma nel costruire concatenamenti-agganciamenti in maniera produttiva, così il diritto non può essere qualcosa di etichettato (dell'uomo, delle donne, ecc.), di definito in maniera tanto specifica da risultare riferito a tutti e a nessuno, ma è qualcosa che si costruisce a partire da determinate e concrete situazioni vitali (Deleuze fa l'esempio dell'Armenia, dell'enclave armena nell'ormai ex URSS, oggetto dei massacri turchi e della forza dirompente dei terremoti). Parlare di diritti umani è fare *discorsi per intellettuali, per intellettuali odiosi e senza idee*, prima di tutto perché le dichiarazioni dei diritti dell'uomo non verrebbero mai stilate insieme ai diretti interessati, e dunque in funzione delle loro esigenze e dei loro problemi (gli armeni, nell'esempio deleuziano): per essi, il problema non sono certo i generici «diritti dell'uomo», bensì *cosa concretamente si può fare in una determinata situazione per favorire o meno l'affermazione di determinate potenze, di determinate forze, di una particolare porzione di vita* – della vita stessa, in fondo, della territorialità e dell'organizzazione del territorio che concernono in quanto tali la vita. Piuttosto che parlare di diritti, di *giustizia*, per Deleuze la questione è di *giurisprudenza*, vale a dire che *tutti gli abomini che l'uomo subisce sono dei casi*, *non la negazione di diritti astratti ma casi abominevoli*, e per quanto diversi casi possano assomigliarsi essi sono sempre irriducibili l'uno all'altro, sono frutto di concatenamenti di potenze, di intrecci di forze, di esplicarsi di situazioni ogni volta irripetibili se non negli elementi in gioco nella loro gradazione e nei loro rapporti – la giurisprudenza è la questione dell'*invenzione del diritto*.

Per Deleuze, in tal senso, *quando si invoca la giustizia, si invoca qualcosa che non esiste, quando si invocano i diritti dell'uomo, si invoca qualcosa che non esiste*, i diritti dell'uomo sono qualcosa *per ottusi*, non si tratta mai di *fare applicare i diritti dell'uomo*, ma di *agire nella giurisprudenza*, ossia di *creare di volta in volta il diritto a partire dalla situazione in cui una qualche forza cerca di affermarsi*, di *inventare della giurisprudenza in modo tale che per ogni*

dell'*impersonale*). Su ciò utili spunti in C. Preve, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo post-moderno della classe media globale*, in «Praxis», giugno 2003, n. 32.

[20] Cfr. la voce «*gauche*» in G. Deleuze, *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, tr. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo "Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera", a cura di D. Lapoujade, tr. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

singolo caso non saranno più possibili abomini, ossia tentativi di negare, di coartare, di irrigimentare e di immobilizzare lo scorrere affermativo, il fluire dinamico e l'irruzione vigorosa delle potenze che vanno alla ricerca della loro espressione. Per il filosofo francese *la vita è una questione di giurisprudenza*, e giunge ad affermare esplicitamente che *non si tratta di diritti dell'uomo, perché c'è la vita, non l'uomo, ci sono i diritti della vita, ci sono solo i diritti della vita, di quella vita che è un insieme di casi*. Non è, dunque, *questione di diritto di questo o di quello, ma di casi, di una situazione che si evolve*: invocare i diritti dell'uomo significa non fare un passo avanti, significa essere *ipocriti* e affermare qualcosa di teorico che è *filosoficamente nullo*, il diritto è qualcosa che *va creato* e non certo *dichiarato, recitato o semplicemente ricordato*, che va creato a partire da e nel *divenire della vita*, non certo in uno spazio teorico astratto.

La persona giuridica[21] altro non è che una mera astrazione rispetto al flusso diveniente della vita, mentre il diritto corrisponde a ciò di cui *un corpo è capace* (la formula spinoziana *non sappiamo di che cosa sia capace il corpo*, vero e proprio «grido di battaglia» per Deleuze)[22], di cui *una potenza è capace*, nel senso che ogni mente e ogni corpo, ogni potenza, cercano ciò che è per loro utile o buono, ciò con si può comporre favorevolmente o meno, per riunirsi a esso o allontanarsene: «il *conatus* ricerca quel che è utile in funzione delle affezioni che lo determinano. *Un corpo cerca sempre di fare tutto ciò che può, nell'azione come nella passione*; ciò che può è il suo diritto»[23]. Negazione del dispositivo del diritto e della concezione giuridica del mondo[24] in nome della potenza della vita, dunque, ma di una vita che non è – come in Stirner – la vita dell'unico e del suo io, ma la vita nel suo incessante e impersonale fluire: non c'è più *ego*, e non solo nel senso che si è aperto l'orizzonte dell'*estinzione del cogito*[25], dell'*ego* in quanto *cogito*, ma dell'*ego* in quanto tale – *estinzione dell'ego in favore della vita*, della potenza che intende affermare e conquistare, affermarsi e conquistarsi.

---

[21] Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. di A.. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 78 s.

[22] Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 199 e B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1664), a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, pp. 243-251.

[23] G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 201.

[24] Cfr. la prefazione di Deleuze in A. Negri, *Spinoza* (1981-1998), prefazioni di G. Deleuze, P. Macherey e A. Matheron, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 6-8, che richiama in particolare quanto sviluppato nel cap. 8.2 dello scritto *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* del filosofo italiano, dal significativo titolo «*tantum juris quantum potentiae*» (cfr. *ivi*, pp. 242-253).

[25] Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), tr. it. di S. Agosti, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 1998, pp. 415-436.

4. Esposito e la maschera della persona

Considerazioni analoghe, e ulteriormente approfondite, le possiamo rintracciare nel pensiero di Esposito, per il quale il *diritto* nasce con la funzione di salvaguardare la convivenza umana, vista come qualcosa di intrinsecamente esposto al rischio di un conflitto distruttivo, ossia cerca di affermare qualcosa – il vivere in comune – negandone precedentemente la possibilità a meno che non scatti il meccanismo di difesa: è una protezione negativa, proprio perché si pensa come protezione, *a partire da una mancanza, da un rischio e da una instabilità originarie*: «esso garantisce la sopravvivenza della comunità in una situazione di pericolo mortale. Ne protegge e prolunga la vita sottraendola alla presa incombente della morte»[26]. L'*immunità* prodotta dal diritto rispetto alla *comunità* non può adempiere al proprio compito per *via diretta*, ossia *affermativa*, ma «al contrario è costretta ad assumere una modalità indiretta, deviata – o anche, in senso letterale, perversa, nei confronti del proprio obiettivo»[27], ossia attraverso uno strumento che contiene (per quanto parzialmente o temporaneamente) un elemento «della medesima sostanza dalla quale vuole difendere»[28] – segnatamente, la forza e la violenza.

Quando ognuno si definisce sulla base di ciò che gli dà la garanzia giuridica di potersi definire, là questo qualcosa – il diritto – diventa l'unica cosa davvero importante, diventa ciò che conta e fa contare, diventa quanto bisogna perseguire e, una volta perseguito, sempre mantenuto, diventa l'obiettivo ultimo. «Quanto più l'individuo vuole difendere il proprio dall'altrui, tanto più deve lasciarsi appropriare dalla collettività destinata a difendere tale difesa»[29], vale a dire che l'individuo deve lasciarsi come superare da quel diritto che pur intende rivendicare come quanto di più proprio e appropriante possa esservi: il diritto *giunge dall'alto*, viene *concesso* ma attraverso una concessione che ha la forma dell'*imposizione*, è qualcosa *a cui si è soggetti*, un'istituzione nella forma della *trascendenza immanente*; il diritto è quel paradossale fatto comune che intende proteggere la comunità dal pericolo della comunanza stessa, è un meccanismo giuridico-politico che dà forma politica alla desocializzazione degli individui.

Il diritto ha il compito di *salvare in modo durevole la vita*, ma lo può fare solamente *rendendola privata*, ossia *privatizzata* (il diritto, pur nella sua generalità e nella sua socialità, è qualcosa di *individualmente privato*, e che dà vita a un *possesso*, a un *proprium*) e *deprivata* della relazione che espone la vita al suo tratto comune, e così facendo difende la vita nella sua dimensione meramente biologica, anzi non conosce che vita nella sua nudità e nella sua immediatezza: si riesce a *conservare* la vita solamente

[26] R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 25.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ivi*, p. 31.

chiudendola «in un'orbita destinata a prosciugarne il principio vitale»[30], così come si riesce a *conservare* la comunità solamente *immunizzandola* da se stessa (dalla *com-munitas* all'*im-munitas*), chiudendola rispetto all'apertura che la caratterizza[31]. Il diritto[32], quando anche predica e concede libertà, la cancella, nel senso che la libertà espressa dal diritto non è quella della *potenza connettiva che cresce e si sviluppa secondo la propria legge interna*, dell'*espansione* e del *dispiegamento accomunante e condividente*: la libertà che la persona giuridica *possiede* esercitando il proprio diritto è quella di *non* essere a disposizione degli altri, *il proprio diritto ad avere qualcosa di proprio*, il proprio diritto di *proteggersi* e di *difendersi* da tutto ciò che rappresenta un *pericolo* per la propria vita, ancor prima che per la propria autonomia (gli altri in quanto tali, ormai).

Quando il diritto è l'unico baluardo in grado di scongiurare la paura di perdere la propria vita e la propria proprietà (la vita, se stessi e le cose come qualcosa di proprio), ecco allora che si (soprav)vive all'insegna della paura di perdere il diritto, e non ci si accorge che – perdendo la comunità dalla quale ci si immunizza e dalla quale ci si protegge – si è perso anche se stessi e la proteiformità della vita.

Chi è davvero umano? La *persona*. Chi è davvero persona? L'*essere umano*. Chi può fregiarsi del diritto dell'uomo? La *persona umana*. Chi è davvero persona umana? Colui che possiede il *diritto umano*. La circolarità di questo meccanismo, secondo Esposito, è evidente, e il vero snodo problematico è che la definizione della persona umana avviene a discapito di quella stessa vita che si intenderebbe proteggere dandole lo statuto di *realmente umana* o di *pienamente personale*: la persona, infatti, viene tradizionalmente pensata come ciò che *non si riduce al sostrato biologico del soggetto che designa*, perché piuttosto ne rappresenta l'*eccedenza* (spiritualmente o moralmente), il *qualcosa in più*.

La *persona* giuridica portatrice di diritti altro non è, per Esposito, che una *maschera artificiale*, un'*immagine* e una *finzione*, che *copre il vero volto, la vera sostanza, la vera natura e la realtà* (leggi: la vita) proprio nel momento in cui intende *mostrarli*[33]. La *soglia* tra umanità e animalità è quanto di più problematico si possa pensare, è quella *zona di indistinzione e di sovrapposizione* che decide di entrambe, che decide dell'uomo e dell'animale nell'uomo, e nella modernità questa soglia è *interna alla persona stessa*, al

[30] R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 68.
[31] Sulla *communitas* come *apertura espropriante* si veda in particolare R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, nuova ed. ampliata, Einaudi, Torino 2006.
[32] Cfr. R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 69.
[33] La persona (cfr. R. Esposito-S. Rodotà, *La maschera della persona*, in «Micromega», 2007, n. 3, pp. 105-115) è *prosopon*, maschera, mezzo che occulta un volto reale e lo sostituisce con una convenzione, con un doppio giuridico che però allontana dalla realtà proprio nel momento in cui consente a ciascuno di muoversi nel mondo reale senza incorrere in discriminazioni o stigmatizzazioni, occorre, in qualche modo, trovare il modo di concettualizzare la realtà senza cancellarla, senza imbrigliarla in strettoie soffocanti.

soggetto stesso. La persona è portatrice del diritto umano, è portatrice di quell'umanità che viene definita sulla soglia interna che separa, nell'uomo, l'umanità dall'animalità.

5. Per farla finita con il diritto. Vita, nient'altro che vita

Ma è proprio in base a tale soglia che *qualcuno possiede il diritto e qualcuno no, qualcuno sarà umano e qualcuno no* – il che significa che *qualcuno possiede il diritto di essere considerato umano e qualcuno no*. A questo dispositivo includente-escludente Esposito oppone un concetto onni-inclusivo di *vita* declinato alla *terza persona* (di contro a quella *persona* che è la *maschera* che ogni titolare di diritti assume e che, allo stesso tempo, rende possibile il *possesso* del diritto)[34]: una vita *impersonale e irriducibile all'unità*, alla definitezza individuale e personale, una vita che nel suo scorrere diveniente finisce con il mettere l'uomo a contatto con quell'animalità che lo costituisce in maniera essenziale, con quell'animale che da sempre abita l'uomo senza che i due possano distinguersi[35]. Emerge (oltre anche al *vitalismo ontologico*)[36] un vero e proprio *vitalismo*

[34] Cfr. soprattutto R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

[35] «Non solo la nozione di persona non è in grado di unificare diritto e umanità, ma è proprio essa a separarli. Mi rendo conto di esprimere una posizione del tutto controcorrente, quasi provocatoria sotto il profilo filosofico e ancor più sotto quello politico: la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 è interamente saldata proprio dal riferimento affermativo alla dignità della persona. Essa apparve fin da allora l'unica nozione in grado di reagire alla potenza mortifera di una concezione, come quella nazista, tesa a schiacciare l'idea di uomo sul suo corpo biologico. Contro di essa, contro l'assoluta immanenza di una vita immediatamente aderente alla sua falda materiale, l'idea di persona rilanciava la trascendenza che fa dell'uomo qualcosa di più e di diverso dalla semplice materia vivente. Le intenzioni di coloro che si impegnarono in tale rifondazione erano senz'altro apprezzabili, come quelle di coloro che oggi riprendono e rafforzano quell'ispirazione. Il problema è che, se si diradano le nebbie di ciò che va assumendo i tratti di un vero e proprio fondamentalismo personalista, quello di persona appare un dispositivo performativo di lungo, e anzi lunghissimo, periodo il cui effetto principale sta proprio nell'elaborazione di una scissione, o di una decisione escludente, tra soggetto di ragione, di volontà e dunque anche di diritto e uomo come essere vivente. […] Potremo parlare di diritti umani – ricostruire il rapporto tra diritto e vita – non quando saremo entrati tutti nel regime della persona, ma quando lo avremo definitivamente lasciato alle nostre spalle. […] Se si parte dal modello aristotelico dell'uomo come "animale razionale", non si sfugge a questa alternativa: o si sottomette la razionalità all'animalità, come facevano i nazisti, oppure la "parte animale" a quella razionale o spirituale, come fanno i personalisti. Ciò che voglio indicare con il riferimento all'impersonale è invece la rottura di questa macchina dualistica che ha caratterizzato l'intera cultura occidentale, interrompendo così la distinzione presupposta, o il transito tanatopolitico, tra persona, animale e cosa. Qui c'è qualcosa, una coazione a ripetere lo stesso schema escludente, che va al di là, cioè che sta prima, della formulazione giuridica moderna, qualsiasi essa sia – di tipo soggettivistico o personalistico. Contro questo presupposto indiscusso, perché "non visto" da giuristi e filosofi, io credo che un compito indifferibile della riflessione contemporanea sia quello di attivare un pensiero dell'impersonale, come da tempo si è fatto in campo artistico» (R. Esposito- S. Rodotà, *art. cit.*, pp. 106-108 e 114). Per la critica analitica della nozione di diritti dell'uomo si veda in particolare R. Esposito, *Terza persona*, cit., pp. 80-126.

[36] Cfr. M. Andreani, *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, prefazione di L. Alfieri, Editori Riuniti, Roma 2007.

anarchico (*anarchismo vitalistico*)[37], secondo il quale l'*an-archia* va vista come quell'*auto-archia* in cui l'*auto* non pre-esiste (nessun individuo, nessun sé), ma viene generato in modo sempre rinnovato e mai compiutamente stabilizzato all'interno di un processo in cui[38] l'unica possibile *normalità* è quella della *normatività* dell'organismo vivente, della *potenza di esistere* che per il solo fatto di *desiderare se stessa norma se stessa determinando il proprio diritto, il proprio normare come unico vero diritto*, quel pullulare di anarchiche singolarità che rendono l'io *estraneo a se stesso* (*JE est un autre*): ecco, allora, che l'unico stirneriano (che certo intende *godere* della vita e non limitarsi a *trascorrerla sopravvivendo*, ma intende farlo sempre in quanto *Einzige*) diventa un plurale frammentato e impersonale, flusso vitale diveniente in cui la stasi è impossibile, e nessuna maschera può fornire un volto stabile, di modo che nessuna persona e nessun diritto possono proporsi come *rappresentanti* e come fondamento della *rappresentanza*.

Chiudiamo con una domanda che, come forse si è intuito da quanto detto in queste pagine, è *la vera e propria domanda*: *che cos'è l'uomo*? Si può porre la domanda su cosa sia l'uomo? L'uomo possiede un'essenza, una natura? È possibile definire qualcosa come l'umanità? Se sì, è possibile farlo senza dar vita a un processo di articolazione escludente a partire dalla mera vitalità o dalla semplice animalità? Se no, cos'è allora la vita? Come si può conoscere la vita, come la si può trattare? Non abbiamo, come sempre, che un'opportunità, cioè quella di *metterci in cammino* e di *avventurarci verso e dentro l'incertezza* senza però rischiare a tal punto da rinunciare del tutto a un *luogo abbastanza sicuro in cui stabilirci* – dobbiamo incamminarci attraversando l'ignoto, da buoni viandanti, per rintracciare le possibili coordinate di un *nuovo* luogo.

[37] Che, portato agli estremi, può sfociare anche in un *fisicalismo anarchico*, o *cosmismo anarchico* (un vero e proprio *caosmismo*, potremmo dire): a tal proposito si veda l'itinerario speculativo a partire dalle teorie della fisica contemporanea proposto da C. Tamagnone *Dal nulla al divenire della pluralità. Il pluralismo ontofisico tra energia, informazione, complessità, caso e necessità*, Clinamen, Firenze, 2009.

[38] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), a cura di M. Porro, Einaudi, Torino 1998; R. Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 170; R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 208-211.

Recensione

Olaf Breidbach e Federico Vercellone, *Pensare per immagini. Tra scienza e arte*, Bruno Mondadori, Milano, 2010, pp. 152, € 15

Alberto Martinengo

Si potrebbe parafrasare la nota tesi dell'*Estetica* di Luigi Pareyson sulla formatività, dicendo che per Olaf Breidbach e Federico Vercellone la morfologia descrive le *forme* attraverso le quali *il pensiero, mentre pensa, inventa il modo di pensare*[1]. È in effetti alla riflessione morfologica, soprattutto nel senso inaugurale a cui pensava Goethe, che Breidbach e Vercellone intendono contribuire. E lo fanno attraverso un percorso che, nonostante le dimensioni agili del volume, è di ampio respiro. Breidbach è infatti uno storico della scienza tra i più prolifici oggi in Germania, mentre Vercellone è fondatore del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Morfologia dell'Università di Udine, nel quale si svolgono attività di ricerca comuni tra l'estetica, la filosofia, la storia della scienza e la biologia.

I punti di riferimento fondamentali di questo percorso fanno capo sostanzialmente a due ordini di questioni, che corrispondono ai due piani di lettura proposti da Breidbach e Vercellone. Da una parte, vi è il livello strutturale della questione, che individua nell'immagine un dispositivo complesso, dotato di una normatività intrinseca, fuori da ogni considerazione del problema che colga nell'immagine un vettore immediato e spontaneo del significato: l'immagine è una dimensione profondamente normata, dotata di una grammatica interna ben più complessa di quella della parola e dunque irriducibile al puro dato sensibile. Dall'altra, vi è il profilo storico – anzi, francamente epocale – dell'immagine, segnato da quella che con Gottfried Boehm siamo abituati a chiamare *ikonische Wende* della riflessione contemporanea: a partire da un momento specifico del dibattito estetico novecentesco, che si può far risalire agli anni '90, si è iniziato a prendere atto del rilievo teorico dell'immagine, in un percorso che ha tra i suoi precedenti più immediati la critica gadameriana alla coscienza estetica. I due percorsi vengono a sovrapporsi nell'idea-chiave del volume, secondo cui l'immagine produce un *continuum* di relazioni e di aspettative, che orientano la nostra esperienza del mondo (cfr. p. 78). Da qui la necessità di tematizzare l'esperienza dell'immagine, il suo *logos* (ecco il riferimento alla morfologia), per comprendere il modo in cui pensiamo il mondo.

1 «Formare significa "fare", ma un tal fare che, mentre fa, inventa il modo di fare» (L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 59).

Ma il riferimento al pensiero è ancora insufficiente, così come – sotto questo profilo – è parziale lo stesso titolo del libro, *Pensare per immagini*. Secondo Breidbach e Vercellone, infatti, la posta in gioco del problema dell'immagine non è affatto gnoseologica. Non si tratta insomma di formulare una teoria della conoscenza che enfatizzi il ruolo dell'immagine, contro la centralità del linguaggio che siamo abituati a riconoscere nei termini del *linguistic turn* di Richard Rorty o dell'essere-linguaggio di Hans-Georg Gadamer. Al contrario l'obiettivo della morfologia, nella versione di Breidbach e Vercellone, è quello di riflettere sul modo in cui l'immagine «ambienta l'esistenza», «fornisce l'*habitat* "naturale" all'esistenza» (p. 12). La tesi del libro sta insomma nell'idea che l'immagine – e non il linguaggio – sia il primo e più immediato mezzo attraverso il quale ci rendiamo familiare un mondo, ci diamo un primo criterio di orientamento attraverso di esso. Il rimando al "naturale", tra virgolette, significa esattamente questo processo che fa della natura non un dato primo e originario, ma l'esito di una costruzione che fornisce lo sfondo più ovvio all'interno del quale conduciamo le nostre esperienze. «Il soggetto – scrivono Breidbach e Vercellone – diviene a se stesso (soggetto) in quanto (hegelianamente), nel corso del suo apprendimento, si scopre come un fattore di appropriazione del mondo esterno» (p. 77). Ma di quest'appropriazione del mondo il vettore principale e insuperabile è il vedere: attraverso il vedere si costituisce un mondo comune.

La forma, come la pensavano Herder e Goethe, è esattamente questo dispositivo attraverso il quale il molteplice (il caos prima dell'esperienza) si lascia condurre a un assetto dinamico di forze: un assetto provvisorio, ma finalmente abitabile per l'uomo. All'unità dell'intelligibile, o del concetto *tout court*, si sostituisce così l'unità del visibile. E se appunto l'interesse di Breidbach e Vercellone non è gnoseologico, nel senso classicamente attribuito a questo termine, mostra tuttavia una serie di interessanti implicazioni epistemologiche, perché l'intuizione goethiana sul ruolo dell'immagine nella nostra capacità di orientarci nel mondo ha un banco di prova fondamentale nel modo in cui si articola la logica della scoperta scientifica. Sono le pagine più complesse del libro, nelle quali si mostra come la scienza oggi sia anzitutto scienza per immagini. Non però nel senso puramente *illustrativo*, come se si ricorresse alle immagini per tradurre ipotesi scientifiche altrimenti complesse. Ma nel senso *euristico* per il quale nella scoperta scientifica è sempre l'immagine a venir prima del concetto, della descrizione. Potremmo dire che è l'immagine a fare la teoria, nel senso greco del primato della visione che anticipa il concetto.

Ora, la posta in gioco dell'*ikonische Wende*, da Böhm in poi, è proprio questo ripensamento del "naturale" dentro il contesto della cosidetta "società dell'immagine": un contesto nel quale però l'immagine non può più essere considerata il simulacro che nasconde un'essenza più vera, alla quale può accedere solo il concetto; bensì diventa l'insieme dei presupposti condivisi che caratterizzano la «comunità dei co-vedenti» (p. 121). Se c'è una logica dell'immagine (nel senso soggettivo del genitivo), essa sta nella capacità di produrre questo sfondo "naturale", nel configurare il mondo di cose e relazioni nel quale siamo abituati a riconoscerci.

Recensione

A. Pirni (a cura di), *Logiche dell'alterità*, con una intervista a Franz Martin Wimmer, ETS, Pisa 2009, pp. 232.

David Ragazzoni

Ri-orientare la questione identitaria in modo pluriverso ed elaborare una risposta adeguata alla domanda fondativa della modernità, "Chi sono io?", è stata, fra le tante, la sfida maggiore con cui la filosofia politica, morale e teoretica dell'ultimo secolo, e non solo, è stata chiamata a confrontarsi. Un compito ancora più arduo in un tempo tormentato e prepotente come quello in cui viviamo, in cui la porosità dei confini geo-politici e il complicarsi degli scenari "glocali" hanno prodotto e producono effetti spesso deleteri sul modo di concepire l'alterità nelle sue composite articolazioni. Decostruire i paradigmi culturali, gli sguardi epistemici e politici, sempre più fondamentalistici e reificanti, con cui guardiamo all'altro, diviene così il momento propedeutico ineludibile se si mira a riscrivere una grammatica della giustizia globale, fondata sull'idea di ogni essere umano come detentore del "diritto ad avere diritti", e ad un "universalismo condiviso" che valorizzi le differenze e le specificità di individui e comunità. È in questa ambiziosa direzione che si muovono i saggi raccolti nel volume a cura di Alberto Pirni, *Logiche dell'alterità*, che raccolgono e sviluppano i temi al centro della decima edizione della *Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme* (2008), con l'obiettivo di proseguire e ampliare il ricco percorso già emerso l'anno prima dal medesimo laboratorio scientifico e confluito nel testo collettaneo *Comunità, identità e sfide del riconoscimento* (a cura di A. Pirni, Diabasis, Reggio Emilia 2007).

Il volume ha il pregio di tessere fin dalle prime pagine la trama di un dialogo, o meglio – per utilizzare le parole di Franz Martin Wimmer nella bella intervista conclusiva – un "polilogo" tra giovani studiosi e professori di consolidata esperienza didattica e di ricerca circa il rapporto tra alterità, multiculturalismo e filosofia interculturale. Come spiega Pirni nell'introduzione agli otto saggi e ai materiali di approfondimento che costituiscono rispettivamente la prima e la seconda parte del volume, la chiave di lettura dei diversi scritti, la loro 'logica convergente', risiede nel tentativo di mostrare tutti i limiti di una definizione univoca e monolitica dell'alterità. Facendo propria la problematizzazione del concetto di "cultura" compiuta nell'ultimo decennio dai teorici del multiculturalismo (Baumann, Benhabib, Bauman), e ancor prima dalle ricerche di Clifford Geertz, gli autori si confrontano con l'esigenza non solo di "dire l'altro", ma anche di "agire con l'altro", ponendosi, dunque, sul doppio livello di elaborazione tanto di grammatiche quanto

di pragmatiche dell'alterità. Sono questioni, come emerge da subito, concernenti due versanti indisgiungibili del controverso fenomeno "globalizzazione": da una parte, la dimensione teoretica del vivere insieme, che richiede un'attenzione sempre più puntuale, in sede accademica, alla categoria della violenza epistemica, alla base del tentativo di assimilazione forzata di identità storiche individuali; dall'altra, il versante più prettamente politico dell'agire, che richiama le questioni decisive della libertà dell'individuo rispetto alla e nella comunità stessa, del diritto di cittadinanza da ascrivere a culture diverse da quella *mainstream* (con tutte le problematiche che ne derivano sul piano etico-giuridico), della complicata e mai definitiva costruzione di una sfera pubblica che si auspichi il più condivisa possibile.

Lungo queste due direttive si muovono gli studi della prima parte del testo, che a loro volta declinano il tema della diversità inter e intra-culturale e del binomio alterità/libertà secondo due diverse strategie: i primi quattro saggi, di taglio interpretativo, si confrontano direttamente con l'opera di quattro grandi 'classici' del pensiero filosofico contemporaneo che, tra Otto e Novecento, hanno fatto del pensare e dell'esperire l'altro uno dei nodi costitutivi del proprio percorso intellettuale (Hegel, Gadamer, Foucault, Deleuze); i secondi quattro, invece, partono da una riflessione di tipo storico-filosofico ma sviluppano un'analisi a carattere teorico-politico, che ha il suo momento propedeutico nel riconoscimento dell'inevitabilità dell'ibridazione identitaria nelle società pluralistiche contemporanee e che, proprio per questo, si interroga su come una filosofia dell'interculturalità possa, oggi, riuscire a dare voce ai subalterni.
L'urgenza di confrontarsi con il pensiero tanto di matrice fenomenologico-ermeneutica quanto di derivazione strutturalista o post-strutturalista – con quella narrazione filosofica, cioè, che Labarrière ha definito «*le discours de l'alterité*» (P.-J. Labarrière, *Le discours de l'alterité. Une logique de l'expérience*, Presses Universitaires de France, Paris 1983) –, emerge in modo particolarmente deciso nel primo saggio, firmato da Luca Illetterati, che interpreta la *Scienza della logica* hegeliana (sebbene si faccia riferimento anche ad altri luoghi testuali decisivi, quali la *Fenomenologia* e gli *Scritti giovanili*) come uno dei percorsi più autentici per decostruire strategie e dispositivi attraverso i quali l'alterità è accolta solo per essere inglobata. Pensare l'altro, allora, comporta al tempo stesso la critica di un pensiero della medesimezza e il rifiuto del dissolvimento dell'alterità entro un meccanismo che la annienterebbe.
La necessità di superare rigide distinzioni binarie e di evitare che il confronto fecondo con l'altro-da-noi venga fagocitato o marginalizzato in logiche di assolutizzazioni unilaterali è alla base del contributo di Francesco Camera, che si interroga sul contributo effettivo alla comprensione dell'alterità da parte dell'ermeneutica novecentesca (in particolare Gadamer), legata alla tradizione diltheyana dalla convinzione che, essendo l'individuo ineffabile, ogni atto interpretativo si fondi su ciò che è altro ed estraneo. La grande lezione che *Wahrheit und Methode* può dare ai complessi processi di mutamento socio-culturale in atto viene individuata nel ripensamento dell'appartenenza, intesa come coscienza della

determinazione storica' (l'idea della cultura come *Bildung*), nella direzione di una coscienza critico-dialogica e, al tempo stesso, di una "apertura distanziante", capace di intendere identità e alterità come elementi distinti ma complementari e di superare alcune aporie dell'approccio ermeneutico. Tra queste è d'obbligo ricordare, per il loro contributo in sede teorico-politica, l'obiezione habermasiana di un'accezione eccessivamente pacifica di dialogo, del quale si perderebbe la consapevolezza come luogo di esplosione di conflitti potenti, talvolta anche necessari e costruttivi, e quella, mossa da alcuni esponenti della "filosofia dell'interculturalità" (Adhar Mall e Wimmer soprattutto), di fondarsi su un modello di razionalità euro-centrica fecondo per comprendere le differenze intra-culturali ma non, per converso, le diversità inter-culturali. Dare voce a ciò che rimane ai confini di ogni patrimonio culturale, sia individuale sia comunitario, diviene così il nuovo compito universale della riflessione di indirizzo ermeneutico: «vivere come l'altro dell'altro», per utilizzare le parole del Gadamer de *L'eredità dell'Europa*.

Anche nel pensiero foucaultiano e nella produzione di Deleuze vibra l'urgenza di interrogarsi sul limite e sulle forme che può assumere il rapporto identità/alterità e sulle conseguenti declinazioni delle pratiche di libertà (a statuto autonomo o eteronomo). Sono le questioni sviluppate, in modo suggestivo, dai contributi di Vincenzo Sorrentino e Laura Bazzicalupo, nei quali la scelta di confrontarsi specificamente con i due filosofi francesi è assai felice: punto archimedeo della riflessione tanto di Foucault quanto di Deleuze sono infatti, più che il tema del potere, il ruolo del soggetto e le modalità con cui questi diviene tale, i suoi processi di soggettivizzazione e, di conseguenza, di affermazione della propria libertà. Il nesso intrinseco tra pratiche libertarie ed esperienza del limite (nella sua triplice accezione di "soglia", "tratto" e "ostacolo") conduce nel primo a una genealogia del vivere sociale di tipo non gerarchico ma reticolare, in cui la singolarità dell'individuo può emergere soltanto grazie a un gioco di interazioni egualmente necessarie: gioca qui, come dimostra Sorrentino, la critica foucaultiana, sulla scia di Nietzsche, all'idea del soggetto quale sostanza (*sub-jectum*), alla quale viene contrapposta con forza la concezione del vivente come "configurazione complessa" a carattere dinamico e prospettico. Anche Bazzicalupo sottolinea l'inevitabilità di un ripensamento complessivo della logica della governamentalità biopolitica messa a punto da Foucault e, dopo di lui, dai *Governamentality studies* (fondati su una definizione del rapporto verità-potere-soggetto di tipo relazionale) alla luce di una più ampia crisi della logica della rappresentazione. Quali alternative possono darsi agli individui, uomini e donne, governati ma non "espressi" dal sistema istituzionale dei governi rappresentativi? È necessario dare spazio a una logica "rizomatica", immanente e orizzontale a fondamento dei rapporti tra soggetti, nei quali l'emancipazione politica si configura innanzitutto come emancipazione dalla logica dominante – chiusa e autoreferenziale – in cui sempre rischia di rimanere irretita la vita, in nome di una de-territorializzazione delle istituzioni e di una "affermatività delle differenze", come hanno insegnato Spinoza, Artaud e Nietzsche.

A partire dall'intervento di Barbara Henry, dedicato, sulla scorta della lezione post-strutturalista, alla decostruzione dei modelli politici e simbolici della nostra specifica identità occidentale e all'analisi delle forme di violenza epistemica nelle condizioni di asimmetrie di potere, si apre la seconda parte del volume, nella quale il confronto storico-filosofico con la multiforme tradizione novecentesca diviene momento propedeutico per un'analisi di tipo teorico-politico. Svelare come le preferenze adattive spesso rendano le vittime complici delle strutture di trasmissione dell'oppressione (come avvenuto in una delle più robuste auto-narrazioni dell'identità europea quale l'universalismo dei diritti di libertà ed eguaglianza), diventa, per Henry, il momento propedeutico ineludibile perché la teoria politica contemporanea faccia propria la lezione dei *Cultural studies* inglesi degli anni Settanta: dare dignità scientifica al frammento, alle micro-storie dei singoli e dei gruppi, attinte attraverso una predisposizione all'ascolto che sia, insieme, umiltà morale e pratica cognitiva. Depotenziare le tendenze auto-referenziali e "auto-teliche" dei sistemi simbolici delle culture è l'obiettivo al centro del saggio anche di Anna Czajka, che intravede nella comunicazione estetica il *medium* ideale per l'esercizio di un'autentica, quanto ormai inevitabile, ibridazione culturale. Prioritaria, in questo senso, diviene la presa di coscienza che il soggetto contemporaneo, sempre più proteso verso una "costellazione postnazionale" (secondo il lessico habermasiano), non può più essere "nomade", come pretendeva Rosi Braidotti agli inizi della decade scorsa, ma è consegnato a un destino di polivalenza culturale, nel quale è cruciale andare oltre qualsiasi forma di essenzialismo dell'alterità.

Sulla risemantizzazione di ogni percorso identitario come inevitabilmente altro-includente e sulla problematizzazione del rapporto tra riconoscimento e libertà individuale, è incentrato l'interessante contributo di Alberto Pirni, che individua tre figure idealtipiche di alterità (alterità-muro, alterità-specchio, alterità-porta), configuranti, sul piano etico-politico, altrettante modalità del riconoscimento. La "fragilità dell'altro" conduce, in questo caso, a ricercare una dimensione alternativa alla distinzione classica tra libertà positiva e negativa, capace di assicurare uno spazio pubblico al tempo stesso vissuto e con-diviso: il suggerimento di Pirni di pensare, attraverso Honneth, a un modello di libertà sociale, consente di superare la pura coesistenza di individui sempre più "stranieri morali" e sempre meno "partner morali" e porta al riconoscimento della relazione con l'altro come luogo fondativo della libertà, campo primo del suo esercizio.

Conclude la sequenza di saggi il penetrante testo di Giuseppe Cacciatore, il quale, facendo interagire le diverse letture dei possibili universalismi elaborate da Benhabib e da Wallerstein, invita a non pensare l'inter-culturalità come un'irenica cancellazione delle differenze e delle specificità individuali. Al contrario, è quanto mai necessario reagire a ogni forma di "universalismo arrogante" in nome di un "universalismo etico" che, pur perseguendo la ricerca di una norma morale, sappia conservare, con criticità, la ricchezza delle ineludibili differenze storico-culturali e induca a porre al centro della contemporaneità politico-filosofico-giuridica il "comune senso dell'umano".

Al termine di questa tanto potente quanto lucida decostruzione delle logiche cristallizzate dell'alterità, due ulteriori contributi lasciano intravedere, *in limine*, possibili sviluppi del lavoro fin ad ora condotto. Il primo è una bella intervista, sempre a firma di Anna Czajka, a Franz Martin Wimmer, nella quale il fondatore della *intercultural philosophy* traccia, come guardandosi allo specchio, una propria autobiografia intellettuale: la critica radicale all'orientamento occidentalizzante della storia della filosofia e la parallela ricerca di procedimenti "polilogici" (sul modello del *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin) come idea regolativa portano l'autore a mettere in guardia i teorici-politici e gli studiosi delle differenze contemporanei dal confondere i dialoghi autentici dai sempre più frequenti negoziati di compromessi, in cui rimane granitica la convinzione deleteria che dalle tradizioni degli "altri" nulla sia possibile imparare. Il secondo "strumento" è un'agile bibliografia ragionata, a cura di Sara Mollicchi, sulle macro-questioni dell'alterità, del multiculturalismo e della filosofia inter-culturale, assai utile per orientarsi nell'oceanica letteratura sui temi al centro del volume.