

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

febbraio 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Luca Ascoli: La lotta politica

Gianni Ferracuti: Difesa del nichilismo

* Nell'illustrazione: Totò e Giovanna Ralli dal film "I ladri", di Lucio Fulci, 1959.



hack the culture
crack the world

Luca Ascoli

La lotta politica

«Prova tecnica di spray»
(Scritta murale anonima
su fondo bianco,
Pescara 1990)

«**Yahwèh** concede a Caino di far ammenda, ma fissa un prezzo. Gli nega i "frutti della terra" e lo costringe a vagare "ramingo e fuggiasco" nel paese di Nod; "Nod" significa "regione selvaggia" o "deserto": là prima di lui aveva vagato Abele» (Bruce Chatwin, *Le vie dei canti*).

Si può fare un'ipotesi che forse non sarebbe dispiaciuta a Chatwin. Abele è un pastore che vive in movimento e Caino un agricoltore stanziale. Ma Caino fonda la città, la prima città, dopo la condanna divina a vagare nel deserto. Fondatore è l'omicida o il redento che, nel deserto, ha espiato e ritrovato se stesso?

«Città» non indica forse una nuova forma di vita, non segnala una discontinuità rispetto alla condizione, e alla mentalità, dell'agricoltore stanziale? Caino, che ha conosciuto gli abissi dell'anima umana più completamente di Abele - Caino che ha infranto l'armonia tra l'uomo e la natura, scoprendo ciò che il felice Abele forse non sospettava: che l'uomo non è natura-, Caino che ha conosciuto gli spazi dell'agricoltore e quelli dell'allevatore, non avrà forse inventato lo spazio che non c'è, lo spazio umano, lo spazio della città? Dai nomadi ha preso il movimento corale di gruppi e persone, la capacità di vivere in una comunità solidale, e dall'agricoltura l'idea del territorio delimitato e protetto in cui vivere in modo umano, *insieme* a pastori e agricoltori. La città, dunque, come luogo di redenzione dove chi ha conosciuto il peggio dell'essere umano, cerca di immaginare la migliore forma di comunità.

Aristotele pensa che l'uomo sia un animale politico, e si spinge fino a dire che se un uomo non vive in una società, in un consorzio politico, o è un semidio o è una bestia, un abbruttito: la politica è la dimensione normale della vita. Naturalmente, questo non implica l'inesistenza di una sfera privata, non politica, della vita. Sembrerebbe piuttosto che la sfera privata sia ritagliata *all'interno* della dimensione politica, come una zona franca dentro cui l'autorità pubblica si astiene dall'intervenire. Se così è,

l'estensione di questa franchigia, la sua configurazione, la sua conservazione, sarebbero un problema politico; forse *il* problema politico per eccellenza. «Idiota» è parola che in Grecia indicava colui che non si occupa della cosa pubblica: benché non sia del tutto onesto come riferimento, il cambio di significato del termine contiene spunti utili per la riflessione.

Riterremo allora intercambiabili le nozioni di «animale politico» e «animale sociale», «vita politica» e «vita sociale»? E la zona franca della vita personale privata è soltanto un vuoto, un'assenza di politica, dipendente tuttavia dalla politica stessa? Messa in questi termini, l'idea non sembra accettabile, per quanto possa trattarsi di un pensiero di Aristotele: ci preoccupa un po' questa dipendenza, che può permettersi di uccidere Socrate con l'accusa ufficiale, e persino democratica, di vilipendio agli dèi: in via di principio, la subordinazione della libertà privata alla volontà della politica non sembra molto diversa dalla nevrosi difesa dagli integralismi, religiosi o laici che siano.

D'altro canto, Platone sembra pensarla in modo molto diverso. Quando fa derivare l'ordinamento *dello stato* da un patto tra gruppi umani preesistenti e articolati al loro interno, rovescia i termini: è lo stato a derivare e a dipendere dalla convivenza. Certamente, anche nella società, nel gruppo umano, ci sono autorità e potere: nella famiglia patriarcale, uno comanda e gli altri obbediscono. Però non si tratta di un potere *pubblico*. Il potere pubblico, come tale, risulta nelle *Leggi* un ambito all'interno della vita sociale che si è prodotta nella convivenza. In tal caso, la «franchigia dalla politica» non sarebbe una concessione fatta dallo stato, bensì il dato di partenza e la fonte dell'autorità delegata e limitata dello stato. Ma Platone coincide con Aristotele sul fatto che chi non si occupa di politica è un idiota.

Il problema posto dalle due interpretazioni, schematicamente attribuite a Platone e Aristotele, è che entrambe partono dalla constatazione degli stessi fatti, nel senso che non contengono grossolani errori di osservazione che possano smentirle. In fondo, il dato di partenza è unico, ed è l'esistenza di fatto di sfera pubblica e sfera privata in tensione tra loro. L'agire politico, in senso stretto, è quello che articola queste due sfere in vari modi, e storicamente si è visto ora il predominio del pubblico sul privato, ora l'inverso. È questa mutevolezza delle situazioni a porre problemi teorici, perché di fronte a una realtà cambiante abbiamo bisogno di sapere a quali idee attenerci. La situazione di fatto, qualunque essa sia, potrebbe essere un errore di fatto, e questo pone la domanda: che cosa è la politica?

Questa domanda è inevitabilmente inclusa nell'agire politico, la cui forma dipende dalla risposta che ne diamo. Ma in sé, la risposta, anche se vera e indubitabile, non garantisce il successo politico: tanto Platone quanto Aristotele, in fondo, dalla politica attiva rimediano solo sganassoni.

La domanda sulla politica, poi, ne include altre: è possibile elaborare un criterio per discriminare l'agire politico dalla sua corruzione? È possibile

negare che tutto sia politica? o affermare che certe azioni sono contro il vivere politico dell'uomo? E queste domande non sono di esclusivo dominio della morale. Porre il problema del rapporto tra politica e morale non significa aver già accettato la soluzione di subordinare la politica alla morale: questa subordinazione è una risposta, ma non l'unica, alla questione. Si potrebbe anche rispondere che la politica è estranea alla morale, oppure che la politica, pur nella sua autonomia, abbia una «sua» moralità, una sua norma o legittimità che non possiamo dedurre dall'antropologia o dalla morale formale, e che anzi non conosceremo mai, finché non avremo risposto in modo chiaro alla domanda: che cosa è la politica?

Partiamo da una definizione provvisoria, ma sufficientemente ampia: nella vita sociale, nella convivenza che si verifica qui ed ora, con le persone che ho intorno, politica è l'interessarsi ai problemi e alla forma che tale convivenza assume di fatto. Oppure alla forma che sarebbe auspicabile. In sostanza, retrocediamo da *qualunque* posizione ideologica alla situazione da cui essa si è prodotta: ogni posizione ideologica è nata dalla domanda sulla politica, da un interesse umano per la forma della convivenza. Prima di diventare una precisa ideologia, la politica è questo interesse; o in altri termini, una visione ideologica è una risposta al problema politico della convivenza. Questa retrocessione equivale a identificare il fatto sociale con il fatto politico, in due sensi: anzitutto, il fatto sociale è già un'organizzazione della convivenza, e quindi è un fatto politico; inoltre, l'assetto sociale vigente è l'oggetto della riflessione su come organizzare la vita in comune, e quindi è l'oggetto della politica.

Questa identificazione non è una conclusione, ma l'aspetto che a prima vista ci viene presentato dal problema della politica, una volta effettuata la nostra retrocessione. Bisogna vedere se si tratta di un aspetto o di un dato radicale. Cioè occorre vedere se i fatti sociali sono fatti politici o se non siano una realtà più complessa che ha l'aspetto politico come suo ingrediente.

Per brevità, lasciamo perdere l'analisi di fino e andiamo su esempi drastici e casi limite, cercando appunto di far emergere il limite della portata delle nostre affermazioni. La lingua che parliamo è un fatto sociale, è un uso, come lo è il modo in cui ci salutiamo per strada. È un uso vigente, che abbiamo trovato quando siamo nati, e ci si è imposto al di là della nostra volontà, perché per farci capire, dobbiamo chiamare «mamma» la mamma e «birra» la birra. Nessuno mi ha interpellato per sapere se queste denominazioni mi vanno bene: semplicemente, mi danno la birra solo se la chiamo birra.

Questo non esclude la mia capacità di agire sulla lingua e modificarla. Si tratta però di un'azione che incide su un punto dell'immenso corpo linguistico, con una modificazione di dettaglio che, sul breve termine, è quasi impercettibile. Su tempi lunghi, e con un numero enorme di piccole

modificazioni, cambia l'intero corpo della lingua, e per questo diciamo che si tratta di un uso, non di una legge di natura.

Un esempio di modificazione di dettaglio è una simpatica espressione che ho sentito di recente: di una ragazza si diceva: «ha un bell'hardware». È un esempio di genialità creativa, nata da una singola persona e ascoltata da altre; se incontrasse il favore degli ascoltatori, sarebbe ripetuta, entrerebbe nell'uso e diventerebbe un elemento stabile e vigente del repertorio linguistico. È quanto è avvenuto a espressioni come: «a un tiro di schioppo».

Ma la lingua non si trasforma nel tempo solo grazie a questo tipo di modificazioni coscienti. Esistono fenomeni linguistici in cui questa creatività consapevole non è rintracciabile. Per es., la dittongazione della -o- in -uo- in sillaba tonica, per cui da «morìre» diciamo «muòre», invece di «mòre», e «morìte» invece di «muorìte». Oltre che inconsapevole e automatico, questo fenomeno è anche costante, al punto che lo si considera una legge o regola (lasciamo da parte se in questo caso il termine «legge» ha lo stesso significato di quando si parla di legge fisica; è ininfluente nell'argomentazione).

Un fenomeno linguistico come la dittongazione è certamente un fatto sociale; ma possiamo star tranquilli che non è un fatto politico, e nessun governo se ne è mai interessato. Ai nostri fini, uno è sufficiente per negare l'identificazione tra fatti politici e fatti sociali, che ci si era presentata di fronte, con la nostra retrocessione. Identificazione assoluta, non c'è.

Convinti? Ma convinti proprio? Io non ne sono convinto affatto, e sarà forse per il condizionamento di ciò che è oggi la politica. Voglio dire che il ragionamento, per carità, mi convince perfettamente (altrimenti non l'avrei scritto), e non mi viene in mente come si possa dare valore politico alla dittongazione, neanche per amor di tesi. Mi convince, ma non mi soddisfa. E se proprio debbo essere sincero, questo ragionamento mi ha fatto venire in mente una battuta, con la quale – dicono – non si fa filosofia, ma forse si esprime bene il nostro vissuto della politica. Cioè, la dittongazione non è un fatto politico, ma se fosse tassabile, lo diventerebbe immediatamente, ovvio. E questa battuta dice molto di più di quello che sembra dire, perché mi ha fatto venire in mente anche un argomento serio: un altro esempio linguistico.

A qualcuno sarà capitato di trovare in vecchi testi la parola italiana «pallacorda». Il mio vecchio Palazzi, sul quale sono seduto perché non arrivo alla tastiera, ne dà una definizione fantastica: «giuoco della palla, su un terreno con limiti segnati e attraversato nel mezzo da una rete, che la palla, lanciata con la racchetta, deve sempre superare; quello che gli inglesi chiamano *lawn-tennis*». Qui, dopo aver speso un attimo di commossa meditazione sul destino di questa palla che «deve *sempre*» superare la rete, quasi una metafora esistenzialista della vita umana, ci ricordiamo che il termine ebbe un po' di fortuna in anni in cui – e qui viene il bello, signori miei – negli anni in cui *era proibito* dire «tennis». Oh bella! e perché era

proibito? Perché l'interesse generale dello stato, secondo il governo di allora, esige che nella lingua italiana non si introducessero le parole straniere, ed anzi fossero espunte quelle già accolte. Dunque, il nostro amico di *hardware*, in via di principio, sarebbe passibile di sanzione, senza contare che un conto è approcciare una ragazza dicendo *hardware*, e un conto è dire: «ma come sei carrozzata bene!». Il *feeling* non si crea, e lo stoppaggio non funziona.

Ebbene, l'accoglimento di parole straniere è un fatto normale, un fenomeno linguistico e persino una legge, né più né meno della dittongazione: è inutile dilungarsi a dimostrarlo. Il caso di «pallacorda» mostra che un fenomeno linguistico può diventare un fatto politico, perciò è ovvio che lo sarebbe anche la dittongazione, se fosse tassabile. Ma questo ci mostra che era sbagliato chiedersi se i fatti sociali e i fatti politici sono identici: l'identificazione è qualcosa che si produce, e se questo avviene, vuol dire che *può* prodursi. Allora, dobbiamo operare un'ulteriore retrocessione e dire che i fatti sociali *sono suscettibili di diventare* fatti politici, entro certe condizioni. Il problema non è se un fatto umano qualunque sia, o non sia, in se stesso politico; ma è solo se ha, o non ha, o può avere, una *valenza* politica. Rispetto ai fatti sociali, la politica è allora molto più autonoma del previsto. Contemporaneamente, è molto più difficile da isolare e definire. Il modo di salutare per strada ce lo conferma: quando si diceva «pallacorda», si doveva salutare col braccio teso, anziché fare ciao ciao con la manina.

Si noti un particolare rilevante: è ovvio che parlare sia un fatto politico, perché nel parlare si dicono cose che hanno un significato. Così il cristiano, ad esempio, deve dire se accetta o non accetta il culto all'imperatore romano, cioè deve prendere una posizione politica. Ma la cosa che meno interessa è come lo dice, quali parole sceglie: sarà o non sarà decapitato a seconda di ciò che dice, indipendentemente dal numero di grecismi presenti nella sua espressione. Invece, nel caso di pallacorda non conta affatto il significato del dire: il valore politico è tutto nel modo di dire, nel puro fatto linguistico che differenzia «giochiamo a tennis» da «giochiamo a pallacorda» prescindendo dal fatto che in entrambi i casi si tratta di passare un'ora come imbecilli tirando la palla ad un altro che evidentemente non la vuole tenere, e servendosi di uno scomodo attrezzo, palesemente inadeguato alla bisogna.

Parlando formalmente, la nostra analisi ha conseguito una prima conquista o acquisizione: che un fatto sia politico, in fondo non dipende dal fatto stesso, ma dal modo in cui *io* valuto il fatto; e lo valuto alla luce di ciò che, autonomamente e prioritariamente, ritengo importante per la convivenza. S'intende: per il modo in cui concepisco io la convivenza. I fatti assumono una valenza politica per il mio situarli in un certo modo di fronte a me. Da qui la domanda: in questa prospettiva, che fine fa la vita personale che, in ogni caso, era stata vista come una zona franca dalla politica? Vediamolo, ma cercando di evitare le pie intenzioni. È evidente che ci sono fatti personali nella vita di ogni essere umano, cioè fatti in cui non si gradisce, e non ha senso, l'intromissione del potere pubblico. Ma si tratta di «fatti» o – ahimé – di una «pretesa»?

Qualche tempo fa, in un certo stato degli USA, si proibirono per legge certe pratiche sessuali ritenute illecite anche nel caso in cui i protagonisti fossero marito e moglie consenzienti. La turpe perversione potrebbe essere difficilmente indicata con il linguaggio formale della gente perbene, se non fosse che, trattandosi di pratiche molto antiche, risulta facile la metafora letteraria, nella fattispecie biblica, parlando di quel peccato che meritò il castigo divino a Sodoma. Insomma, il coito anale fu vietato dallo Stato con maiuscola, con tutti i suoi sigilli e, si presume, a seguito di un accurato e approfondito dibattito parlamentare. Ignoro se, per la necessaria documentazione da fornire ai cervelli impegnati nel dibattito, onde potessero conoscere le oscure pratiche di cui si deliberava, sia stato loro mostrato in concreto un esempio del turpe procedimento. O forse si presuppose che detti cervelli dovevano informarsi autonomamente. Fatto sta che dobbiamo astenerci dall'ironia, anche perché quando è troppo facile non c'è gusto (né sembra che la cosa si addica ai testi di filosofia). (D'altro canto, figuriamoci quante potrei dirne oggi, gennaio 1998, a proposito del famoso studio presidenziale della casa bianca, ormai noto come *oral office*). Diciamo che si tratta di un esempio eccelso di intervento dello stato in una zona della vita privata, che più privata non potrebbe essere. Piuttosto, se qualcuno ritiene il coito anale una pratica più sociale che personale, visto che per farlo occorre essere almeno in due, usiamo questo esempio storico per crearne un altro su misura: diciamo che è perfettamente plausibile che le stesse menti pensanti, artefici di cotanto progresso giuridico, potrebbero essere trascinate dall'entusiasmo e proporre la proibizione per legge della masturbazione. Che la proposta passi o no, è cosa che ci piace tenere in sospenso, anche perché non interessa ai fini dell'argomentazione. Se si conviene con me che esisterà al mondo un furbo capace di uscirsene con questa proposta, che sarebbe una proposta politica immediatamente appoggiata dai partiti detti cattolici, si dovrà anche convenire che la masturbazione - fatto privatissimo e solitario - è un possibile tema di discussione politica e dunque possiede una valenza politica. Dunque, qualunque fatto della vita personale può entrare nel novero delle questioni politiche.

Insomma, non è vero che tutto è politico, come si diceva un tempo. Però *tutto* può avere una valenza politica e *diventare* politico; non perché lo sia in sé, ma perché possiamo pretendere che abbia questo valore, e quindi possiamo *darglielo*. Non si tratta di un *politique d'abord*, perché abbiamo tolto il *d'abord*. Però, non abbiamo più neanche una zona da cui togliere il *politique* e continua a sfuggirci che diamine sia la politica. Ora è evidente che da un certo punto di vista la definizione (greca) della politica come «interesse per la forma della vita sociale», è una scatola vuota. *Prioritariamente*, la politica non può essere questo. Lo sarà magari a seguito di un'altra cosa, ma non come elemento primario e radicale di partenza. Perché se tutto può essere politica, evidentemente tutto *può anche non esserlo*, compreso l'interesse per la forma della convivenza sociale o l'attività legislativa. In questo saggio, ad esempio, mi interessa della forma

della convivenza, ma non sto facendo politica, addirittura non mi sto veramente interessando di politica, ma sto cercando di capire filosoficamente che cosa significa questa parola.

Si può tuttavia obiettare che un minimo di politica esisterà sempre, visto che bisognerà sempre prendere delle decisioni che riguardano la comunità. Ma la mia tesi non è che sia possibile vivere senza prendere decisioni riguardanti la comunità, bensì che è possibile che queste decisioni non abbiano alcuna valenza politica, perché chi le prende non attribuisce loro nessun carattere politico. Nei panni di un governante, *decido io di non dare valore politico* a queste decisioni, considerandole, ad es., decisioni tecniche, del tutto sottratte all'interesse per la forma della convivenza. Anzi, magari imposte all'interesse politico in nome di una ragione superiore che impedisce la possibilità della discussione politica.

L'idea *limite* che tutto sia politica (perché può esserlo) ha come contraltare l'idea *limite* che nulla sia politica (perché può non esserlo), ed entrambe si concretizzano in due progetti o programmi realmente proposti: il totalitarismo e la tecnocrazia. Totalitarismo equivale a dire attribuzione allo stato del diritto di intervento senza limiti prefissati; tecnocrazia è intesa come attribuzione alla ragione tecnica del compito di risolvere qualunque problema, indipendentemente da qualunque considerazione non tecnica. Per esempio: il prezzo della benzina ha un enorme valore politico nella prassi corrente di tutti gli stati industrializzati. Orbene, durante la guerra del Golfo, con il più grosso esercito mai messo insieme dispiegato nell'area in cui si trova la maggior quantità di petrolio del mondo, il prezzo della benzina variava per ragioni esclusivamente tecniche, cioè seguendo come di consueto la media settimanale del prezzo di vendita sui mercati.

Un altro esempio di spoliticizzazione è la proposta - fattibile dal punto di vista tecnico - di affidare il rinnovo dei contratti nazionali collettivi non alla trattativa sindacale, ma a parametri oggettivi che determinerebbero in modo automatico gli eventuali aumenti della retribuzione; bisogna ritenere che, in via di ipotesi, determinerebbero in modo automatico anche la possibilità di discutere di un aumento della retribuzione. Evidentemente, il contratto nazionale continuerebbe a riguardare l'assetto della società, ma non avrebbe più alcuna valenza politica.

D'altro canto, la politica consiste spesso nel movimento esattamente contrario di imporsi alla ragione tecnica: il che è evidente nel cosiddetto «prezzo politico». Non sta scritto da nessuna parte che, per andare in treno da Roma a Napoli, io debba pagare un prezzo del biglietto non inferiore al costo reale del servizio, come se le ferrovie dello stato fossero una normale azienda privata: questo lo vorrebbe la ragione tecnica, ma la ragione politica può dirmi che il servizio deve essere sociale, e che è giusto consentire al maggior numero possibile di cittadini l'uso del treno; di conseguenza, che le ferrovie vadano in deficit è cosa che allo stato non importa, perché considera quel deficit come una spesa sociale e lo copre con i proventi delle tasse.

Guardando lo stesso esempio da un'altra angolatura, è chiaro che sul problema del costo del biglietto ferroviario si delineano due posizioni corrispondenti a due scuole di pensiero opposte. E ciò che le contrappone non è tanto una differente valutazione del servizio pubblico, quanto una diversa concezione della politica: più concretamente, l'una scuola crede che l'agire politico abbia un senso, l'altra scuola mira semplicemente a eliminarlo.

Ciò che impedisce di vedere nella tecnocrazia un enorme tentativo di spolicizzare la vita sociale è il ragionamento sofisticato secondo cui il rifiuto della politica sarebbe a sua volta una posizione politica, così come l'ateismo sarebbe una posizione di metafisica. Di queste posizioni sofisticate è piena la storia della filosofia, e basta ricordare la più divertente: chi dice che tutto è relativo e che non esiste una verità assoluta, non può dare carattere assoluto alla sua affermazione e non può sostenere quindi che tutto sia relativo. Naturalmente si tratta di un ragionamento da bar dello sport, perché la confutazione della frase «tutto è relativo» è possibile solo partendo dalla premessa logica che «tutto è appunto relativo», e dunque la confutazione non confuta, anzi conferma la frase e dimostra che, nel tutto, è relativo anche il valore del ragionamento logico.

Noi cataloghiamo la realtà alla luce delle nostre categorie o concetti previ. Previamente abbiamo fatto la bella pensata secondo cui la politica è la gestione della vita pubblica, e di conseguenza ci risulta che anche la tecnocrazia ha un valore politico. Ma il tecnocrate è partito da un'altra premessa, da altri concetti previ, che possono riassumersi nel seguente programma: io voglio tentare una gestione della vita pubblica che non sia politica, cioè voglio realizzare la vita pubblica senza politica, cioè voglio imporre alla ragione politica (a qualunque ragione politica) una ragione diversa, che non è semplicemente la mia ragione individuale. Il tecnocrate non è affatto uno che ha deciso di seguire il suo arbitrio contro quello dei politicanti, ma uno che dà valore ad un'altra legge astratta che si contrappone alle regole della discussione politica. Non è che a lui piaccia far pagare il servizio pubblico al valore economico reale; piuttosto, non concepisce che si possa discutere questo punto, che si possa farne oggetto di una valutazione politica.

Vorrei riportare un esempio personale che ho trovato particolarmente illuminante. Mi è capitato una volta di sentire un industriale che criticava le leggi vigenti in materia di collocamento obbligatorio, e giustificava la sua inadempienza circa l'assunzione di invalidi e altre categorie protette, imposta dalla legge, col fatto *tecnico* che la sua azienda non poteva permettersela. E non poteva permettersela perché questa assunzione era antieconomica, era in contrasto con le «leggi» dell'economia, cioè con gli atti che bisogna obbligatoriamente fare per non mandare l'azienda in rovina. Ora, posso garantire che questa non era un'argomentazione di comodo: era tecnicamente ineccepibile, e proveniva da una persona sinceramente

dispiaciuta e sensibile alla gravità del problema, disposta persino a sacrificarsi per contribuire a gestirlo. Questo industriale credeva in quello che diceva, riteneva il collocamento obbligatorio una soluzione pessima a un problema reale, ed era addirittura disposto a pagare di tasca sua, come contributo o diciamo come beneficenza, un costo pari a quello dell'assunzione di un invalido, purché la sua azienda fosse scaricata dal problema, purché insomma non fosse un costo aziendale. Vale a dire che non ne faceva una questione di soldi, ma una questione di tecnica economica. Detto in altri termini: riteneva che l'organizzazione dell'azienda e del lavoro non fossero un problema politico.

In generale, quasi tutte le posizioni della classe padronale (e mi si passi questa vecchia espressione, per pura comodità) hanno questo carattere, e sono inizialmente tecniche: mirano a sottrarre l'attività economica alla politica. A mio parere personale è stato un errore della sinistra pensare che le posizioni padronali fossero primariamente politiche e ideologicamente motivate. Mi sembra piuttosto che il «padrone» arriva ad una posizione politica, perché deve imporre il suo ragionamento contro una visione politica del rapporto di lavoro, che gli sembra tecnicamente folle. Di per sé, i ragionamenti delle associazioni datoriali sono inizialmente pura tecnica: data una realtà (l'azienda) e un problema (farla funzionare con profitto), la soluzione è sempre tecnica; siccome questa soluzione incontra un'opposizione politica, allora scende anch'essa nel piano politico e diventa una sorta di costitutiva *politica-contro*. Ecco dunque i due punti estremi: volontà che qualcosa sia politico e volontà che non lo sia.

Personalmente ritengo che tanto il «tutto politica» quanto il «niente politica» siano utopie. Ma le utopie influiscono sulla vita concreta, anche se oggi è venuto di moda rinunciare all'utopia. L'utopia, quando si sa che è utopica, che è uno schema ideale, serve come criterio di misura, come il metro. La mia utopia politica è una sorta di paradiso terrestre che non si realizzerà mai. Ma in questo paradiso non c'è lo schiavismo e gli uomini sono tutti uguali: questo mi chiarisce che, in una situazione concreta come il razzismo della società attuale, ho già una posizione. Che in generale e utopicamente io voglia o non voglia la politica, determina la mia posizione concreta in ogni tema della vita sociale, cioè determina quale delle possibili reazioni o comportamenti adotterò, scartando gli altri o combattendoli. Sempre si vive a partire da un'utopia, anche senza volerlo; il nostro stesso progetto vitale, l'idea di chi vogliamo essere o diventare, è formalmente utopico. Così, lo scontro tra il tutto politica e il niente politica, posizioni estreme e utopiche, è reale e illumina il nostro problema. Anche se si tratta di una luce abbastanza sinistra.

Prima si diceva che la politica non può essere definita «prioritariamente» come interesse per il modo di organizzare la convivenza, perché questa definizione è una scatola vuota. Ora comprendiamo perché è vuota e qual è il punto chiave: il tutto e il niente. Ovvero, il primo fatto politico, il fatto che

in fondo crea la politica, è la decisione di come riempire la scatola. Tutto è o non è politica a seconda di ciò che stabiliamo di considerare politico. In parole più chiare: la politica è «prioritariamente» la decisione sui limiti della politica, la fissazione dei limiti e delle forme entro cui deve mantenersi l'esercizio del potere. E proprio perché esistono questi limiti accettati, tale potere è un potere pubblico. Tizio e Caio intravedono che comportandosi in un certo modo, di comune accordo, possono ottenere entrambi una serie di benefici. La cosa richiede che ciascuno faccia delle rinunce, ma ne vale la pena: è l'invenzione dello spazio urbano nella vita, la trasformazione della mera convivenza in una convivenza sociale. Questa invenzione è in realtà il processo nel quale si concorda un regolamento: questo *concordare* è la politica. L'errore consiste nel pensare la politica come un oggetto, e quindi come una cosa definibile, misurabile, mentre invece si tratta di un agire. E c'è un altro errore, nel pensare che si possa concordare tutto e che lo si concordi una volta per sempre.

La politica è una decisione, non una definizione, un'azione e non un ambito previo. Questa azione produce anzi un ambito, al cui interno si svolge un'ulteriore attività, che è politica, in senso secondario e derivato: fare una legge o chiederla non è la stessa cosa che fare una costituzione. Una richiesta di referendum è legittima o illegittima a seconda di ciò che la costituzione dice: in Italia il referendum propositivo non si può fare. Una richiesta di referendum inammissibile sul piano della legittimità costituzionale riceve la sua carica politica dalla volontà dei proponenti. Invece una richiesta ammissibile gode di un valore politico e di una legittimità già sanciti dalla costituzione. In questo secondo caso l'atto non è mai pensabile come politico in sé. È politico perché lo si vuole, lo si vede come atto politico. Ma tutto potrebbe essere politico se non fosse stato stabilito il limite della politica; e tutto potrebbe essere inammissibile, per ragioni tecniche, se non fossero stati prefissati i diritti previsti ad ogni ragionamento contingente. Fissare il limite e sancire i diritti sono lo stesso, unico atto, o processo storico, con cui si stabilisce «cosa è» la politica. La politica è oggi fuori da certi ambiti della vita personale, perché ieri ne è stata cacciata, o non è riuscita a entrare, mentre si occupa di certi affari sociali, perché ieri si è convenuto di assegnare valenza politica a questi affari. Ma questo sistema di sbarramento e di vie libere non è definitivo né immobile: la politica potrà entrare domani in quei luoghi da cui oggi è tenuta fuori, e viceversa, può essere cacciata da dove oggi si trova insediata. Il problema della delimitazione della politica è il problema politico quotidiano: cambiare una costituzione, alla fin fine, è solo questione di rapporti di forza.

Ogni delimitazione della politica è un punto intermedio tra il tutto politico e il niente politico. Inizialmente è un'idea, un progetto, insomma una concezione personale che non deve essere necessariamente seguita; ognuno, anzi, è libero di scegliersene un'altra che gli piace di più. Tizio ritiene che la determinazione del salario non debba essere un fatto politico e che non debba essere oggetto di trattativa; Caio, che fa l'operaio, non ha alcuna intenzione di lasciargli ogni potere decisionale su un fatto così importante della sua vita: si fa l'azienda solo se Tizio e Caio si accordano.

Accordarsi è parola che va intesa in un senso del tutto neutro. Non significa necessariamente che si fa una bella discussione, e via con quattro chiacchiere e un bicchiere di quello buono: può darsi che Caio stia morendo di fame e accetti uno stipendio che appena appena gli dà da mangiare; può darsi che Tizio abbia una fretta boia e gli conceda tutto, perché tanto ci guadagna comunque di più, e può darsi chissà che altra cosa: si fa l'azienda, ovvero esistono regole vigenti. Accordo è il puro fatto che si stabilisce la regola e che la regola è attualmente vigente, sia che accontenti, o che scontenti, o che al limite non sia un accordo onesto. Nella normalità storica, l'accordo è stabile, cioè non è turbato da continui disordini, quando si tratta di un onesto compromesso, e le parti sono arrivate alla conclusione che, relativamente alle circostanze, le regole sono soddisfacenti. Un esempio è il nostro Statuto dei lavoratori, che non ha dato cattiva prova di sé. Poi la realtà cambia, e invece i testi no: questo è un altro aspetto della faccenda.

Nell'accordarsi, è probabile che ognuno sia disposto a sacrificare qualcosa alla ragione politica, cioè a questa ragione comune che si tratta di inventare. Diciamo che è disposto a concedere un certo spazio che gli sembra giusto dare, riservando per sé come non politico, e quindi privato e tutelato proprio dalle istituzioni politiche, un altro spazio, nel quale vuol fare ciò che gli pare. È chiaro che questa visione si traduce in una *pressione* sulla società o sulla convivenza: quanto meno, premo per convincere gli altri della bontà della mia visione. Contemporaneamente, resisto ad altre visioni, negandomi a concedere pezzi dell'ideale territorio che vorrei fosse sottratto allo stato o ad altre istanze diverse. Ognuno, insomma, chiede un potere pubblico che intervenga in certe circostanze, e si oppone a che intervenga in altre. Siccome ognuno preme sul corpo sociale, si verifica che non tutte le pressioni vanno verso la stessa direzione; piuttosto, le pressioni che, tra le tante, vanno verso la stessa direzione, tendono a formare una pressione unica. Nel corpo sociale agiscono sempre alcune pressioni divergenti, ciascuna delle quali è la somma di pressioni individuali. Dunque, una pressione sociale è una realtà composta; i componenti sono singole persone che vogliono più o meno la stessa cosa, e hanno ciascuno una propria forza, che si somma alle altre convergenti. Ne derivano due risultati:

1) Ciò che chiamiamo «lo stato» (le istituzioni) è il punto di equilibrio raggiunto, qualunque ne sia il motivo, in un certo frangente storico, tra tutte le forze sociali, ovvero le pressioni esercitate sul corpo sociale, sull'insieme della convivenza. Se questo equilibrio si raggiunge, allora si formano le istituzioni, se no, non c'è assetto istituzionale, come era fino a poco fa in Libano, e come è accaduto in Jugoslavia con la distruzione dello stato unitario. Oppure, si impedisce semplicemente lo svolgersi della trattativa, come accade nei regimi dittatoriali. In altri termini, lo stato come istituzioni presuppone lo «stato della società»: in questo caso, la parola «stato» è semplicemente il participio passato del verbo «stare», il modo in cui nella società «stanno» in equilibrio le varie pressioni.

2) Questo stato della situazione è un equilibrio, ma anche un compromesso. Come si diceva, può darsi che il potere politico occupi un'area da cui ritengo giusto tirarlo fuori, e può darsi che sia assente da un altro luogo in cui vorrei farlo entrare. Può darsi che esistano grosse discrepanze tra lo stato della situazione e la mia idea ottimale, e può darsi che la divergenza sia minima. In ogni caso, agisco e di fatto premo per modificare la situazione in modo che si avvicini all'idea che ho della sua configurazione ottimale. Questa pressione può concretizzarsi in azioni legali o illegali. Ogni stato che sia davvero di diritto include le norme che consentono di modificarne l'assetto e la prassi da seguire legittimamente. Ciò significa che la pressione sulla società implica sempre una valutazione morale, anche se ora accantoniamo questo aspetto. Si noti che può esistere anche una pressione mirante a non cambiare lo stato attuale, laddove si ritiene che esso vada bene. Ma si noti anche che per conservare lo stato attuale, ritenuto positivo, è comunque necessario agire, o almeno «vigilare», come si diceva una volta, usando una parola buffa ma espressiva. Infatti, se io apprezzo la situazione vigente, ma non agisco e non vigilo, automaticamente sto lasciando mano libera a tutte le pressioni che non accettano lo stato attuale e agiscono per cambiarlo: astenersi dall'agire, o dal vigilare (cioè esser pronti ad agire non appena sia il caso) equivale allora a rimuovere gli ostacoli che l'avversario dovrebbe affrontare. In termini formali, la scelta di non agire non comporta affatto che la situazione rimanga come è; perciò, in via di principio, il raggiungimento dello «stato» non significa la fine dell'agire politico. È chiaro che anche nell'azione conservativa del sistema si presenta il problema di scegliere tra mezzi leciti e illeciti, cioè la questione morale. Come dicevo, non la tratto ora, ma una sola cosa mi preme far notare. Quando l'azione, diciamo così, sovversiva ricorre all'illegalità, la struttura dello stato non cambia. Invece, quando all'illegalità ricorrono coloro che vogliono conservare lo stato così come è, è possibile che questo stesso ricorso all'illegalità cambi la natura dello stato, cioè che conduca ad un esito completamente diverso da quello atteso. Uno stato di diritto che si difenda illegalmente, cessa di essere uno stato di diritto.

Insomma, l'assetto istituzionale vigente non è mai, per la sua stessa realtà, uno stato inerte e definitivo: è invece un equilibrio costitutivamente precario e modificabile. Se si vuole usare la metafora del contratto sociale, come momento fondativo dello stato, bisogna assolutamente precisare che questo contratto viene sottoposto a revisione ogni giorno, e che include di fatto la possibilità di rescissione. A ben vedere, è dunque un contratto singolare, nel senso che lo stato non si fonda su un contratto già fatto *in illo tempore*, e una volta per tutte, ma si fonda sulla contrattazione continua e quotidiana, sul contrattare. Non solo la politica è prioritariamente delimitazione della politica, ma in più si tratta di una delimitazione intimamente precaria.

In sintesi, la politica è essenzialmente *lotta politica*, e ciò che raggruppa gli uomini in «parti» nella lotta è un ideario che potremmo definire così: la mia concezione dell'articolazione tra bene privato e bene pubblico. Si tratta di due termini che sono eterogenei solo in parte, perché il bene privato è una

realtà concreta e, all'apparenza, naturale, mentre il bene pubblico è una pura creazione umana, l'invenzione di qualcosa che in un certo senso non esiste in natura, la concezione di uno spazio di vita nuovo. Vedremo che questa contrapposizione è apparente. Intanto, i due termini uniti insieme significano: la mia concezione della vita sociale, la concezione che ognuno ha della vita sociale. È questa a determinare le posizioni e le alleanze: determina ciò che ritengo politico e il criterio in base al quale do o non do valenza politica alle cose.

La convivenza non è necessariamente uno scontro armato, e se lo è, non lo è per sempre. Formalmente, è la fase in cui si producono usi, forme stabili nella relazione interpersonale, cioè si produce società. Il verbo produrre, in questo contesto, indica un'azione umana che, in senso proprio e rigoroso, è *la politica*. L'azione politica non è un generico «interesse» per la forma della convivenza: detto con formula meno neutra, è *formazione* della convivenza. Questa formazione avviene sempre di contro ad altre forze che vogliono un assetto diverso, e in concomitanza con quanti hanno concordato alcuni punti da sostenere in comune: la società non è mai qualcosa che si produce spontaneamente, benché possa prodursi pacificamente e tramite l'assenso e il consenso a comportamenti, usi, schemi di vita ritenuti positivi e validi. E ovviamente, l'azione formativa non cessa né può cessare una volta ottenuto un certo assetto -una società- più o meno conforme alle aspettative: ogni assetto sociale è costitutivamente precario.

Alla base della società, oggi come sempre, c'è un conflitto di interessi, insieme a una convergenza di interessi. Dove il termine «interesse» non allude soltanto a una realtà economica, ma a qualunque cosa i membri della comunità ritengano interessante per loro. Non c'è solo conflitto, perché in questo caso non si avrebbe società; ma non c'è assenza di conflitto, perché in questo caso non ci sarebbe vita. C'è un intreccio di conflitto e di convergenza, in proporzioni variabili nel tempo. La formazione della società è l'agire con cui cerco di realizzare un assetto sociale conforme a uno schema ideale, a un progetto, o semplicemente a una aspettativa, a un auspicio; il che include due aspetti: da una parte, ci sarà sempre uno sfalsamento tra la realtà di fatto e la teoria o modello; dall'altra, la realtà di fatto, anche se rappresenta un assetto accettabile, non resta inerte nella storia, ma può cambiare, sotto l'azione di altri che magari vogliono un altro assetto. Perciò, l'azione formativa della società, in via di principio, non ha mai fine, non ha un termine formale, ma piuttosto è formalmente uno star formando la società, ininterrottamente.

In quanto conforme a un piano o progetto o aspettativa, l'agire politico nasce da una fantasia assoluta, cioè dall'*invenzione* di un possibile tipo di convivenza, nella quale la presenza dell'altro non è per me un pericolo o una fonte di timore, ma risulta invece vantaggiosa. Ciò che dà a questa

invenzione il carattere di società, e non di puro dominio sull'altro (dominio che egoisticamente sarebbe ancor più «vantaggioso») è la reciprocità: la condizione per cui l'altro può essermi di vantaggio è che anche io sia di vantaggio a lui. Da qui la trattativa e l'accordo che, appunto, non è l'eliminazione del conflitto, ma è un parziale compromesso, sempre precario, reso possibile dal fatto che il confliggere è stato mantenuto dentro l'alveo di uno scontro civile, legale, rispettoso del «regolamento» o delle «regole del gioco». La società non può abolire il conflitto o la trattativa, ma lo colloca dentro una regola: ed è in primo luogo definizione della regola, del modo civile e legale di condurre la conflittualità. La società non è una comunità di santi; non lo è *purtroppo* e nonostante ogni nostro pio desiderio. Per questo non può che iniziare dalla definizione delle regole del gioco. Il che significa più o meno: io e te ci riconosciamo reciprocamente il diritto ad avere interessi diversi e a perseguirli esercitando pressioni divergenti, contrastanti, «purché» il modo di esercitare tali pressioni sia quello stabilito: anziché farti tagliare la gola nel sonno, ricorro alle vie legali, ecc. Su questa base sono possibili anche felici momenti in cui la conflittualità si riduce al minimo, e quasi passa inavvertita: è il buon governo. Ma è anche possibile che un bel giorno ci si trovi con i rapporti di forza mutati, e che venga imposto un cambiamento nelle regole del gioco...

Se ora tiriamo le somme da quanto si è detto, abbiamo una conclusione un po' sorprendente. Non c'è identificazione tra fatto politico e fatto sociale, non perché la politica sia (come sembrava all'inizio) un ambito ritagliato all'interno della società, ma piuttosto perché la società è un ambito costruito dalla politica: la società è quello spazio di vita personale nella convivenza, che è stato creato, reso possibile, e conservato dall'agire politico reale. L'agire politico non crea solo l'ambito del pubblico: definendo il limite della politica e l'articolazione tra pubblico e privato, *definisce anche* il privato civile; cioè crea le regole della vita sociale, che sono contemporaneamente le regole della zona franca di vita personale. È quanto avviene di fatto.

Da qui deriva un corollario che sembra paradossale, ma non lo è: in una situazione di convivenza non regolata da leggi civili vigenti, ovvero fuori dal consorzio sociale, *non esiste vita privata*. E sembra paradossale, perché l'assenza di società parrebbe la situazione per eccellenza in cui l'uomo vive da solo. Ma paradossale non è.

Vivere da soli è scomodo. Anche la semplice convivenza lo è: la mancanza di regole vigenti rende insicura la mia esistenza personale. Invece la certezza (relativa) delle regole mi dà un ambito di vita personale dentro la società, e un ambito di vita sociale dentro la mia esistenza. Il fatto sociale non è politico, perché presuppone la politica come attività che gli permette di manifestarsi. Perciò «può» avere valore politico. Neppure la vita privata è politica, ma non esisterebbe senza la politica. Può avere un'estensione più o meno ampia, ma questo dipende dai risultati dell'agire politico. «Dipende»: appunto.

Vediamo meglio in che senso dalla politica hanno origine la dimensione sociale e quella privata della nostra vita. Forse è difficile capirlo ricorrendo alla nostra esperienza quotidiana: viviamo dentro un assetto sociale definito e ritenuto sufficientemente stabile, e le categorie «vita sociale» e «vita privata» dovrebbero essere nozioni chiare e ben differenziate. La politica, per noi, è soprattutto la conservazione o la modificazione di questi due ambiti, già esistenti. Accantoniamo le considerazioni sul fatto che questo è un modo sbagliato di rapportarsi alla politica: è il modo più comune. Si pongono, e magari si risolvono, questioni singole all'interno dell'assetto sociale, e questo assetto sembra una realtà immemorabile, qualcosa che sta lì, che è naturale stia lì, e non viene messo in discussione: qualcosa che quasi cessa di avere rilevanza politica... Tuttavia, anche dentro la nostra situazione dovrebbe essere evidente che un cambiamento nell'estensione della sfera pubblica si ripercuote immediatamente nell'estensione della sfera privata, e viceversa. Con un'analogia, potremmo pensare ad un cerchio diviso in due semicerchi da una linea: spostando la linea, una parte del cerchio aumenta di superficie e l'altra diminuisce. Forse l'analogia si precisa dicendo che una parte del cerchio aumenta a spese dell'altra. È però evidente che radicalmente la politica consiste nel tracciare il cerchio con la sua interna linea divisoria. È questo appunto che crea due spazi dentro il cerchio.

Ora, supponendo certe conoscenze storiche, e senza far mostra inutile di poderose bibliografie, cerchiamo di costruire un modello immaginativo di come si traccia questo cerchio, con la sua linea divisoria, in uno spazio bianco e vuoto. Guardiamo, cioè, le epoche in cui non c'è un assetto sociale vigente e stabile.

In una situazione priva di leggi vigenti, ci sono certamente delle persone, ma non c'è una vera e propria vita personale. Anzi, c'è piuttosto l'impossibilità di una vita personale vera e propria, la presenza di ostacoli forse insormontabili al suo sviluppo. Si guardi il caos tra la fine del mondo romano e la stabilizzazione sociale medievale. E si guardi il puro fatto della vigenza e della stabilità, senza entrare minimamente nella valutazione etica delle leggi in questione. La società si è disgregata, e un contadino, poniamo, di Pontevalleceppi, nella campagna umbra, non gode più dei vantaggi connessi al precedente status di cittadino romano. Roma, ciò che Roma rappresenta giuridicamente, non esiste più; l'autorità di nome non ha alcun potere di fatto. Se questo contadino ha un diritto da far valere, non può, come San Paolo, dirsi orgogliosamente cittadino romano, e per questo solo fatto evocare il rispetto del diritto. Il brigante che gli ruba le pecore si mette a ridere.

Ora, è evidente che questo contadino ha una sua vita personale: decide se sposarsi, se andare a vivere in un altro posto, se mangiarsi il maiale prima che glielo rubino... se credere o non credere in Dio, ecc. Ma paragoniamo questa situazione con quella di chi viva veramente sotto il regime vigente

della legislazione romana, nei suoi momenti migliori, e vediamo che la vita personale del contadino umbro si è molto impoverita, per l'enorme numero di cose che *non può* realmente fare. Mi pare che emergano due differenze importanti:

1) Le cose che può ora fare nella sua vita personale sono molto ridotte; non può realmente andare al mercato a vendere i pomodori, perché il viaggio è lungo e pericoloso (assenza di ordine *pubblico*), o magari perché non c'è più il mercato! Di conseguenza non ha i soldi per spassarsela con un'allegria donnina che non vuole essere pagata in natura (assenza di rapporti commerciali).

2) Le cose che può fare ora, certamente, poteva farle anche prima; però è cambiato il contesto in cui opera: non alleva pecore perché questo mestiere ha una tutela giuridica, protetta dall'apparato di magistratura e polizia di uno stato; piuttosto le alleva a suo rischio e pericolo, sperando di riuscire a difendere i suoi beni dalle razzie, cioè sperando in Dio, o poco meno. Il che significa che la sua vita personale, di fatto, è un'ipotesi, una pretesa, inevitabile ma non garantita.

Supponiamo che io sia un commerciante che si reca ad aprire il suo negozio: è chiaro che corro certi rischi (rapine, insolvenze, ecc.), ma è anche chiaro che l'assetto sociale attuale mi rende accettabili questi rischi: assicurazioni, *factoring*, magistratura, ecc. Vediamo ora come il rischio aumenta se, senza che cambi io, cambia il contorno. Non ci sono più leggi vigenti, apparato di sicurezza, certezza del diritto, stabilità... Se entra un ladro, non c'è polizia. Se mi ammalo, non c'è previdenza sociale. Ciò che accumulo è terra di conquista, e debbo difenderla da solo... In queste condizioni, arrivare alla fine della giornata è pericoloso, e in fondo non c'è mai una fine della giornata, senza banche dove depositare gli incassi... Vivo in un continuo allerta, il che mi impedisce di vivere in altri modi. Questi altri modi in cui non posso vivere sono ciò che mi manca di «vita personale» in una situazione in cui non c'è assetto sociale vigente. Perciò la vita personale è ridotta al minimo, e mancano le condizioni per programmare il futuro. Più ancora, estremizzando l'esempio, fuori dal contesto sociale il nostro uomo deve provvedere da solo a *tutte* le sue necessità: coltivarsi l'orto, allevare animali, farsi da sarto, da muratore, da poliziotto... Tutti questi «fare» gli sono imposti dalle circostanze e consumano il suo tempo. Non sono cose che fa per libera scelta: anzi, magari ne farebbe a meno e vorrebbe avere tempo per dedicarsi alla lettura di Orazio. Sono atti imposti, e dunque, formalmente, non sono atti della sua vita personale, non sono autentici. Semplicemente: ha poche possibilità di scelta e non ha tempo. Se vita personale è la possibilità di scegliere gli atti in cui concretizzare la vita, i comportamenti con cui consumare il proprio tempo, allora quando non c'è possibilità di scelta avremo un *uomo singolo* e non una vera vita personale.

Dunque, fuori dalla vita sociale ci sono persone concrete, ma non c'è uno spazio stabile e sufficiente di vita personale libera; esistono solo frammenti strappati alle necessità urgenti della vita quotidiana. La condizione umana è

tanto più inautentica, quanto più il tempo di vita è assorbito dalla lotta contro la precarietà. E proprio per ovviare a questa inautenticità si giunge ad immaginare lo spazio politico, lo spazio ideale non esistente in natura, lo spazio della «città». In una situazione di convivenza «regolata» (non importa ora quali siano le regole) tutto cambia. La regola «mi libera» un certo spazio di vita personale, un tempo concreto in cui decido liberamente, perché è sottratto alle urgenze quotidiane. Mi libera il tempo che perdo per produrre ciò che ora compro, grazie al fatto che non ho difficoltà a vendere i pomodori del mio campo. Con i soldi che ricavo, compro un vestito, anziché farlo io, e questo mi libera tempo. Per occupare questo tempo, a sua volta, la vita sociale vigente mi offre molte alternative che prima non erano possibili.

A me non piace molto l'immagine del contratto sociale. Non è il pensiero di Hobbes che voglio criticare, ma l'idea stessa di contratto sociale. È una metafora fuorviante. In assenza di uno stabile consorzio sociale è pericoloso recarsi da Assisi a Viterbo. Bene: non è che ci mettiamo d'accordo in quattro e stabiliamo delle regole, e delle deleghe di potere, che ci permettano di andare; che noi si faccia questo è del tutto risibile, se poi non abbiamo il potere per imporre la reale sicurezza del viaggio contro i banditi, ai quali l'insicurezza va perfettamente bene. Come dicevo, il mettersi d'accordo è semmai l'atto finale, che avviene quando già si va a Viterbo e bisogna regolare il traffico. Ma si va a Viterbo prima del contratto sociale, perché prendo una dozzina di rudi figuri e faccio un repulisti: apro la strada, costi quel che costi; e poi la tengo aperta. La libertà di movimento in un'area geografica è decisa da una pressione esercitata sulla convivenza caotica, e più forte delle pressioni contrarie. Ci tengo in modo particolare a chiarire che -al di là di ogni esempio contingente- il termine «pressione» non allude necessariamente a un'azione violenta. Tuttavia, fa riferimento a una forza.

Un accordo tra impotenti non ha senso né effetti, a parte la produzione di un proclama o la firma di una petizione. L'accordo presuppone soggetti che possano fare alcune cose, ma non possono farne altre. Se potessi fare tutto, perché accordarmi? Ma non posso; anzi, mi servono cose che possiamo fare solo insieme; e ciò che ci serve è: vivere una vita personale. Per questo, per vivere una vita personale, cerchiamo di accordarci. Non è necessaria la guerra. Forse non è mai stato un vero problema andare da Assisi a Viterbo, e allora per questo solo fatto, perché si andava, si sono prodotte relazioni, quindi usi e costumi, e alla fine leggi e istituzioni, senza l'intervento dei bravi. Ma anche in questo caso si è trattato di una pressione esercitata su una convivenza. Una formazione della convivenza. La convivenza è lo stadio da cui e in cui si producono le regole: resta indeterminato il come. Ecco perché non esiste realmente un contratto sociale. L'idea di contratto è statica, mentre la società è dinamica. L'idea di contratto indica un fatto concluso, mentre la società continua a contrattare oggi e continuerà domani, con le generazioni future.

La regola sociale deriva dall'agire delle persone, e quindi dal loro sentire: un sentire, anche morale, estetico, o di qualunque altro tipo, che non è escluso nel processo di formazione della società ma anzi contribuisce a darle forma e cultura. Invece, nel contratto tutto è intellettualmente discutibile, e il sentire stesso viene posto sul tappeto: in via di principio si contratterebbero le libertà religiose, che dovrebbero essere concesse in cambio di altre concessioni; ma questo non è mai accaduto da nessuna parte. La dignità della persona, la sua libertà, si possono negare, e di fatto il mondo antico le ha negate, ma non si possono fare oggetto di contrattazione. Il mondo non è stato sempre dominato da una mentalità borghese. Ciò che realmente dà forma alla società non è una contrattazione, ma il venire alla luce, nel comportamento, di ciò che l'uomo sente: di ciò su cui si consente. E quando c'è un consenso vigente per tutte le parti, allora queste possono contrattare i dettagli. Non è solo la ragione economica che spinge ad aprire, rendere percorribile e sicura, la via da Assisi a Viterbo.

L'assenza di leggi viene trasformata in società dall'interesse personale, cioè dal profondo bisogno di vivere la propria vita personale. Senza regole, questo non sarebbe possibile per la precarietà dell'esistenza: chi ha paura di girare di notte per le vie della città è impedito di svolgere liberamente una parte della sua vita personale ed esige sicurezza; di conseguenza preme per instaurarla. L'ostacolo al dispiegarsi della vita personale non è *una* persona, ma sono *gli altri*, gli infidi. Superarlo, significa che gli altri, almeno nella loro grande maggioranza, entrano nell'orbita di una regola. Ma per ciascuno degli altri, l'elemento infido sono io. Non da solo, ovviamente: io sono uno degli elementi infidi che trovano nel loro cammino. Dunque è chiaro che io ho tutto l'interesse a una regola che assoggetti gli altri, ma ciascun *altro* ha interesse a una regola che assoggetti anche me: la regola si regge sulla reciprocità, e può diventare vigente solo quando consente di armonizzare o articolare molti interessi personali. Cioè molte persone la trovano soddisfacente: è scomparso un certo ostacolo al dispiegamento della mia vita personale, o almeno si è ridotto a un livello accettabile, un livello, come si dice, fisiologico. Ciò vuol dire che una stessa regola dà spazio a molte vite personali diverse, e le cose che abbiamo regolato sono riconosciute vantaggiose per tutti: si è concretizzato un certo bene comune. La cosa più importante ma delicata di questo bene comune è che esso consente il bene privato: in fondo, vado da Assisi a Viterbo per affari miei.

Politica è dunque la definizione e il perseguimento di un oggetto che ha due facce, il bene comune e i beni privati. La definizione del bene comune disegna l'ambito in cui ognuno può fare legittimamente quello che vuole. Analogamente, nel tracciare un angolo retto, con le stesse linee ho tracciato un angolo di 270. Se diciamo che alla definizione del bene privato si arriva a seguito della definizione del bene comune, dobbiamo anche dire che il bene comune si chiarisce e diventa vigente solo quando lo si ritiene accettabile per perseguire il bene privato. C'è un equilibrio tra i costi e i benefici della regola imposta alla convivenza. Questo equilibrio è una provvisoria stasi nel

caos, e la stasi consente che si producano le istituzioni: lo stato e il Diritto. In quanto si fonda sullo stabilito, lo stato è un soggetto pubblico e non un apparato al servizio di una volontà privata. Ma non è detto che di fatto esso rispetti tale funzione.

Convivenza, società, stato, non sono la stessa cosa, ma ciascuna di queste realtà si genera dalla precedente, conservandone alcuni elementi. Il carattere pericoloso e incerto della convivenza non viene eliminato del tutto dalla regola sociale, e questo conduce allo stato come apparato di sicurezza. Ma lo stato esige stabilità e comportamenti regolati, standardizzati; la società è invece un essenziale dinamismo, nel quale, tra l'altro, cambia la concezione vigente del bene comune. Questo dinamismo si traduce in pressione dei singoli sullo stato, cioè pressioni per cambiare il compromesso raggiunto, la stasi da cui lo stato trae il suo fondamento. Quindi c'è sempre un potenziale conflitto tra lo stato e la società.

Lo stato poggia su *una* definizione di bene comune, ma la società è il luogo in cui questa definizione si critica, si definisce o si cambia: questa critica è inevitabilmente una resistenza contro lo stato. O dall'altro versante c'è una resistenza dello stato contro la vitalità sociale: cambiare, per il burocrate o l'uomo di governo, significa mettere a repentaglio le fette di potere che gestisce. Dunque, in questo cambiamento, insito nella vita stessa della società, bisogna mettere in bilancio che gli uomini del potere (lo stato) sono un soggetto politico *ulteriore* e non dei puri amministratori al di sopra delle parti; sono una parte politica come tale, con una propria definizione del bene comune da perseguire.

Se lo stato è la soluzione del problema politico in un certo momento storico, tuttavia esso rappresenta un altro problema politico: la tutela della società dallo stato, per evitare che esso contrasti la vita sociale, e sia di ostacolo alla vita personale. C'è il problema del controllo dello stato, del suo mantenimento in un ruolo pubblico: lo stato ha i mezzi per tentare il controllo dell'intera società. E questo è il paradosso fondamentale della politica: lo stato come male necessario.

La vita sociale da un lato è costitutivamente lotta, ma dall'altro non può mai cessare di essere lotta *politica*, cioè un conflitto all'interno del Diritto, anche quando ha come esito la modificazione del diritto vigente, secondo le prassi previamente definite. Un'azione che si pone fuori dalle regole del gioco, cessa immediatamente di essere politica e diventa un attacco all'intera vita sociale, all'intero sistema delle libertà. È un pericolo che incombe sempre nella vita di una società. Ordinare la convivenza, controllare lo stato, cautelarsi dalle istanze che vogliono sopprimere la vita politica: sono i tre problemi principali di ogni comunità. Lo stato è ineliminabile dalla politica: questa può solo limitarlo; ma la politica è ineliminabile dallo stato. Il problema dello stato e degli strumenti per conservare la politica, la libertà dell'agire politico, inseriscono nell'azione politica stessa un momento *ideologico*, cioè un'idea che va comunque oltre la concezione dello stato come puro apparato di servizio, e della regola sociale come puro accordo

momentaneo. In questo momento ideologico, che è un momento *teoretico*, il rapporto tra bene comune e bene privato si svincola dalle contingenze momentanee, dal mio interesse immediato, e cerca di assumere una forma valida in sé, coerente, accettabile da molti perché è ritenuta giusta, aldilà degli interessi contingenti di ciascuno. Da questo sforzo di pensare in termini di giustizia il rapporto tra i due beni, privato e pubblico, nasce l'ideologia politica, il partito, il progetto di articolazione globale della società nei suoi momenti costitutivi. Ideologia, qui, non ha il senso di uno schema teorico imposto al reale perché ritenuto perfetto in sé, ma ha il senso originario di una idea ben argomentata, non assoluta come il Vangelo, ma coerente, e proposta al consenso o al dissenso altrui. Questo momento ideologico ci appare in chiaro ora, ma era già presente *ab initio* nell'agire politico come tale. Propriamente parlando, è l'elemento che impedisce alla trattativa sulla regola sociale di degenerare in un puro e semplice *do ut des*, o in una legittimazione dello *status quo* in base alla legge del più forte.

Ciò che differenzia l'accordo politico dalla pura legge del più forte, è che l'accordo regola anche i modi in cui la società può cambiare, cioè regola i modi in cui possono cambiare i termini dell'accordo: questo è propriamente il momento ideologico che trasforma in vita libera quella che altrimenti sarebbe una semplice spartizione delle risorse. Per questo l'agire che si pone contro le regole del gioco non è politico, ma contro la politica: è un agire costitutivamente infido, perché prescinde dalla libertà. La politica, invece, con tutta la sua conflittualità, è scontro incessante, anche duro, ma nella libertà, cioè nel Diritto. In questo senso, una sana vita politica rivela un conflitto tra interessi o tra ideologie che sono intanto pervenute a un accordo sulle modalità del dissenso.

1991

Gianni Ferracuti

Difesa del nichilismo

*Y queda la nada y el vacío
que el claro del bosque
da como respuesta a lo que se busca*

(María Zambrano)

Politica e imbecillità

C'è una frase molto provocatoria di Ortega, nella *Rebelión de las masas*, che dice: «Né io né questo volume siamo politici», e aggiunge: «Essere di destra è, come essere di sinistra, una delle infinite maniere che l'uomo può scegliere per essere un imbecille»¹. Si può interpretarla in molti modi, ma forse la chiave di lettura più corretta è in uno scritto del 1917 - molto frainteso dai conservatori - intitolato *Democracia morbosa*:

«Non è lecito essere anzitutto democratico, perché il piano a cui si riferisce l'idea democratica non è un primo piano, non è un "anzitutto". La politica è un ordine strumentale e secondario della vita, una delle molte cose che dobbiamo curare e perfezionare affinché la nostra vita personale subisca meno fallimenti e ottenga una più facile espansione. La politica, in certi momenti acuti, potrà rappresentare la breccia in cui dobbiamo mobilitare le nostre migliori energie, al fine di conquistare o assicurare un incremento vitale; ma questa situazione non può mai essere normale»².

Questo brano non è affatto una critica della democrazia politica, ma mostra che per Ortega l'idea che un partito politico s'incarichi di *dare un'interpretazione della vita* è sbagliata; al contrario, l'agire politico è *una* delle attività vitali e *dipende* da una previa interpretazione della vita e del mondo. Data questa dipendenza, la politica non può rivendicare un'autonomia assoluta: per esempio *parte* dal dato antropologico della libertà, che trova nella realtà stessa. La politica non può inventare una realtà

¹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992, 32.

² José Ortega y Gasset, *Democracia morbosa*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1983, 12 voll., vol. II, 135-140, 136 (in seguito indicato con l'abbreviazione OC, seguito dall'indicazione del volume e delle pagine).

che non esiste, né ignorare ciò che della realtà è accertato e scoperto in altre discipline. Non è assoluta, dunque, perché trova altrove i suoi punti di partenza. Accanto a questo, però, bisogna respingere l'errore opposto di chi nega alla politica un suo *status*, un suo ambito di *relativa* autonomia, subordinandola a un assolutismo qualunque, a un fondamentalismo religioso, a una teoria filosofica, a un'ideologia intesa come sistema concettuale chiuso e dogmatico.

C'è dunque una restrizione della sfera politica, alla quale viene chiesto di subordinarsi alla realtà. Questa limitazione della politica non ha nulla a che vedere con il *laissez faire* del liberismo, cioè non va intesa come una limitazione dello stato o una diminuzione dei campi in cui la politica può intervenire.

L'osservazione può sembrare paradossale, ma non lo è. Dicendo che la politica è al servizio della persona definiamo, in modo provvisorio, il concetto di politica, senza specificare ora quali servizi può o non può esplicare legittimamente. Si potrebbe ipotizzare che, proprio per difendere la dignità personale, si debba intervenire contro un esasperato *laissez faire*. Scrive Ortega in *Democracia morbosa* che la politica serve all'articolazione della società «affinché all'individuo rimanga un margine sempre più ampio in cui dilatare il suo potere personale»³. Per questo non si può *partirne*. Nella *Rebelión de las masas*, dopo la citata frase sull'imbecillità di dirsi di destra o di sinistra, specifica: quando qualcuno ci attribuisce un'etichetta, «dobbiamo domandare all'impertinente cosa lui pensa che siano la società e l'individuo, la collettività, lo Stato, l'uso, il diritto»⁴. Vale a dire che bisogna contrapporre alla sua *ideologia* un'autentica politica⁵.

Questa politica autentica, nella sua relativa autonomia, includerà necessariamente un momento di riflessione (sulla società e l'individuo, la collettività e lo stato) in cui le posizioni si differenziano e si producono visioni che prevedono un diverso ordine di priorità delle questioni, distinte valutazioni ecc. Qui possiamo tornare ad usare, in modo indicativo, i termini destra e sinistra, senza essere ora vittime dell'imbecillità. Si potrebbe dire:

³ *ibid.*, 136

⁴ *La rebelión de las masas*, cit., 33.

⁵ Ciò che pensiamo della società, dell'individuo, dello stato, ecc., si traduce in un programma di azione, in un elenco di cose da fare, cioè in un programma politico, un movimento di opinione, un partito... È naturale che pensieri diversi diano luogo a programmi diversi, ed anche che identici valori diano luogo a vari programmi, che divergono per l'ordine delle priorità, o perché interpretano il valore in molti modi. Per esempio, il valore della solidarietà viene posto alla base della vita sociale tanto da movimenti di ispirazione cristiana, quanto da movimenti di sinistra e addirittura da movimenti legati alla destra organicista e tradizionalista. Questa diversità di programmi conduce a una discussione tutt'altro che imbecille. Il fatto è che a questo livello di serietà la politica non è mero ideologismo, ma attività corale di formazione della vita sociale.

per Ortega, per la sua riforma della politica, la politica stessa non è un «anzitutto», ma è comunque il luogo in cui tutto va a parare.

L'idea delle minoranze

In *España invertebrada* Ortega scrive:

«Qualunque sia il nostro credo politico, ci corre l'obbligo di riconoscere questa verità che si riferisce a uno strato della realtà storica molto più profondo di quello in cui vengono agitati i problemi politici. La forma giuridica adottata da una società nazionale potrà essere quanto di più democratico, e persino comunista, si possa immaginare: ciononostante la sua costituzione viva, transgiuridica, consisterà sempre nell'azione di una minoranza su una massa»⁶.

La radice della concezione orteghiana delle minoranze, delle *élites* che danno forma a una società, è già presente nelle *Meditaciones del Quijote*, del 1914, come tema dell'Eroe. Eroe non è qui la persona storica che compie un atto di valore, ma il personaggio protagonista della tragedia greca: Ortega sta trattando dei generi letterari e, introducendo una riflessione sulla tragedia classica, descrive la figura dell'Eroe: la intende come rappresentazione letteraria di un atteggiamento dinanzi all'esistenza, di un modo di rapportarsi al mondo sociale e culturale in cui si è immersi fin dalla nascita.

Di fatto, ogni persona nasce e cresce in un mondo che esiste già, con i suoi usi, i suoi costumi, le istituzioni e gli schemi di comportamento adatti ad ogni ambito. Per vivere la sua vita può adottare queste forme esistenti, modellandosi su di esse, oppure può tentare l'operazione contraria: modificare l'esistente, agendo conformemente a una propria intima e irrinunciabile autenticità, a una propria inedita vocazione. Ciò significa contrastare l'enorme pressione del mondo vigente, sopportandone ogni possibile conseguenza: ecco cosa rappresenta, per Ortega, la figura dell'Eroe nella tragedia greca.

Naturalmente una «dimensione eroica» in questo senso esiste in ogni persona, e coesiste con una dimensione di «viltà», che spinge a lasciar perdere, a seguire la corrente, a lasciarsi andare per forza d'inerzia. Ognuno vive oscillando continuamente tra queste due possibilità e dovendo decidere per l'una o per l'altra. In ordine al problema che ci interessa ora, si può dire che ognuno entra a far parte di un'*élite* quando, e solo quando, segue la sua autenticità, realizzando comportamenti validi.

⁶ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, OC III, 35-128, 93.

Essere autentici non significa *ipso facto* saper organizzare un raggruppamento umano e avere genialità politica; tuttavia la nozione politica di «minoranza guida» poggia su una serie di concetti più radicali, tra cui appunto il tema dell'Eroe. In esso troviamo due dimensioni importanti: l'autenticità e la disidentificazione. Apparentemente la prima non avrebbe rilevanza politica, ma così non è. Senza la capacità di non accettare l'esistente così come ci viene servito in un momento storico (pertanto in una forma contingente e quasi casuale) non esisterebbe alcun agire politico: un mucchio di uomini resterebbe sempre un branco e una forma sociale o un ordinamento non cambierebbero mai. Però la disidentificazione è possibile solo perché si ha - anzi, si è - un «se stesso» che non coincide con le forme di vita date. Poiché un certo schema di vita non è sentito come soddisfacente e realizzante, si compie l'atto «eroico» di crearne uno diverso e più adeguato⁷.

Quest'azione eroica, che avviene in una sfera remota dall'agire politico propriamente detto, è tuttavia politica in una sua dimensione. Quando in Ortega si parla di minoranze che danno forma alla società, non si allude a un ordine militaresco o a un'azione leninista, quasi si trattasse di mettere un tizio qua e uno là o di comandare qualcosa a qualcuno. I migliori di cui parla Ortega non sono tali perché comandano; piuttosto, può capitargli di comandare a seguito del fatto che erano già migliori e riconosciuti tali. Il migliore è uno che, in una circostanza qualunque, attua un comportamento che, nato dalla sua personale sensibilità, risulta migliore di altri. Chi assiste a tale atto ne capisce il valore, capisce soprattutto che attraverso quell'atto egli stesso può realizzare un frammento della sua vocazione, quindi se ne appropria, lo ruba. L'osservatore non si limita a imitare l'atto, ma lo sente come suo, senza che nessuno gli abbia comandato nulla: non c'è un'imposizione intesa come ordine che, dall'esterno, condiziona la persona, ma c'è una decisione libera che, dall'interno, adotta il nuovo comportamento. Il creatore dell'atto nuovo ha compiuto un gesto «eroico»; invece, per chi docilmente se ne appropria, quell'atto era già un elemento dell'esistente: appropriarsene è più facile che inventarlo. Schematicamente, è questo il modo in cui la minoranza guida e forma la maggioranza.

Sarebbe dunque errato pensare al rapporto tra maggioranza (o massa) e minoranza come al rapporto tra due classi sociali: all'interno di ogni classe sociale c'è una massa e una minoranza. Per fare un esempio drastico: nelle cosiddette «masse» operaie esiste una minoranza guida, capace di far politica meglio della maggioranza che la segue, così come esiste una massa amorfa all'interno della cosiddetta classe borghese.

⁷ Cfr. Nietzsche: «La persona nobile vuole creare cose nuove e una nuova virtù» (*Così parlò Zarathustra*, tr. it. Adelphi, Milano 1993, 44); e ancora: «Non buttare via l'eroe che è nella tua anima» (*ibid.*, 45).

Le azioni dei migliori incidono sulla realtà sociale in tempi e modi diversi: è ovvio che non hanno lo stesso effetto l'esser migliore nello studio del cinese antico e l'esserlo nell'organizzazione di un'impresa industriale. Non va però dimenticato che l'esser migliore di un politico viene da lontano: viene appunto dalla capacità di disidentificarsi dall'esistente, per poterlo migliorare. Perdendo di vista questa stratificazione o radicamento di un livello sull'altro, si cade nell'illusione che i problemi si risolvano mettendo al governo gli esperti, i tecnici, ipotesi molto lontana dalle intenzioni di Ortega. Il miglioramento della società non avviene agendo soltanto sul punto della politica o del governo, ma è un'operazione corale, che investe l'intero corpo sociale, e che solo dopo una lunga strada arriva al terreno della politica. I migliori, in senso orteghiano, non sono una classe né un ceto, ma sono tutti coloro che si sforzano ciascuno di migliorare se stesso. E lo sono soltanto nella misura in cui compiono tale sforzo.

Quando si parlerà di ribellione delle masse, il problema non verrà inteso come una questione di natura politica, ma come un problema più generale: per un'errata educazione, la massa è vittima dell'illusione di non aver niente da imparare e presume che sia valido a priori tutto ciò che ha voglia di fare. Persino lo scienziato sarà visto, provocatoriamente, come un uomo-massa perché, essendo esperto in una piccola porzione del sapere, pretenderà di esser trattato da sapiente anche quando parla di cose che ignora in quanto cadono fuori dal suo campo di specializzazione. E non credo di forzare il pensiero di Ortega se dico che la ribellione delle masse, così intesa, viene vista come il terreno di cui si nutrono i regimi totalitari, quando si arriva al livello politico.

In un saggio pubblicato nel 1916, ma verosimilmente scritto nel 1912/1913, *Ideas sobre Pío Baroja*, Ortega tratta il tema dell'autenticità senza la mediazione dell'immagine dell'Eroe. Mi pare importante sottolineare due punti già accennati. Anzitutto, la personalità autentica spinge alla disidentificazione, cioè alla rottura di una *precedente* identificazione con modelli trovati nel contorno sociale: essere pienamente e liberamente se stessi presuppone il rifiuto di una condizione alienata di fatto. In secondo luogo, questa rottura e ciò che ne consegue hanno effetti sociali e, in ultima analisi, politici.

Scrivendo Ortega che c'è un momento nella vita in cui si sente il bisogno di verità, una verità che ha attinenza con l'essere della persona e non con meri stati psicologici. D'improvviso

«cominciamo a voler essere noi stessi, a volte con piena coscienza dei nostri difetti radicali. Vogliamo essere anzitutto la verità di ciò che siamo, e in modo molto personale decidiamo di mettere bene in chiaro che cosa sentiamo del mondo. Rompendo allora senza

commiserazione la crosta delle opinioni e dei pensieri ricevuti, facciamo appello a un certo fondo incoercibile esistente in noi»⁸.

In questo saggio l'essere dell'uomo viene definito come un *poter-fare*, come vocazione a fare una certa cosa anziché un'altra. Così, «la *verità* dell'uomo consiste nella corrispondenza esatta tra il gesto e lo spirito, nel perfetto adeguamento tra l'esteriorità e l'intimità»⁹; «essere ed essere sincero valgono come sinonimi», scrive Ortega: con tutta la forza ontologica del suo significato, *essere* significa realizzare se stessi e la propria vocazione. Però essere sincero non significa solo una pia intenzione: è piuttosto agire sinceramente. E siccome le circostanze non sono sempre favorevoli, occorre che la propria circostanza venga «riassorbita», cioè trasformata in modo che vi risulti fattibile la manifestazione della propria personalità.

In definitiva, la missione di verità assegnata a ogni individuo non è solo cognitiva, ma anche operativa, trasformativa del mondo. Da qui il contrasto tra la persona autentica e il mondo così come esso si presenta di fronte alla singola persona, con la sua struttura, la sua complessità (spesso difficile da comprendere perché magari si tratta di porzioni della realtà costruite da altri), con tutto il suo peso che grava sull'individuo. Se costui si adegua agli usi correnti, all'andazzo generale, altera la sua personalità e rinuncia alla sua unicità:

«La cosa normale e corrente tra gli uomini - dice Ortega presentando di fatto il suo concetto di massa - è vivere in questo modo fittizio. Pensiamo, sentiamo e vogliamo ciò che vediamo pensare, sentire e volere gli altri. Ben pochi riescono a dissociarsi da questa esistenza alienata. E questa dissociazione, questo cessar di pensare e sentire come gli altri hanno pensato e sentito, è tutt'uno con l'essersi creata una personalità indipendente»¹⁰.

Ho iniziato queste considerazioni preliminari sul concetto orteghiano di minoranze con una citazione da *España invertebrada*. Riprendendo ora in mano la stessa pagina, si legge:

«In ogni raggruppamento umano si produce spontaneamente un'articolazione delle sue membra secondo la loro differente densità vitale»¹¹.

Vedo qui la presenza di due nozioni: il mero raggruppamento, e il gruppo organizzato. Possiamo anche indicarle con i termini: convivenza e società.

⁸ José Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, OC II, 69-125, 75.

⁹ *ibid.*, 85.

¹⁰ *ibid.*, 100.

¹¹ *España invertebrada*, cit., 93.

Non ogni convivenza è società: si convive (nel senso che si vive in uno stesso spazio geografico) anche quando ci si prende a schiaffi. Per Ortega, l'azione formatrice delle minoranze trasforma la mera convivenza in una società; poi, continuando a operare, produrrà le trasformazioni della società stessa. Di conseguenza può dire che la società è di per sé un apparato di miglioramento della vita, non nel senso di un'evoluzione meccanica, ovviamente, ma nella misura in cui è veramente società, cioè un organismo qualificato dall'azione di una minoranza su una massa che si appropria delle sue migliori produzioni. Se l'azione formatrice cessa o diventa inefficace, la società si smembra e perde le sue «vertebre».

Le vertebre sociali

In *España invertebrada* Ortega accetta l'idea di Mommsen che la storia di una nazione (nella fattispecie si tratta di Roma) è un processo di incorporazione: lo considera un principio generale che vale per ogni realtà sociale. La società, lo stato non sono pensabili attraverso il modello della famiglia che si espande e cresce fino a diventare stato, né il processo di formazione di un popolo può essere inteso come dilatazione di un nucleo iniziale. L'incorporazione è un processo diverso consistente nell'«articolazione di due collettività diverse in un'unità superiore»¹². La dilatazione di un primitivo nucleo familiare (idea di lontana procedenza aristotelica) e l'incorporazione di nuclei preesistenti (che riporta al Platone delle *Leggi*) sono modelli rapportabili a due diverse concezioni dello stato e della società; nel primo c'è un aspetto patriarcale, per così dire, che assegna un valore marginale o secondario al carattere pattizio delle istituzioni e pensa lo stato in termini centralisti anziché federativi. In questa prospettiva è, inoltre, malagevole separare correttamente la società dallo stato, perché il modello dell'estensione della struttura familiare porta piuttosto alla loro coincidenza: in termini odierni, vi è qui un pericolo di totalitarismo.

L'elemento più importante del concetto di incorporazione non è tanto la creazione di un'unità superiore, quanto il fatto che *le collettività preesistenti si conservano nella nuova struttura unitaria*:

«L'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale, ma piuttosto l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una struttura nuova. Il nucleo iniziale non ingoia i popoli che va assoggettando, né annulla il loro carattere di unità vitali peculiari. Roma sottomette le Gallie; questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'entità sociale diversa da Roma, né che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la

¹² *ibid.*, 52.

coesione gallica perdura, ma viene articolata come una parte in un tutto più vasto. Roma stessa, il nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato perché è l'agente della *totalizzazione*»¹³. «Unificazione - specifica Ortega - non significa morte dei gruppi in quanto gruppi; la forza d'indipendenza che c'è in loro perdura, benché assoggettata»¹⁴.

Sottolineando la persistenza degli elementi incorporati - popoli, tribù, famiglie - emergono subito altri aspetti collegati al fenomeno. Anzitutto, ci deve essere una ragione per cui due organismi autonomi si collegano in una struttura superiore, invece di restare ciascuno per conto suo. Poi, se questa ragione viene meno, le due unità cessano di stare insieme: avendo conservato ciascuna la sua consistenza, possono separarsi, disintegrando il corpo sociale, quando non c'è più interesse a convivere con istituzioni comuni. Pertanto la formazione delle nazioni ha per Ortega una direzione ascendente di integrazione e una direzione decadente di dis-integrazione:

«Dunque è necessario che ci abituiamo a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza inerte, ma come un sistema dinamico. Per la sua conservazione sono essenziali tanto la forza centrale quanto la forza di dispersione. Il peso della volta che grava sui pilastri non è meno essenziale all'edificio della spinta contraria esercitata dai pilastri per sostenere la volta»¹⁵.

Allargando un po' la prospettiva, in considerazione anche di altri testi di Ortega, si può dire che la motivazione di un processo di incorporazione sta in un *progetto* politico, un progetto di vita comune. Benché molti processi di incorporazione siano stati realizzati attraverso la forza, occorre dire che questo non è un modo inevitabile, né rappresenta la maggioranza dei casi. Inoltre, anche quando la violenza fisica viene usata, il suo ruolo non appare primario. Un'incorporazione durevole presuppone un mutuo consenso, mentre la sola forza può vincolare solo nel breve periodo, senza realizzare un'effettiva unità.

Il progetto implica la capacità, la sensibilità per progettare: un elemento essenziale alla politica, ma che in sé non nasce nella sfera politica stessa; vi si manifesta, ma ha origine nelle pieghe della personalità. Si può anche dire con Ortega (purché non si vada a pensare a concezioni romantiche) che è una sorta di genio o talento, un «*quid divinum*» che certi popoli possiedono in grado elevato. Definire il «*quid divinum*» è un problema che ora non ci compete, anche se si può sottolineare che possederlo non è indice di alcuna superiorità civile o culturale: segnala solo una diversa vocazione o

¹³ *ibid.*, 53.

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *ibid.*, 54.

sensibilità. Ad ogni modo, laddove il talento politico è presente, opera come un saper volere o progettare, un saper comandare. Il comando, prima di essere forza e potendo non essere violenza, è capacità di convincere, di stimolare l'adesione al progetto:

«In ogni autentica incorporazione la forza ha un carattere accessorio. La vera potenza sostantiva che spinge e nutre il processo è sempre un dogma nazionale, *un progetto suggestivo di vita in comune*. Si ripudi ogni interpretazione statica della convivenza nazionale e si sappia intenderla dinamicamente. La gente non vive insieme senza motivo e perché sì: questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per uno scopo; sono una comunità di propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono *per stare* uniti, ma *per fare* qualcosa uniti. Quando i popoli che circondano Roma vengono assoggettati, più che ad opera delle legioni si sentono innestati nell'albero latino da un'illusione. Roma suonava come nome di una grande impresa vitale a cui tutti potevano collaborare; Roma era un progetto di organizzazione universale; era una tradizione giuridica superiore, una mirabile amministrazione, un tesoro di idee ricevute dalla Grecia che davano alla vita uno splendore superiore, un repertorio di nuove feste e piaceri migliori. Il giorno in cui Roma cessò di essere questo progetto di cose da fare l'indomani, l'Impero si disarticolò. Non è solo lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale, l'elemento decisivo per l'esistenza di una nazione. Questo errore nasce, come ho già mostrato, dal cercare nella famiglia, nella comunità natia, previa, ancestrale, nel passato insomma, l'origine dello Stato. Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani»¹⁶.

Il progetto è dunque la ragione fondamentale dell'integrazione, mentre il suo venir meno causa la disintegrazione, i *separatismi*, intesi come movimenti di secessione etnica o territoriale. La disintegrazione è il processo inverso all'integrazione: contro l'unità globale, ogni parte comincia a comportarsi come un tutto indipendente. È il fenomeno del *particolarismo*: «L'essenza del particolarismo è che ogni gruppo cessa di sentire se stesso come parte e, di conseguenza, cessa di condividere i sentimenti degli altri»¹⁷. C'è una rottura della solidarietà delle parti del corpo sociale.

Tuttavia, per Ortega, normalmente il particolarismo non è la causa del venir meno del progetto unificatore, anzi ne è l'effetto; è un fenomeno di fuga da una situazione ritenuta insostenibile, proprio perché il progetto è stato abbandonato o tradito da chi doveva guidarne la realizzazione: «Quando una

¹⁶ *ibid.*, 57.

¹⁷ *ibid.*, 68.

società si consuma vittima del particolarismo, si può sempre affermare che il primo a mostrarsi particolarista è stato proprio il Potere centrale»¹⁸.

In che senso avviene questo tradimento da parte del potere centrale? Abbiamo detto che l'incorporazione conserva la personalità, la cultura, la sensibilità dei gruppi che integra. Il centro non li spinge ad abbandonare le rispettive identità, ma a farle convivere (il che, tra parentesi, implica che la struttura giuridica federativa non sia connotata etnicamente): il progetto di Roma non è "degallizzare" la Gallia, ma creare una struttura superiore comune a galli e romani; il patto sociale contempla che i galli restino galli e i romani restino romani, essendo entrambi cittadini del nuovo stato che i romani propugnano, impegnandosi al contempo a tutelare i galli nella loro identità. Ora, proseguendo sul filo dell'esempio, se Roma non si fa più carico di questa tutela, curando solo i suoi costumi e i suoi interessi, *provoca* il secessionismo dei galli. In tal caso, le entità integrate nel corpo sociale, proprio per essersi conservate, non ci stanno più e reagiscono proteggendosi, autonomizzandosi in senso particolarista.

Naturalmente resta del tutto impregiudicata la forma istituzionale che adotterebbero le unità una volta recuperata la loro autonomia: non è detto che la disintegrazione non sia un male peggiore se, per esempio, un gruppo etnico si stacca dall'incorporazione per dar vita a uno stato etnico tanto centralista, nel suo piccolo, quanto lo era diventato l'organismo superiore. Il problema è sempre nel vedere se il progetto politico e lo stato che ne deriva sono rivolti al passato o al futuro:

«Vivere è una cosa che si compie verso l'avanti, è un'attività che va da questo momento all'immediato futuro. Dunque per vivere non è sufficiente la risonanza del passato, e nemmeno per convivere. Per questo Renan diceva che una nazione è un plebiscito quotidiano. Nel segreto ineffabile dei cuori ogni giorno si svolge un fatale suffragio che decide se una nazione può davvero continuare a esser tale. Cosa ci invita a fare domani il Potere pubblico in un'entusiastica collaborazione?»¹⁹.

Certe interpretazioni ideologiche della tradizione hanno fatto pesare la memoria del passato sul presente come se il presente si collocasse realmente in una specie di ampolla etichettata come «purezza nazionale». Essere italiano, o greco, o ebreo, o di un'altra etnia, è stato allora visto come una specie di destino e non come una *proprietà*, un patrimonio spendibile liberamente; ne è conseguito l'obbligo di adeguare il proprio comportamento a quello dei padri, a un modo già definito una volta e per sempre di essere italiano o greco o ebreo o serbo o croata, senza la sovranità di essere discontinui o di interpretare in modo innovativo il proprio retaggio culturale.

¹⁸ *ibid.*, 69.

¹⁹ *ibid.*, 70.

Invece, per Ortega, la memoria del passato deve collocarsi dentro il presente, cioè in un ambito che è più vasto perché è aperto al futuro, alla sovranità di decidere come far uso di quella memoria in vista del domani. Nell'ottica tradizionalista si ha l'impressione che, per esempio, se un serbo diventasse cattolico, o un croata si convertisse all'Islam, queste scelte, oltre al loro valore religioso, sarebbero una sorta di alto tradimento dell'identità patria. Ma questa identità patria è, tra l'altro, un prodotto storico, perché i serbi, nella loro storia, a un certo punto *sono diventati* ortodossi, e i croati cattolici. Se avessero dovuto restare fedeli ai loro padri, non avrebbero potuto cambiare, e non esisterebbe oggi quella loro identità (identità storica, non metafisica) che vogliono difendere. L'identità non si difende imponendola alle nuove generazioni, ma tutelando un corpo sociale caratterizzato dalla sua cultura, in modo che possa *continuare* a produrre la cultura che sente come sua in un momento storico. Può darsi che domani senta come sua la necessità di cambiare.

C'è un altro tipo di vertebre sociali. L'incorporazione produce un'unità sociale complessa, cioè basata sull'articolazione di gruppi preesistenti, che permangono come sottosistemi politici o culturali dotati di una loro relativa autonomia. Ora, questa struttura complessa richiede che vengano svolte certe funzioni essenziali al suo mantenimento, per esempio l'amministrazione della giustizia. Pertanto, all'interno dell'organismo si produce una differenziazione ulteriore; per esempio dal corpo totale dei cittadini emerge un gruppo qualificato dal suo ruolo (i giudici) e da una sua cultura, la cultura giuridica, i suoi usi, le sue norme proprie. C'è il *mondo* giuridico, o militare, o intellettuale, o operaio, artistico, e via dicendo.

Questa differenziazione si produce all'interno della società, per cui abbiamo due differenti tipi di sottosistemi sociali: quelle unità che preesistono all'incorporazione e continuano ad esistere dentro l'organismo unitario, e quelle unità che l'organismo stesso produce, diciamo così, per un processo di differenziazione funzionale; li chiamiamo «mondi». La differenza tra un'etnia e il mondo giuridico è che l'etnia preesiste alla confederazione in cui è incorporata, invece il mondo giuridico presuppone questa struttura federale, nasce cioè nel seno di un'unità sociale già costituita.

Tanto le entità incorporate quanto i mondi sono «parti» della società, ma lo sono in un senso diverso: un'etnia può disincorporarsi e andare a vivere per conto suo, invece un «mondo» non può farlo: il mondo giuridico, come parte della società, non potrebbe vivere senza il resto della società nel cui seno si produce:

«L'incorporazione nella quale si crea un gran popolo è principalmente un'articolazione di gruppi etnici o politici diversi; ma non è questo solo: man mano che il corpo nazionale cresce e si complicano le sue necessità, si genera un movimento differenziatore nelle funzioni sociali e, di conseguenza, negli organi che le esercitano. All'interno della società compaiono e crescono piccoli mondi chiusi, ciascuno con la sua peculiare atmosfera, con i suoi principi, interessi, abiti

sentimentali e ideologici diversi: sono il mondo militare, il mondo politico, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, ecc. Insomma, il processo di unificazione in cui si organizza una grande società ha per contrappunto un processo differenziatore che la divide in classi, gruppi professionali, mestieri, collegi. I nuclei etnici incorporati esistevano già come totalità indipendenti prima della loro incorporazione. Le classi e i gruppi professionali, invece, nascono naturalmente come parti. I primi, bene o male, possono tornare a vivere da soli e per se stessi; invece i secondi, isolati e ciascuno indipendente, non potrebbero sussistere»²⁰.

Bisogna distinguere questa articolazione più o meno funzionale da una concezione *corporativa* della società, prendendo la parola sia nel senso del corporativismo fascista sia in riferimento alle corporazioni medievali e a realtà simili. Soprattutto per due particolari che qualificano il pensiero di Ortega. Anzitutto il riferimento fatto da Ortega al *mondo politico*, il quale è evidentemente un mondo ma non è una corporazione. Diciamo che nel novero di questi «mondi» esistono anche le corporazioni, ma c'è anche molto di più. In secondo luogo, i mondi sono elementi strutturali della società come tale, indipendentemente dal regime costituzionale che adotta: esiste un mondo degli agricoltori anche in una società a costituzione democratico parlamentare. Il corporativismo è una dottrina politica, mentre i mondi di cui parla Ortega sono realtà sociali pure e semplici: non è necessario neppure che siano *istituzioni* sociali o statali. Non è affatto obbligatorio che queste dimensioni della società debbano trovare la loro rappresentanza istituzionale in una qualche camera delle corporazioni: sia per il fatto soggettivo che uno potrebbe sentirsi meglio rappresentato da chi ha la sua stessa concezione della vita, anziché da un suo collega di lavoro, sia perché lo stesso fenomeno sociale può dare vita a molte teorie politiche.

Tornando all'analisi della società, si diceva che i «mondi» sono costitutivamente pezzi, parti, frammenti di un'unità complessa. Questa loro natura richiede che ogni mondo si riconosca come parte e accetti di operare in funzione della totalità:

«È necessario tener desta in ogni classe o professione la coscienza che intorno a lei esistono molte altre classi o professioni della cui cooperazione si ha bisogno e che sono altrettanto rispettabili e hanno manie peculiari, che debbono essere in parte tollerate o, quantomeno, conosciute»²¹.

Vale a dire che strutturalmente tra i mondi deve esistere *solidarietà*. Non alludo primariamente alla solidarietà come valore morale: questa fa seguito alla costitutiva *solidità* del legame inscindibile tra queste parti o pezzi di

²⁰ *ibid.*, 72.

²¹ *ibid.*, 73.

società ed è la presa di consapevolezza del loro rapporto strutturale. Questa consapevolezza è chiamata da Ortega *elasticità sociale*, per indicare che i mondi non sono compartimenti stagni e interagiscono tra loro giovandosi l'uno degli altri, contribuendo ciascuno alla vita comune. Per esempio, la scoperta di uno scienziato esce dal mondo scientifico e si trasforma in innovazione tecnologica, così come una certa quantità di risorse finanziarie era entrata nel mondo scientifico stesso per consentire la ricerca. Orbene, anche questo processo di differenziazione interna può avere la sua degenerazione, quando i mondi si chiudono e ciascuno smette di preoccuparsi del resto del paese: sono, ad esempio, fenomeni di classismo, o di corporativismo nel senso deterioro del termine. In questi casi si ha un particolarismo diverso da quello secessionista: in un mondo

«si produce l'illusione intellettuale di credere che le altre classi non esistano come realtà sociali effettive o, almeno, che non meritano di esistere. Detto in parole ancora più semplici: particolarismo è quello stato spirituale in cui crediamo che non c'è ragione di tener conto degli altri»²².

C'è appunto una solidarietà strutturale, che deve poi essere riconosciuta come valore morale e, quindi, politico. Questo particolarismo è infatti una perdita della nozione dei propri limiti, limiti che non significano necessariamente subordinazione ma interdipendenza e coordinamento tra le classi sociali. Sostanzialmente si tratta di avere il senso della comunità: «Una nazione è in fondo un'enorme comunità di individui e gruppi che tengono conto gli uni degli altri. Questo tener conto del prossimo non implica necessariamente simpatia verso di lui»²³. L'unità sociale, ovvero ciò che chiamiamo solidarietà, non è dunque il risultato di un accordo posteriore tra le parti sociali; al contrario è il dato previo, il fatto da cui si parte e che costringe all'accordo le parti, proprio perché esse sono *parti di un'unità*. Scrive Ortega:

«Nelle fasi normali di nazionalizzazione, quando una classe desidera qualcosa per sé, tenta di ottenerlo cercando previamente un accordo con le altre. Invece di procedere immediatamente alla soddisfazione del suo desiderio, si crede in obbligo di ottenerlo per il tramite della volontà generale. Impone, dunque, alla sua volontà privata una lunga rotta che passa attraverso le altre volontà integranti la nazione, e da queste riceve la consacrazione della legalità. Questo sforzo per convincere i nostri prossimi e ottenere la loro accettazione della nostra aspirazione privata, è l'azione legale. Questa funzione di tener conto

²² *ibid.*, 79.

²³ *ibidem*.

degli altri ha i suoi organi peculiari: sono le istituzioni pubbliche, tese tra gli individui e i gruppi come molle della solidarietà nazionale»²⁴.

Il particolarismo, ovviamente, rigetta la centralità delle istituzioni che appaiono come un'inutile mediazione:

«Si direbbe che i politici siano gli unici spagnoli che non compiono il loro dovere né godono delle qualità imprescindibili per il loro ufficio. Si direbbe che la nostra aristocrazia, la nostra Università, la nostra industria, il nostro Esercito, la nostra ingegneria siano mondi meravigliosamente ben dotati che vedono sempre annullate le loro virtù e i loro talenti dall'intervento fatale dei politici. Se questo fosse vero, come si spiega che la Spagna, terra di elettori così perfetti, si ostini a non sostituire questi perversi eletti?»²⁵.

E ancora:

«Non nego che ne esistano altre molto giustificate, ma *la causa decisiva della ripugnanza che le altre classi sentono verso il mondo politico mi sembra che esso simboleggia la necessità, in cui si trova ogni classe, di tener conto delle altre*. Per questo si odia il politico più come parlamentare che come governante. Il Parlamento è l'organo della convivenza nazionale, dimostrazione di relazione e accordo tra uguali. Orbene, questo è ciò che nel segreto delle coscienze dei gruppi e delle classi produce oggi irritazione e frenesia: dover tener conto degli altri, che in fondo sono disprezzati o odiati. *L'unico tipo di attività pubblica che al presente, al di là delle parole convenzionali, soddisfa ogni classe, è l'imposizione immediata della sua volontà isolata; insomma, l'azione diretta*»²⁶.

Uomini e masse

Il particolarismo, in tutte le sue forme, nasce dalla crisi in cui è caduta l'attività spirituale mirante a superare l'isolamento e i limiti di individui, gruppi e regioni: progettazione, elaborazione di idee, scoperta di valori collettivi. In altre parole, è entrato in crisi il rapporto tra minoranze e masse:

«Forse non c'è nulla che qualifichi nel modo più sicuro un popolo e ogni epoca della sua storia come lo stato delle relazioni tra la massa e la minoranza direttrice. L'azione pubblica - politica, intellettuale o

²⁴ *ibidem*.

²⁵ *ibid.*, 80.

²⁶ *ibid.*, 80-81.

educativa - è, come indica il suo nome, tale che l'individuo, qualunque sia il grado della sua genialità, non può svolgerla in modo efficace da solo. L'influenza pubblica o, se si vuole, l'influenza sociale emana da energie molto diverse da quelle che agiscono nell'influenza privata che ogni persona può esercitare sul vicino. Un uomo non è mai efficace per le sue qualità individuali ma per l'energia sociale che la massa ha deposto in lui. I suoi talenti personali sono stati solo il motivo, l'occasione o il pretesto perché questo dinamismo sociale si condensasse in lui»²⁷.

In sostanza, un buon rapporto tra masse e minoranza ha due condizioni. Anzitutto, che la minoranza sia davvero valida; poi che, a ragione di questo valore, sia per così dire *mitizzata*: mi si passi l'espressione per indicare il potere di influenza che la massa depone nel singolo. La cosa non deve far pensare al capo carismatico, che è piuttosto un fenomeno degenerativo del rapporto tra minoranza e masse, e un esempio di Ortega può mettere l'interpretazione nella giusta direzione: se un lettore volgare ha fede in uno scrittore e gli riconosce una grande superiorità, allora lo scrittore può esercitare la sua influenza su di lui. È necessario che ci sia una superiorità effettiva e che essa riceva, in un certo senso, il *placet* di coloro su cui va ad esercitarsi. In tali condizioni, il movimento che si genera è un avvicinamento dell'uomo volgare al livello del modello influente, cioè si tratta di un innalzamento, un miglioramento dell'uomo volgare. Nel caso del capo carismatico, normalmente, si ha il processo di direzione opposta: esteriormente il Capo tende ad abolire la distanza dal popolo, a comportarsi come lui, quindi ad abbassarsi al suo livello: usa l'espressione dialettale, spesso volgare, gira nei luoghi popolari e nei mercati, adotta un'immagine che lo faccia apparire come «uno di noi», però furbo e vincente, in grado di riscattare le folle. Da qui l'aspetto misero del politico la cui immagine deve riflettere mille volti e si esprime in propaganda di basso livello, dal Mussolini che miete il grano al Mao che nuota nel fiume, agli stacanovisti della stretta di mano in piazza.

Il problema è che nel Capo manca la distanza che segnala il possesso di qualità rare: non l'alterigia, ma la distanza effettiva che l'uomo senza qualità deve colmare se vuole arrivare al livello di un uomo che possiede delle qualità. Superiorità effettiva e riconoscimento onesto sono le condizioni di un rapporto corretto tra minoranze e masse. In tal caso non si ha un dominio della minoranza sulla massa, una forma di controllo sociale, ma l'esatto contrario: un processo di qualificazione della massa, di ascesa sociale, di crescita delle masse stesse sul piano qualitativo. Credo che questa considerazione renda ora più comprensibile un brano già citato:

«Una nazione è una massa umana organizzata, strutturata da una minoranza di individui scelti. Qualunque sia il nostro credo politico, ci

²⁷ *ibid.*, 91.

corre l'obbligo di riconoscere questa verità, che si riferisce a uno strato della realtà storica molto più profondo di quello in cui si agitano i problemi politici. La forma giuridica adottata da una società nazionale potrà essere quanto di più democratico e persino comunista si possa immaginare; tuttavia la sua costituzione viva, transgiuridica, consisterà sempre nell'azione dinamica di una minoranza su una massa»²⁸.

Massa significa l'indifferenziato, e non richiama necessariamente l'idea di un numero enorme di persone. Scrive infatti Ortega:

«Quando sei uomini si riuniscono per conversare, la *massa indifferenziata* di interlocutori, che essi sono inizialmente, viene a poco a poco articolata in due parti, una delle quali dirige l'altra nella conversazione, influisce in essa e regala più di quanto riceva»²⁹.

Per converso, un numero enorme di persone, ma articolato e differenziato, non è una massa. Massa è l'indifferenziato come tale: una realtà sociale che, in fondo, si rende percettibile solo nel momento della sua ribellione.

Come Ortega precisa più volte, per massa non intende affatto le «masse» operaie o i cosiddetti movimenti di massa; per lui le masse operaie sarebbero piuttosto un mondo sociale con una sua interna articolazione in massa e minoranza, vale a dire una base con i suoi dirigenti. Una lotta di classe, ad esempio, non è ciò che egli intende per rivolta delle masse. Parimenti, all'interno della borghesia ci sono una minoranza e una massa: un borghese può essere un uomo-massa. Perciò massa e aristocrazia non sono in sé concetti politici. Anzi, quando la ribellione delle masse arriva al terreno politico, si ha l'*esito* di un processo iniziato molto tempo prima, altrove.

«Il fatto sociale primario – scrive Ortega - non è la mera riunione di alcuni uomini, ma l'articolazione che si produce in questa unione immediatamente. Il fatto sociale primario è l'organizzazione in diretti e direttori di un mucchio umano»³⁰. Orbene, se questa articolazione c'è, allora non esiste alcuna massa: i «diretti» si sono inseriti in un ruolo, si lasciano dirigere e acquistano una fisionomia ovvero cessano di essere informi e indifferenziati. Direttori e diretti sono allora due funzioni, aventi pari dignità, di una struttura organica complessiva che è appunto la società. «Non si tratta esclusivamente, e nemmeno principalmente, di direttori e diretti in senso

²⁸ *ibid.*, 93.

²⁹ *ibidem*.

³⁰ *ibid.*, 94.

politico, cioè di governanti e governati. Il politico, ripeto, è solo un aspetto del sociale»³¹. E ancora:

«Questo fenomeno mortale di insubordinazione spirituale delle masse contro ogni minoranza eminente si manifesta tanto più squisitamente quanto più ci allontaniamo dalla zona politica. Così il pubblico degli spettacoli e dei concerti si crede superiore a ogni drammaturgo, compositore o critico»³². «Sarebbe cosa naturale che tale pubblico sentisse l'evidente superiorità del critico e, riservandosi tutta l'indipendenza definitiva che sembra giusta, avesse in sé la tendenza a lasciarsi influenzare dalle valutazioni dell'esperto. Ma il nostro pubblico parte da uno stato di spirito contrario: il sospetto che qualcuno pretenda di capire una cosa un po' più di lui, lo rende furioso»³³.

Ne deriva che la ribellione delle masse non appartiene al novero delle cose che si possono reprimere *manu militari*:

«Le epoche di decadenza sono quelle in cui la minoranza direttrice di un popolo - l'aristocrazia - ha perso le qualità della sua eccellenza, quelle appunto che avevano occasionato il suo innalzamento. Contro questa aristocrazia inefficiente e corrotta la massa si ribella giustamente. Ma, confondendo le cose, generalizza le obiezioni ispirate da quella determinata aristocrazia e, invece di sostituirla con un'altra più virtuosa, tende ad eliminare ogni tentativo aristocratico. Si giunge a credere che sia possibile l'esistenza sociale senza minoranza eccellente; più ancora, si costruiscono teorie politiche e storiche che presentano come ideale una società priva di aristocrazia. Poiché questo è positivamente impossibile, la nazione continua in modo accelerato nella sua traiettoria di decadenza. Ogni giorno le cose vanno peggio. Le masse dei diversi gruppi sociali - un giorno la borghesia, un altro l'esercito, un altro il proletariato - provano varie panacee di buon governo, che nella loro semplicità mentale immaginavano di possedere. Alla fine il loro fallimento, sperimentato nell'agire, illumina nelle loro teste, come una scoperta, il sospetto che le cose sono più complicate di quanto supponessero e, di conseguenza, non sono loro ad esser chiamate a reggerle. Parallelamente a questo fallimento politico, subiscono nella loro vita *privata* i risultati della disorganizzazione. La sicurezza pubblica è in pericolo; l'economia *privata* si debilita, tutto diventa angoscioso e disperante; non c'è dove volgere lo sguardo in cerca di soccorso. Quando la sensibilità

³¹ *ibid.*, 95, nota 1.

³² *ibid.*, 95.

³³ *ibid.*, 96.

collettiva arriva a questo punto, inizia di solito una nuova epoca storica»³⁴.

Come si diceva, la minoranza non è una classe sociale né un ceto. È piuttosto una realtà diffusa, un comportamento spesso discontinuo: una persona può essere eccellente in certi campi della vita e meno in altri. Inoltre questa minoranza diffusa non è di ordine esclusivamente, né prevalentemente, intellettuale: il rude guerriero che ha deciso per la prima volta di lasciare in vita il nemico battuto si è comportato in modo migliore ed elitario, ma non in modo intellettuale. Massa e minoranza sono concetti funzionali che indicano comportamenti possibili anche in una stessa persona. Solo derivatamente l'*élite* si può concretizzare in un gruppo di uomini, ciascuno dei quali ha imposto al proprio comportamento una volontà di miglioramento. Scrive Ortega:

«Quando vari uomini si trovano insieme, capita che uno di loro faccia un gesto più aggraziato, più espressivo, più esatto di quelli abituali, o pronunci una parola più bella, più riverberante di significato, o enunci un pensiero più acuto, più luminoso, o manifesti un tipo di reazione sentimentale dinanzi a un caso della vita che sembra più indovinato, più gagliardo, più elegante o più giusto. Se i presenti hanno un temperamento normale sentiranno che, automaticamente, nasce nel loro animo il desiderio di fare quel gesto, di pronunciare quella parola, di vibrare in un'emozione simile. Tuttavia non si tratta di un movimento di imitazione. Quando imitiamo un'altra persona ci rendiamo conto che non siamo come lei, ma stiamo fingendo di esserlo. Il fenomeno a cui io mi riferisco è molto diverso da questo mimetismo. Trovando un altro uomo che è migliore, o fa una cosa meglio di noi, se godiamo di una sensibilità normale, desidereremo arrivare a essere veramente, e non fittiziamente, come lui e fare le cose come le fa lui. Nell'imitazione agiamo, per così dire, fuori dalla nostra autentica personalità, ci creiamo una maschera esteriore. Al contrario, nell'assimilazione all'uomo esemplare che ci passa davanti, tutta la nostra persona si polarizza e si orienta verso il suo modo di essere, ci disponiamo a riformare veridicamente la nostra essenza, secondo il modello ammirato. Insomma, percepiamo come tale l'*esemplarità* di quell'uomo e sentiamo *docilità* davanti al suo esempio»³⁵.

Ecco descritto il dinamismo minoranze-massa, in cui l'inferiore migliora di sua iniziativa al contatto col superiore. Il superiore non ha compiuto l'atto di insegnargli, ma si è limitato a essere se stesso, avendo trovato in sé il bisogno di migliorarsi e di dare una certa forma al suo comportamento:

³⁴ *ibid.*, 97.

³⁵ *ibid.*, 104.

«Il fatto è che i membri di ogni società umana, anche la più primitiva, si sono sempre resi conto che ogni atto può essere compiuto in due modi, uno migliore e uno peggiore; che esistono norme e modi esemplari di vivere e di essere. Proprio la docilità a queste norme crea la continuità di convivenza che è la società. L'indocilità, cioè l'insubordinazione a certi tipi normativi di azione, porta con sé la dispersione degli individui, la dissociazione. Orbene, tali norme furono originariamente azioni esemplari di un individuo. Non furono dunque la forza né l'utilità a unire gli uomini in raggruppamenti permanenti, ma il potere attrattivo di cui automaticamente gode sugli individui della nostra specie colui che in ciascun caso è il più perfetto»³⁶.

In sostanza, abbiamo in Ortega tre concetti ben distinti: la convivenza, la società, lo stato. Convivenza è la condizione reale in cui sono presenti uomini reali che non hanno usi, costumi e diritto in comune. Non è una cosa che abbia a che vedere con lo stato di natura di Hobbes, perché non è obbligatoriamente una condizione da *homo homini lupus*. Possiamo anche intenderla come principio teorico, come concetto di una situazione pre-sociale: la cosa non è influente ora. Importante è che ciò che trasforma la convivenza in società non è un contratto sociale, ma è appunto questo meccanismo, certamente reale e non teorico, di assimilazione dell'esemplarità. Successivamente, in una società così costituita, si produrranno (verosimilmente in modo pattizio) le istituzioni pubbliche, il potere pubblico, insomma lo stato. Pertanto, rispetto alla finzione teorica del contratto sociale come atto di nascita della società, Ortega sposta indietro questa nascita, legandola al fatto reale dell'esemplarità e a tutta l'antropologia molto concreta che si porta dietro. Contemporaneamente colloca in un momento successivo il fatto pattizio, che può essere colto ora nella sua pienezza, non come un momento teorico, ma come un processo politico. Ne è un esempio l'incorporazione delle unità sociali preesistenti che, comunque si fossero originate, si fondavano sull'articolazione tra massa e minoranza. Si è così realizzata una riforma completa della teoria sociale moderna, senza alcuna perdita di valori democratici e senza concessione a prospettive totalitarie. Scrive Ortega:

«Se si vuole arrivare a un'idea chiara sulle forze radicali produttrici della socializzazione, non si deve mai dimenticare il fatto sempre più comprovato che le associazioni primarie non furono di carattere politico ed economico. Il Potere, coi suoi mezzi violenti, e l'utilità, col suo meccanismo di interessi, non hanno potuto generare alcuna società se non dentro un'associazione previa. Tali società primigenie ebbero

³⁶ *ibid.*, 104-105.

un carattere festivo, sportivo o religioso. L'esemplarità estetica, magica o semplicemente vitale di alcuni pochi attrasse i docili»³⁷.

Solo dentro l'esemplarità si può dare la distinzione tra chi comanda e chi obbedisce, perché non può esistere una forma normale e permanente di comando «se non nella misura in cui chi obbedisce ha affidato con un intimo omaggio a chi comanda il diritto di comandare»³⁸. Ortega parla di *affidare il diritto*: è il momento del *consenso* inteso come fondamento dell'*auctoritas*. Il consenso è il patto sociale libero. «In questo modo arriveremo a definire la società, in definitiva, come l'unità spirituale dinamica formata da un esemplare e da coloro che gli sono docili. *Questo mostra che la società è già di per sé e originariamente un apparato di perfezionamento*. Sentirsi docili verso un altro conduce a convivere con lui e, simultaneamente, a vivere come lui; pertanto a migliorare nel senso del modello»³⁹.

Anatomia dell'uomo-massa

L'avvento delle masse nella scena sociale è un fatto immediatamente visibile:

«Le città sono piene di gente. Le case, piene di inquilini. Gli hotel, pieni di ospiti. I treni, pieni di viaggiatori. I caffè, pieni di consumatori. I viali, pieni di viandanti. Le sale d'attesa dei medici famosi, piene di malati. Gli spettacoli, a meno che non siano molto estemporanei, pieni di spettatori. Le spiagge, piene di bagnanti. Ciò che prima non era abitualmente un problema, comincia ad esserlo quasi di continuo: trovare posto»⁴⁰.

³⁷ *ibid.*, 105. Pur non potendo negare che la violenza sia presente a volte nei periodi di formazione di una società, Ortega insiste spesso nel sottolinearne il carattere accessorio, non definitivo, addirittura secondario. Coincide in questo con una vasta corrente di pensiero che concepisce l'agire politico e sociale proprio come una risposta alla violenza. Ad esempio, scrive Hannah Arendt: «Il potere fa senz'altro parte dell'essenza di tutti i governi, ma la violenza no» (*Sulla violenza*, tr. it. Guanda, Parma 1996, 46). Cfr. ancora: «Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere» (*ibid.*, 48); «Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente» (*ibid.*, 51). Secondo Hannah Arendt, la distinzione tra potere e violenza si rintraccia anche in Marx: «Certamente, Marx era consapevole del ruolo della violenza nella storia, ma questo ruolo era per lui secondario; non la violenza, ma le contraddizioni inerenti alla vecchia società ne provocavano la fine. L'emergenza di una nuova società era preceduta, non causata, da esplosioni di violenza, che egli paragonava alle doglie del parto che precedono, ma naturalmente non ne sono la causa, l'evento della nascita organica. Allo stesso modo egli considerava lo Stato come uno strumento di violenza nelle mani della classe dominante; ma il potere effettivo della classe dominante non consisteva né si basava sulla violenza» (*ibid.*, 13).

³⁸ *ibid.*, 105.

³⁹ *ibid.*, 106.

⁴⁰ *La rebelión de las masas*, cit., 46.

Questo è il fatto, colto nel suo aspetto esteriore. Bisogna anzitutto chiarire tre punti da cui dipende la comprensione dello studio orteghiano della ribellione delle masse.

1) In sé e per sé non c'è nulla di male in questo fenomeno del pieno: «E che? Non è l'ideale? Il teatro ha i suoi posti perché siano occupati, pertanto perché la sala sia piena. E lo stesso vale per i posti sul treno e per le stanze dell'hotel»⁴¹.

2) Dietro la crescita delle possibilità di vita, che porta un gran numero di persone ad andare dove prima non andava, ci sono ragioni economiche più che positive. In una nota alla prima stesura del testo (1927), poi pubblicata col titolo redazionale di *Dinámica del tiempo*, Ortega specificava:

«Se invece d'interpretare il fatto in base al suo stile ne cercassimo le cause, è chiaro che ne troveremmo subito una molto chiara: uno spostamento della ricchezza procura oggi un certo benessere economico a classi sociali più numerose che prima non ne godevano»⁴².

È un'annotazione posta a commento della seguente frase: «Nessuno, credo, deplorerà che la gente goda oggi in maggior misura e numero di prima, giacché ne ha il desiderio e i mezzi»⁴³. Pertanto, *la ribellione illegittima delle masse non consiste nel fatto che esse vogliono fare ciò che prima era riservato alle minoranze*. Anzi, questo è un fenomeno ritenuto da Ortega altamente positivo.

⁴¹ *ibidem*.

⁴² José Ortega y Gasset, *Dinámica del tiempo*, in *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992, 249-280, 253.

⁴³ *La rebelión de las masas*, cit., 51. La tematica dell'avvento di un gran numero di persone a livelli di vita elevati viene percepita da molti pensatori contemporanei: per alcuni è una iattura, mentre per altri è un'occasione storica, un bene da tutelare. Ne deriva, in questo secondo caso, l'obbligo di ripensare i concetti politici più classici, perché si possa dare una risposta positiva a una situazione non solo mutata, ma anche assolutamente inedita. Un esempio di pensiero che, pur senza alcuna influenza diretta, segue la stessa linea di Ortega è nell'opera di Gramsci. Cfr. ad esempio quanto afferma Marina Paladini Musitelli: «Gramsci [...] è infatti pienamente convinto che il Partito socialista non possa limitarsi a difendere gli interessi economici della classe lavoratrice italiana. Il compito storico che gli si prospetta è, a suo parere, ben più complesso: favorire e promuovere l'avvento di una nuova, integrale civiltà capace di riflettere bisogni e aspirazioni inedite di milioni di nuovi cittadini, appena immessi nella vita sociale grazie alle profonde trasformazioni strutturali intervenute nell'assetto produttivo del paese» (*Introduzione a Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1996, 26). Gramsci sente già nel 1913 di trovarsi di fronte a una svolta epocale, «determinata dall'irreversibilità di quel processo che aveva dato coscienza di cittadini a milioni di uomini fino allora esclusi dalla storia» (*ibidem*).

3) Ci sono attività e funzioni che possono essere svolte bene solo da chi si è previamente preparato a svolgerle. Senza andare sul politico, diciamo: la critica teatrale, l'articolo d'opinione, il moralista... Evidentemente sarebbe odioso consentire queste attività solo a chi goda di nobiltà di nascita o di un cospicuo conto in banca; sono invece democraticamente aperte a chiunque. Ciò non toglie che il *chiunque*, se vuole svolgerle, deve prepararsi in modo adeguato. Che chiunque possa accedervi non significa che sia già capace di farlo.

Orbene, la ribellione delle masse non sta nel fatto che esse vogliono dedicarsi alle occupazioni prima riservate alle minoranze, bensì nel fatto che si ritengono già capaci di occuparsene bene, senza una precedente qualificazione. In una simpatica nota sulla lettura, Ortega ne dà un esempio in *Dinámica del tiempo*:

«Quando si legge, è possibile adottare uno di questi atteggiamenti: 1) Quello di chi non ha mai riflettuto sull'argomento e legge per imparare dall'autore, riconoscendone in precedenza la superiorità. 2) Quello di chi, senza presunzione, sa che ha lavorato sul tema più dell'autore, e gli interessa vedere se costui è d'accordo, se evita le difficoltà del problema, se vede la questione in modo diverso. 3) Quello di chi, senza essersi stancato nemmeno un minuto a riflettere sul tema, legge per indignarsi perché l'autore non la pensa come lui. Questo è il modo di leggere più frequente in Spagna intorno al 1927»⁴⁴.

La ribellione delle masse è anzitutto presunzione. Massa è «l'insieme delle persone non specialmente qualificate»⁴⁵. Non si è massa per diritto (o per sfortuna) di nascita, ma in base al proprio comportamento. «Massa è chiunque non dà valore a se stesso - nel bene come nel male - per ragioni speciali, e tuttavia non se ne angoschia, si sente a suo agio nel sentirsi identico agli altri»⁴⁶.

C'è dunque una prima nota: l'assenza di qualificazioni. Questa, però, non è sufficiente per parlare di uomo-massa. Supponiamo che uno nasca povero e da famiglia umile. Nell'*ancien régime* la sua nascita plebea rappresentava un ostacolo insormontabile, che gli precludeva moltissime strade. Invece, in epoca democratica la nascita non è un requisito necessario per svolgere una qualunque funzione. Dunque, in via di principio, all'uomo di umili origini sono aperte tutte le carriere - aperte nel senso che non gli sono precluse. Può sceglierne una e impegnarsi nella preparazione *che essa richiede*, supponendo ora che questo sia possibile praticamente. Al termine del tirocinio quest'uomo diventa, poniamo, ingegnere. Come tale ha acquisito

⁴⁴ *Dinámica del tiempo*, cit., 254.

⁴⁵ *La rebelión de las masas*, cit., 48.

⁴⁶ *ibid.*, 49.

una qualificazione e quindi non è un uomo-massa. Però *non* era uomo-massa neppure quando, riconoscendosi privo di qualificazione, ha cercato di formarsela, senza pretendere di saper fare un ponte meglio di un ingegnere. Accanto alla mancanza di preparazione, l'uomo-massa possiede un'altra nota, ben più decisiva: non vuole qualificarsi. Scrive Ortega:

«S'immagini un uomo umile che, cercando di valutarsi per ragioni particolari - nel domandarsi se ha talento per una cosa o per l'altra, se eccelle in qualche ordine - avverte di non possedere nessuna qualità eccellente. Quest'uomo si sentirà mediocre e volgare, mal dotato; ma non si sentirà "massa". Quando si parla di "minoranza selezionata", l'abituale furfanteria equivoca il significato di questa espressione, fingendo d'ignorare che l'uomo selezionato non è il petulante che si crede superiore agli altri, ma colui che da sé esige più degli altri, quand'anche non riesca a soddisfare nella sua persona queste esigenze superiori»⁴⁷.

Caratteristica dell'uomo-massa è l'accettazione e l'esaltazione della sua ignoranza come valore. Il momento di *ribellione* sta nel fatto che l'ignorante rifiuta di sentirsi tale, non intende cessare di essere come è, e considera babbei tutti coloro che agiscono a ragion veduta. Perciò si comprende che il modo di reprimere, per così dire, la ribellione delle masse non consiste nel cacciarle dai luoghi che hanno occupato, ma nell'approntare le strutture adeguate alla formazione delle masse stesse. È la risposta che, in parte, è stata data attraverso ciò che chiamiamo "società di massa" (usando il termine massa in un altro senso): una società aperta in cui le strutture di formazione mirano a qualificare rigorosamente chiunque, richiedendogli il massimo impegno ma, al tempo stesso, intervenendo per annullare l'*handicap* delle condizioni sociali di partenza. Per esempio, Ortega scrive: «Non è raro trovare oggi tra gli operai, che prima potevano valere come esempio più puro di ciò che chiamiamo "massa", anime egregiamente disciplinate»⁴⁸: questo mi fa venire in mente le scuole serali per i lavoratori, inizialmente organizzate da socialisti e anarchici, come eccellente esempio di azione demassificante. Il pensiero di Gramsci sulla cultura e i suoi rapporti col proletariato può essere un altro esempio di azione demassificante.

In riferimento alle funzioni sociali che richiedono preparazione, Ortega scrive:

«Prima queste attività speciali erano esercitate da minoranze qualificate - qualificate almeno presuntivamente. La massa non pretendeva di intervenire: si rendeva conto che, se voleva intervenire,

⁴⁷ *ibidem*.

⁴⁸ *ibid.*, 50.

doveva coerentemente acquisire tali doti speciali e cessare di essere massa. Conosceva il suo ruolo in una salutare dinamica sociale»⁴⁹.

Questa dinamica è entrata in crisi. La massa vuole esercitare ogni attività e, senza cessare di esser massa, sostituisce le minoranze: «*La cosa caratteristica del momento è che l'anima volgare, sapendosi volgare, ha la sfrontatezza di affermare il diritto alla volgarità e lo impone dovunque*»⁵⁰. Il momento della ribellione sta tutto nell'incidentale: *sapendosi volgare*.

Naturalmente, ciò che si è descritto non rappresenta l'intero fenomeno, ma solo un aspetto. Più precisamente, è *l'aspetto che mostra quando lo si guarda dal passato*. Ma bisogna anche osservarlo dal lato opposto:

«La vita dell'uomo medio è ora costituita dal repertorio vitale che prima caratterizzava solo esigue minoranze. Orbene: l'uomo medio rappresenta l'area su cui si muove la storia di ogni epoca: è nella storia l'equivalente del livello del mare in geografia. Dunque, se il livello medio sale oggi al punto prima toccato solo dalle aristocrazie, vuole dire in modo semplice e chiaro che il livello della storia è salito d'improvviso»⁵¹.

Qui c'è il momento di enorme valenza positiva: «L'impero delle masse presenta dunque un versante favorevole in quanto significa una crescita del livello storico, e rivela che la vita media si muove oggi su un'altitudine superiore a quella in cui camminava ieri»⁵².

Questi due aspetti, il positivo e il negativo, analizzati insieme mostrano che siamo entrati in una nuova epoca storica. La crescita della vita è una novità senza precedenti, e la pericolosa impreparazione delle masse è un problema inedito. Ora, trovarsi in un'era nuova significa che *è finita l'età moderna*:

«Non è facile da formulare l'impressione che la nostra epoca ha di se stessa: crede di essere più delle altre, e al tempo stesso si sente come un inizio, senza avere la certezza di non essere un'agonia. Che espressione potremmo scegliere? Forse questa: superiore agli altri tempi e inferiore a se stessa. Fortissima e insieme insicura del suo destino. Orgogliosa delle sue forze e, insieme, temendole»⁵³.

Si noterà il carattere del tutto particolare dell'opposizione orteghiana alla modernità, legata a un atteggiamento più post-moderno che di nostalgia per

⁴⁹ *ibidem*.

⁵⁰ *ibid.*, 52.

⁵¹ *ibid.*, 57.

⁵² *ibid.*, 60.

⁵³ *ibid.*, 68.

il pre-moderno. Per Ortega, la necessità del presente non sta nel rifiutare i valori moderni, ma nella presenza di problemi diversi da quelli a cui aveva risposto la modernità. E la novità dei problemi fa emergere l'inadeguatezza dei principi dati, l'esigenza di un loro ripensamento. Non è detto però che l'esito sia il loro abbandono: si potrebbe anzi avere una loro riscoperta su un piano molto più profondo di quanto non si sospettasse.

L'uomo-massa nel Novecento

Rispetto al passato, il nostro tempo gode di un aumento favoloso delle possibilità: può fare più cose e la vita è più ricca dal punto di vista quantitativo. Ma, ancora una volta, questo determina la stranezza del presente:

«Viviamo in un tempo che si sente favolosamente capace di realizzare, ma non sa cosa realizzare. Domina tutte le cose ma non è padrone di se stesso. Si sente perduto nella sua stessa abbondanza. Con più mezzi, più sapere, più tecniche che mai, risulta che il mondo attuale procede come il più sfortunato che sia mai esistito: puramente alla deriva»⁵⁴.

Sentiamo che è possibile tutto: non solo il meglio, ma anche il peggio. Questa sensazione non è negativa in sé, anzi significa la fine di una fiducia ingenua nel progresso automatico, nel miglioramento prodotto quasi naturalmente, così come un albero produce i frutti di stagione. Sapere che questo può non avvenire equivale, dunque, al ritorno a una considerazione realistica, a una rinnovata attenzione verso l'intrinseca insicurezza del vivere. Questo obbliga a progettare il futuro, ad inventarsi il proprio destino, che appunto non è segnato dalla marcia predefinita della famosa locomotiva del progresso. E non basta inventare: bisogna anche realizzare, sudando, per vedere di riuscire a *mandare noi* la storia in una direzione invece che in un'altra.

Avendo tante potenzialità da non poterle attuare tutte nello spazio di una vita, bisogna *decidere* cosa fare e cosa no. L'intero futuro del mondo dipende dalla decisione umana (parlando *quoad nos*, naturalmente; lasciamo da parte ogni considerazione teologica):

«La vita, che è anzitutto ciò che possiamo essere, vita possibile, è anche, proprio per questo, decidere tra le possibilità ciò che effettivamente saremo. Circostanza e decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la vita. La circostanza - le possibilità - è ciò che della nostra vita ci viene dato e imposto. Costituisce ciò che

⁵⁴ *ibid.*, 74.

chiamiamo mondo. La vita non sceglie il suo mondo, ma anzi vivere è trovarsi, intanto, in un mondo determinato e non permutabile: in questo di ora. Il nostro mondo è la dimensione di fatalità che integra la nostra vita. Ma questa fatalità vitale non assomiglia a quella meccanica. Non siamo scagliati nell'esistenza come un proiettile di fucile la cui traiettoria è assolutamente predeterminata. La fatalità in cui cadiamo quando cadiamo in questo mondo - il mondo è sempre *questo*, questo di ora - consiste nell'esatto contrario. Invece d'imporci una traiettoria, ce ne impone varie e, di conseguenza, ci obbliga [...] a scegliere. Condizione sorprendente quella della nostra vita! Vivere è sentirsi *fatalmente* obbligato a esercitare la libertà, a decidere ciò che saremo in questo mondo [...]. Dunque è falso dire che nella vita "decidono le circostanze". Al contrario: le circostanze sono il dilemma, sempre nuovo, davanti al quale dobbiamo deciderci. Ma chi decide è il nostro carattere. Tutto questo vale anche per la vita collettiva. Anche in essa c'è anzitutto un orizzonte di possibilità, poi una risoluzione che sceglie e decide il modo effettivo dell'esistenza collettiva. Questa risoluzione emana dal carattere della società, ovvero, ed è la stessa cosa, dal tipo d'uomo in essa dominante. Nel nostro tempo domina l'uomo-massa: è lui a decidere»⁵⁵.

Il problema è allora chiaro: è giusto che le masse aspirino ai posti di comando e li occupino; ma l'hanno fatto senza preparazione, per cui oggi la responsabilità è nelle mani di persone ignare sia delle soluzioni sia dei problemi. Quando al bar l'uomo-massa dice che, se ci fosse lui, saprebbe cosa fare, crede effettivamente che lo saprebbe, e con questa presunzione è stato catapultato nei posti di comando. Qui va alla deriva, vive alla giornata, e fa malamente quel che può. E per Ortega è illusorio pensare che questo tipo umano, persistendo nel suo atteggiamento, possa reggere il processo della civiltà.

La presunzione dell'uomo-massa sta nel credersi intelligente e preparato per il solo fatto che si ritrova nella testa alcune idee, sedimentatesi nel suo cervello in modo automatico, per il mero vivere a contatto con gli altri. L'uomo-massa è carente di vita personale, ha recepito passivamente dall'ambiente sociale i pensieri e gli usi, gli schemi di vita, insomma tutto ciò che, opportunamente messo a frutto, può costituire la base di una vita personale ma non può essere esso stesso vita personale. La cultura vigente è sempre cultura altrui, della gente, dell'ambiente; è generica e comune. Ciascuno ne viene influenzato nella prima parte della sua vita, quando è soprattutto ricettivo nei confronti dell'ambiente, e questo gli consente di inserirsi nel contesto sociale, di sapere come muoversi, ecc. Poi però è necessario che questo patrimonio di idee, che in gran parte è costituito da luoghi *comuni*, venga vagliato e personalizzato. Questo è ciò che l'uomo-massa non fa: finisce con l'essere lui stesso un luogo comune, e tale resta

⁵⁵ *ibid.*, 77.

finché non sopravviene una crisi che lo disidentifica dalle sue presuntuose illusioni. Ma se nulla lo fa sentire *spaesato*, se il gran numero di individui come lui lo rafforza nella convinzione di avere tutte le ragioni, diventerà impermeabile a ogni cambiamento.

L'uomo inerte, l'uomo-massa è piacevolmente collocato sul versante opposto a quello in cui si muove l'Eroe di *Meditaciones del Quijote*. Per converso, il contrario dell'uomo-massa è appunto colui che s'interroga sul proprio significato, sul proprio progetto vitale, sul senso delle azioni che deve elaborare e compiere. Il progetto vitale o vocazione illumina la circostanza personale che, alla sua luce, appare come un ambito in cui non tutto è possibile, non tutto è automatico né lecito, non tutto è favorevole, e anzi esistono ostacoli che limitano e che ognuno deve affrontare da sé. Sentirsi addosso una vocazione, un progetto d'azione, è tutt'uno col sentirsi imperfetti. Invece «l'uomo-massa si sente perfetto»⁵⁶. «L'uomo medio si ritrova con delle idee dentro di sé, però è privo della funzione di ideare. Non sospetta neppure quale sia l'elemento sottilissimo in cui vivono le idee. Vuole opinare, ma non vuole accettare le condizioni e i presupposti di ogni opinare. Ne deriva che le sue "idee" sono effettivamente solo appetiti con parole, come le romanze musicali»⁵⁷.

Il problema non è che l'uomo-massa abbia una certa idea anziché un'altra, ma che è perverso il suo rapporto con la funzione intellettuale:

«Avere un'idea è credere che se ne possiedano le ragioni, ed è pertanto credere che esista una ragione, un mondo di verità intelligibili. Ideare, opinare, è la stessa cosa che fare appello a questa istanza, subordinarsi ad essa, accettarne il codice e la sentenza, pertanto credere che la forma superiore della convivenza sia il dialogo in cui vengono discusse le ragioni delle nostre idee. Ma l'uomo-massa si sentirebbe perduto se accettasse la discussione, e istintivamente ripudia l'obbligo di sottomettersi a questa istanza suprema posta fuori di lui»⁵⁸.

Il rifiuto di sottomettersi alle norme che regolano la ricerca della verità si accompagna a un altro tratto del comportamento dell'uomo-massa: il gusto per l'azione diretta sul piano sociale e politico. Si tratta di un uso relativamente nuovo della violenza, non più intesa come *ultima ratio*, come ragione esasperata che non ha trovato modo di incanalarsi nelle strutture civili create appunto per sostituire la violenza stessa: la protervia e la prevaricazione sono per l'uomo-massa una *prima ratio*, ed egli tende ad abolire ogni norma, ogni uso, ogni cortesia interposta tra gli individui. Queste norme che si frappongono nella relazione sociale (e che a volte pos-

⁵⁶ *ibid.*, 94.

⁵⁷ *ibid.*, 98.

⁵⁸ *ibid.*, 99.

sono anche diventare soffocanti: è un altro discorso che non trattiamo ora) sono ciò che rende possibile la città, la convivenza regolata; «infatti presuppongono il desiderio radicale e progressivo di tener conto ciascuna persona delle altre. Civiltà è anzitutto volontà di convivenza. Si è incivile e barbaro nella misura in cui non si tiene conto degli altri»⁵⁹.

L'intera storia europea poggia sul desiderio di incontro sociale, che ha relegato ad episodi effimeri, o vissuti come incivili, tutti i tentativi di utilizzare stabilmente il potere pubblico come un potere privato e fazioso; nei limiti propri alle culture di ciascuna epoca, in Europa si è cercato costantemente di governare tenendo conto di tutti i soggetti sociali. È una tendenza che Ortega rintraccia lungo la nostra storia e che trova la sua migliore formulazione teorica nel liberalismo. Il liberalismo teorico come culmine di un essenziale liberalismo di fatto, è uno dei temi più cari al pensiero orteghiano.

Bisogna chiarire il termine liberalismo, perché il suo uso frequente ha portato a caricarlo di significati non sempre coerenti tra loro. Per Ortega indica il punto molto preciso della *limitazione del potere pubblico*. La cosa non ha alcun rapporto con l'adesione a un particolare partito politico, per esempio a un partito casualmente chiamato liberale, perché la limitazione del potere pubblico può essere sostenuta da partiti di diversa ispirazione ideologica. Scrive Ortega:

«Il liberalismo è il principio di diritto politico secondo cui il Potere pubblico, nonostante sia onnipotente, limita se stesso e cerca, anche a suo danno, di lasciare uno spazio nello Stato che esso controlla, affinché possano vivere coloro che non pensano né sentono come lui, cioè come i più forti, come la maggioranza. Il liberalismo -conviene ricordarlo oggi - è la suprema generosità: è il diritto che la maggioranza concede alle minoranze ed è, pertanto, il grido più nobile risuonato nel pianeta. Proclama la decisione di convivere col nemico; più ancora, col nemico debole»⁶⁰.

Ortega distingue nettamente il liberalismo, inteso come principio di diritto pubblico, dalle dottrine liberiste, che rappresentano concezioni dell'economia poco interessanti, quando non apertamente contraddette dal pensiero orteghiano. Può essere interessante richiamare un brano tratto da un articolo del 1925, *Notas del vago estío*, esemplare per chiarezza e precisione. Analizzando il feudalesimo, che intende come una struttura sociale attivata per resistere contro il centralismo statale, Ortega scrive:

«Un uomo odierno non è niente - non ha diritti né qualità - se non è cittadino di uno Stato. Ma lo Stato è una collettività previa a ogni

⁵⁹ *ibid.*, 100.

⁶⁰ *ibid.*, 101.

individuo. "Gli altri" ci precedono come condizione della nostra esistenza giuridica, morale e sociale [...]. Al contrario, il signore medievale non conosceva propriamente lo Stato. Possedeva diritti di nascita o li guadagnava col suo pugno. Questi diritti gli concernevano perché egli era la persona che era, previamente a ogni riconoscimento da parte di un'autorità. Era il diritto ascritto alla persona, il privilegio. Di rigore, la vita pubblica era vita privata. Lo Stato ne risultava secondariamente come intreccio di relazioni personali»⁶¹.

Da questo punto di vista il mondo medievale e il nostro sembrano contrapposti. Tuttavia sarebbe errato dire che il signore medievale sostituiva il diritto con la forza; al contrario, le questioni del diritto erano per lui di estrema importanza. Per l'uomo medievale la libertà è il fondamento della legge, e non viceversa. E in questa posizione sta affermando ciò che poi verrà chiamato appunto liberalismo. Per Ortega il liberalismo è un frutto che matura grazie ai castelli feudali. Certamente si può obiettare che il signore feudale non era democratico. E qui Ortega dà una risposta eccellente:

«Democrazia e liberalismo sono due risposte a due questioni di diritto politico del tutto diverse. La democrazia risponde a questa domanda: chi deve esercitare il Potere pubblico? La risposta è: l'esercizio del Potere pubblico spetta alla collettività dei cittadini. Ma in questa domanda non si parla di quale estensione debba avere il Potere pubblico. Si tratta solo di determinare il soggetto a cui compete il comando. La democrazia propone che comandiamo tutti; cioè che tutti interveniamo sovranamente nei fatti sociali. Invece, il liberalismo risponde a quest'altra domanda: chiunque sia a esercitare il Potere pubblico, quali ne debbono essere i limiti? La risposta suona così: il Potere pubblico, lo eserciti un autocrate o un popolo, non può essere assoluto, anzi le persone hanno diritti previ a ogni ingerenza dello Stato. È dunque la tendenza a limitare l'intervento del Potere pubblico. In tal modo appare con sufficiente chiarezza il carattere eterogeneo dei due principi. Si può essere molto liberale e per nulla democratico o, viceversa, molto democratico e per nulla liberale»⁶².

Tornando alla ribellione delle masse, si diceva che essa può sfociare in una catastrofe o in un'epoca di bellezza senza pari. Anche l'azione diretta può risultare utile, se va contro le foglie morte che ci portiamo dal passato: istituzioni inutili, norme decadute, materiale disparato che permane vigente per forza d'inerzia. Sono complicazioni che vanno eliminate in un atto di igiene sociale:

«In generale, la vita pubblica, soprattutto quella politica, richiedeva urgentemente una riduzione all'autenticità, e l'umanità europea non

⁶¹ José Ortega y Gasset, *Notas del vago estío*, OC II, 413-449, 422.

⁶² *ibid.*, 424-425.

potrebbe compiere il salto elastico che l'ottimista le richiede se prima non si denuda, se non si alleggerisce fino alla sua pura essenzialità, fino a coincidere con se stessa. L'entusiasmo che sento per questa disciplina di denudamento, di autenticità, la coscienza che essa sia imprescindibile per aprire il passo verso un futuro degno di stima, mi fa rivendicare la piena libertà di ideatore di fronte a tutto il passato. È il futuro che deve imperare sul passato; da lui riceviamo l'ordine per la nostra condotta di fronte a tutto ciò che è stato»⁶³.

Fino al punto, precisa Ortega in nota, di non rinunciare nemmeno alla piena libertà nei confronti dello stesso liberalismo del XIX secolo di cui prende costantemente le difese. In ogni caso il processo di personalizzazione delle masse passa per Ortega attraverso l'abbattimento dello stato centralista e di ogni forma di totalitarismo. Lo stato nazionale moderno deve essere sostituito in due direzioni: in senso sovranazionale, con la creazione di un'unità statale europea, e in senso interno, con la sostituzione del centralismo attraverso la federazione e la struttura di autonomie articolate organicamente tra loro. Lo stato inteso come totalità che annulla lo spazio autonomo della società è visto come il maggior pericolo per l'Europa, proprio perché si trova nelle mani dell'uomo-massa che sente con quest'ultimo un'intima e naturale affinità. Scrive infatti Ortega:

«Questo è il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statalizzazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di ogni spontaneità sociale ad opera dello Stato; cioè l'annullamento della spontaneità storica che in definitiva sostiene, nutre e spinge i destini umani. Quando la massa sente qualche sventura, o semplicemente un forte appetito, è per lei una grande tentazione la permanente e sicura possibilità di conseguire tutto - senza sforzo, lotta, dubbio né rischio - senza far altro che premere un tasto e far funzionare la macchina portentosa. La massa si dice: "Lo Stato sono io", il che è un perfetto errore. Lo Stato è la massa solo nel senso in cui si può dire di due uomini che sono identici perché nessuno dei due si chiama Giovanni. Stato contemporaneo e massa coincidono solo nell'essere anonimi. Ma il fatto è che l'uomo-massa crede effettivamente di essere lui lo Stato e tenderà sempre di più a farlo funzionare con qualunque pretesto, a schiacciare con esso ogni minoranza creativa che lo disturbi - che lo disturbi in qualunque ordine: in politica, nelle idee, nell'industria. Il risultato di questa tendenza sarà fatale. La spontaneità sociale sarà violentata ogni volta dall'intervento dello Stato; nessuna nuova semente potrà fruttificare. La società dovrà vivere *per* lo Stato; l'uomo *per* la macchina del Governo»⁶⁴.

⁶³ *La rebelión de las masas*, cit., 103-104.

⁶⁴ *ibid.*, 138-139.

Per chiarire la natura dello stato Ortega riprende le analisi di *España invertebrada*, sviluppando l'idea che l'origine dello stato stia in un grande progetto di convivenza e, quindi, in una volontà di convivere. La parola *stato* significa, da una parte, che le forze storiche agenti in una situazione hanno trovato un equilibrio in una convivenza stabilizzata; dall'altra, che l'aspetto *statico* di questo equilibrio sottintende quel dinamismo che lo ha prodotto e lo sostiene. Lo stato non è un frutto della natura, che l'uomo si ritrova in dotazione, come possono esserlo altre strutture sociali sul tipo dell'orda o della tribù. Al contrario, ha inizio nel momento in cui l'uomo cerca di evadere dalle strutture sociali in cui si trova inserito per nascita o per un altro principio *naturale*: il sangue, la lingua, ecc. In origine, per Ortega, lo stato «consiste nella mescolanza di sangui e di lingue. È il superamento di ogni società naturale. È meticcio e plurilingue»⁶⁵. (Rilevo, senza soffermarmi ora sul tema, la concezione multi-etnica dello stato, che Ortega afferma a chiare lettere).

Lo stato è l'unità giuridica, non necessariamente centralista, tra piccole collettività preesistenti; vale a dire che è il movimento che supera (ma non annulla) tali collettività. Non è la loro identità a venir meno, ma il loro carattere di chiusura e impermeabilità, per realizzare una convivenza più vasta, mai realizzata prima. «Perciò è un'autentica creazione. Lo Stato comincia con l'essere un'opera di immaginazione assoluta. L'immaginazione è il potere liberatore dell'uomo. Un popolo è capace di Stato nella misura in cui sa immaginare»⁶⁶. Di contro a tutto ciò che è naturale, anche dal punto di vista geografico, territoriale, di fronte alla campagna, con le sue unità collettive esistenti, lo Stato è l'invenzione di uno spazio assolutamente nuovo e inesistente, la piazza, sottratto alla campagna e all'elemento naturale. La vita civile è l'esatto contrario di una convivenza spontanea:

«Lo Stato è anzitutto un progetto di fare e un programma di collaborazione. Si chiamano le genti perché insieme facciano qualcosa. Lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale, né contiguità di abitazione. Non è niente di materiale, inerte, dato e limitato. È un puro dinamismo - la volontà di fare qualcosa in comune - e grazie a questo l'idea statale non è limitata in termini fisici»⁶⁷.

Nota Ortega con acume che, quando si pone a fondamento dello stato un principio determinato, ad esempio l'unità etnica, la lingua, un territorio, si parla già di un raggruppamento umano che sta facendo qualcosa in comune, cioè che sta già superando quel principio naturale in cui fonda la sua concezione dello stato: un conto è avere, per natura, una stessa lingua, e un

⁶⁵ *ibid.*, 169.

⁶⁶ *ibid.*, 170.

⁶⁷ *ibid.*, 176-177.

altro conto è concepire intellettualmente che l'avere una stessa lingua è un fondamento per l'unità statale. Questa seconda condizione è un'idea che invita ad agire in comune, sulla base del fondamento linguistico: cioè propone un progetto alle volontà. Se l'impulso della comune volontà viene meno, non sarà il carattere naturale della lingua o dell'etnia a impedire che quel raggruppamento umano si disgreghi. Abbiamo allora la necessità di pensare il dinamismo dello stato come un processo alimentato da due momenti: l'unità che già esiste (ad esempio un'unità linguistica) e l'unità più ampia che si progetta. Ciò che a un certo momento della storia sembra in grado di poter definire la nazione, non rappresenta più una spiegazione esauriente se si analizza un momento successivo:

«Lo Stato è sempre, qualunque ne sia la forma - primitiva, antica, medievale o moderna-, l'invito che un gruppo di uomini rivolge ad altri gruppi umani per compiere insieme un'impresa. Questa impresa, quali ne siano gli intermediari, consiste in fondo nell'organizzare un certo tipo di vita comune. Stato e progetto di vita, programma di azione [*quehacer*] o condotta umana, sono termini inseparabili. I differenti tipi di Stato nascono dai modi con cui il gruppo che avvia l'impresa stabilirà la collaborazione con gli *altri*»⁶⁸.

Da questo punto di vista è un elemento attivo dello stato, un soggetto politico, *chiunque* aderisca all'impresa, diventando secondarie le sue caratteristiche di razza, sangue, nascita geografica, classe sociale, appartenenze *passate*, tradizioni di origine: «Non ciò che siamo stati ieri, ma ciò che saremo domani insieme, ci riunisce in uno Stato»⁶⁹. È una costitutiva apertura al futuro il luogo da cui si decide il presente. E la progettazione dello Stato, inteso come superamento delle barriere di ogni tipo, è virtualmente illimitata:

«Una tale tendenza politica avanzerà inesorabilmente verso unificazioni sempre più ampie, senza che nulla in via di principio l'arresti. La capacità di fusione è illimitata. Non solo di un popolo con un altro ma, cosa ancor più caratteristica dello Stato nazionale, la fusione di tutte le classi sociali all'interno di ogni corpo politico. Man mano che cresce la nazione, territorialmente ed etnicamente, si fa più unita la collaborazione interna. Lo Stato nazionale è democratico nella sua stessa radice, in un senso più decisivo di tutte le differenze nelle forme di governo»⁷⁰.

La nazione, scrive Ortega, *prima di avere un passato comune ha dovuto creare questa comunità, e prima di crearla ha dovuto progettarela*. Orbene,

⁶⁸ *ibid.*, 183.

⁶⁹ *ibid.*, 184.

⁷⁰ *ibid.*, 184-185.

si progetta a partire dall'esistente, cioè dalle persone diverse e dai nuclei umani diversi, e si ottiene il loro consenso se queste persone e questi nuclei vedono nel progetto non il loro annullamento, e non solo la possibilità di continuare ad esistere, bensì la possibilità di continuare ad esistere meglio di prima. Ortega non ne dà una trattazione specifica, ma sembra evidente che la molla del processo di superamento delle barriere, se deve conservare le identità, sta nella previsione di realizzare una struttura giuridica nella quale ciascuno possa *stare meglio*. E stare meglio significa possibilità di crescere, di avere maggiori potenzialità di vita e, quindi, di realizzazione personale. Da questo punto di vista appare evidente che l'inerzia dell'uomo-massa e il suo costitutivo adagiarsi su una condizione di oggettiva alienazione sono una zavorra per il processo di elaborazione degli ordinamenti sociali. L'uomo-massa è per uno stato che non cresca e che non rimandi sempre al cittadino il potere e l'onere di decidere della sua vita e dell'ordinamento collettivo.

L'uomo-massa e il nichilismo

Se il problema non è cacciare le masse dai posti che hanno occupato, ma qualificarle, sembra evidente che la società posteriore alla ribellione delle masse non possa essere una replica della situazione precedente. È vero che siamo circondati da uomini-massa, soprattutto nel campo politico, ma la politica rimane il luogo in cui tutto va a sfociare alla fine: è presumibile che un'uscita dalla ribellione delle masse non vedrà i suoi effetti anzitutto nel campo politico, che anzi sarà l'ultimo a risentirne.

In una società post-ribellione non sarà neppure sparito il fenomeno del pieno, cioè la presenza di un gran numero di persone ovunque. Infatti, questa presenza non era in sé un carattere di ribellione. Ribellione era, per così dire, il modo in cui era spesa. Si pensi all'esempio del teatro, pieno, sì, ma di gente che presumeva di capirne senza alcuna qualificazione previa. Ora, mi viene in mente un esempio analogo, che mostra forse una differenza nella situazione odierna: in televisione, per vedere uno spettacolo di buon livello culturale, bisogna aspettare dopo le 23, perché la «prima serata» è riservata a programmi adatti per un grande pubblico, modellati sui gusti del grande pubblico. Questo vuol dire che la massa domina l'epoca? Proviamo a rovesciare la prospettiva: che succede se in prima serata programmiamo un film iper-intellettuale? Semplicemente che l'indice di ascolto crolla, cioè - si badi bene - *che la gente non lo guarda*.

Passato il tempo in cui presumeva di capire tutto, la massa ha semplicemente scoperto che il film intellettuale non è di suo gusto. Da un lato, *chiede altro*: il che è giusto; se c'è la televisione, vuole goderne e ne ha il diritto. Dall'altro lato, vuole cose che riflettano il suo gusto, altrimenti cambia canale per non annoiarsi. Vuole un «buon film», e se questo significa un'atroce idiozia, perché noi intellettuali dovremmo inferirne che le masse sono indocili? Amare il telequiz è il loro modo attuale di familiarizzarsi con

il mezzo televisivo. Siamo noi intellettuali a sbagliare, illudendoci che qualificare le masse significhi inculcare in loro vecchi modelli culturali, anziché creare modelli nuovi. Non si tratta di riesumare i classici, ma di creare una nuova classicità, una nuova cultura che domani sia considerata classica. Il problema è fare cose nuove, che valga la pena di conservare. C'è tuttavia un pericolo. Un conto è ciò che vogliono gli uomini-massa, e potremmo anche accettare l'idea che non vogliono più sostituirsi alle minoranze, né pretendersi qualificati per un gratuito diritto naturale. Un altro conto è ciò che offrono le minoranze stesse, cioè vedere se si è riattivata la loro azione formatrice.

In effetti, adottando un'ottica di focale più lunga e osservando i dettagli è facile scoprire che le masse occidentali odierne più che ribelli sembrano curiose. Per esempio, i programmi di alta divulgazione scientifica, realizzati da gente che sa usare il mezzo televisivo, hanno ascolti molto elevati. Certe mostre di altissimo valore culturale attirano folle enormi che semplicemente vogliono vederle. Le cosiddette Università della Terza Età sono un successo, benché si tratti di luoghi in cui si va a imparare. Insomma, le iniziative culturali fatte in modo per loro comprensibile, sono apprezzate dalle masse. D'altronde, abbiamo dietro di noi più di vent'anni di università di massa, strumento inesistente al tempo di Ortega, e cominciamo a sentirne gli effetti salutari. Mi sembra difficile negare che sia in atto un processo di personalizzazione delle masse, in cui forse l'Italia odierna è un interessante laboratorio. Mi affido a impressioni: una volta, alludendo al governo, si diceva: «se ci fossi io...»; ora si sente dire: «devono pur trovare un rimedio». Qui c'è una delega che mostra docilità, anche se non è una cambiale in bianco, giustamente. Il progetto collettivo esiste, ma non come ideologia dominante e totalitaria. Il che è un bene. Si ha insofferenza per lo statalismo, si chiedono regole comuni finalizzate all'espansione della vita personale.

Bisogna naturalmente condannare l'abbandono dello statalismo a vantaggio dei conflitti etnici: questo è certamente il maggior pericolo odierno. Ma bisogna anche ricordare che le identità etniche e culturali sono state eccessivamente trascurate dalla cultura moderna, che le aveva ritenute, in blocco, superate dalla storia. Il problema sta nel cogliere la sfida di un senso dell'identità che torna, per vederlo in un contesto di apertura, anche perché lo stato etnico non risolverebbe il problema della demassificazione. Smembrare uno stato nazionale in base alle etnie non significa distruggere il centralismo, ma produrre un certo numero di unità statali tutte centraliste al loro interno. Il superamento dello statalismo centralista non ha quasi alcun rapporto con la questione dei confini politici né dell'estensione della sovranità: è questione, piuttosto, della qualità della sovranità stessa, o di differenziare le competenze tra centro e periferia del sistema sociale.

Poi, è abbastanza ingenuo vedere nello stato etnico una difesa della nazione, dell'identità di un popolo. La nazione, intesa come tradizione, cultura, razza, riguarda l'identità di persone concrete che debbono restare libere di intervenire sulla loro cultura e cambiarla. Identità non è solo il nostro modo attuale di essere, come membri di una certa etnia, perché le forme, l'aspetto

di questa identità sono state prodotte nel corso del tempo da persone che avevano la sovranità di intervenire sul loro patrimonio tradizionale per modellarlo; altrimenti i croati non sarebbero mai diventati cattolici, né i serbi ortodossi, perché il cattolicesimo e l'ortodossia furono introdotti nella loro precedente identità come elementi nuovi. L'identità fu dunque il frutto di una libera scelta che permise di accettare ciò in cui ci si riconosceva, pur trattandosi di un'innovazione. Quando fu introdotto il cristianesimo nelle culture occidentali, i tradizionalisti guidavano la reazione filopagana.

Fermarsi al rispetto di una cultura nella sua forma attuale, impedendole di cambiare, significa accettare un'identità dimezzata, privata della sovranità di arricchirsi e crescere integrando il nuovo che si ritiene utile, quindi significa imporre a «me» l'identità dei miei antenati, non la mia. Lo stato etnico rivendica di fatto un'immutabilità che priva i suoi membri di sovranità, e che, tra l'altro, si accompagna al rifiuto di una porzione del passato storico: quello in cui la barriera etnica era stata superata. E, si badi, questo superamento appartiene alla tradizione tanto quanto la conservazione della barriera, perché si tratta in entrambi i casi di scelte storiche. Poiché un'identità culturale può coesistere con altre in uno stesso spazio giuridico, lo stato etnico non può essere presentato come una necessità della tradizione. Anzi l'etnia, intesa come ideologia statale, è un supporto ideologico dello statalismo dell'uomo-massa.

Personalizzare lo stato significa che le strutture statali sono un supporto per la vita personale: non è una spoliticizzazione, né un'interpretazione banale del principio di sussidiarietà, del «meno stato». Una crescita della vita personale richiede evidentemente mezzi, e uno stato che garantisca le libertà dell'individuo non può ignorare le dinamiche della produzione e l'organizzazione del lavoro, non può ignorare che una struttura economica può penalizzare gli individui nel loro cammino di realizzazione. Vi sono altre possibilità oltre al liberismo e ai piani quinquennali. La sussidiarietà non può essere vista solo in modo negativo, come un'astensione dello stato da ogni intervento, ma deve essere pensata come un'azione positiva con cui lo stato crea e garantisce spazi d'azione alla società entro un quadro concordato di solidarietà e bene comune. Non si tratta di far finta che lo stato non esista (cosa semplicemente impossibile), ma di metterlo al servizio della vita sociale, chiedergli servizi e prima di tutto il servizio politico dell'amministrazione: non lo stato come contenitore della società, ma come struttura della società intera.

Se l'essenziale della vita personale è poter decidere in prima persona, allora la libertà di decisione richiede la pluralità delle scelte possibili, prima tra tutte la libertà di inventare l'inedito. Occorre un pluralismo che trovi il suo momento di unità non in un'ideologia uniformante ma nelle regole che garantiscono l'autonomia. Se mai la società tornerà a credere in un corpo unitario di credenze vigenti, sarà solo attraverso questa via che salvaguarda la libertà della scelta e della naturale convergenza verso ciò che risulta valido all'esperienza collettiva. Tutte le grandi civiltà hanno seguito questo

schema: sono nate liberamente da una fase di nichilismo, di assenza della credenza unitaria vigente.

Ora, è evidente che l'assetto pluralista, visto nel suo insieme e come dall'esterno, dà l'idea che manchino coesione e valori universali: il nichilismo così inteso è un aspetto palese del processo di demassificazione dello stato e della società. Non lo si dimentichi: l'individuo indifferenziato non è quello che in assoluto non ha volto, ma *quello che ha un volto uguale a tutti gli altri, che si sente come tutti, si sente a suo agio nell'essere identico*, come afferma Ortega. Qualunque volto può essere uno strumento dell'uomo-massa se è uniforme; qualunque carattere ideologico o etnico può essere la sua maschera. Qui esce allo scoperto un elemento forse poco evidenziato: l'inconciliabile opposizione tra una civiltà nichilista, ovvero alessandrina, e l'uomo-massa ⁷¹.

Ci si può domandare, infatti: la società nichilista è anche *invertibrata*? Non necessariamente, perché il processo di formazione dei corpi in cui si struttura la società è diverso dal processo che conduce un'ideologia a dominare il corpo sociale. Dentro lo stato possono coesistere le diverse culture e i diversi mondi sociali; la loro convivenza, i loro margini di autonomia sono l'esatto contrario di una uniformità garantita dal dominio di un'ideologia.

Ci si può allora chiedere quale sia l'impatto dell'uomo-massa su questa struttura vertebrata che costituisce essenzialmente la società. In altri termini, l'uomo-massa corrode le vertebre sociali? Qui la risposta è affermativa, perché le vertebre sono differenzianti o culturalmente o funzionalmente. È vero che dentro ogni cultura e ogni mondo sociale possiamo rintracciare l'articolazione tra massa e minoranza, ma è anche vero che c'è una cultura e c'è un mondo o funzione solo se questo rapporto è corretto, cioè se l'uomo-massa vi si inserisce docilmente. Ove ciò non avvenga, si annienta l'articolazione della società e della struttura statale. L'uomo-massa spinge verso l'uniformità totalizzante, cioè in una direzione contraria a quella della società di tipo alessandrino. Questo mette in crisi le categorie politiche ereditate dal passato secolo e pone il problema dell'applicazione concreta dei principi democratici, che caratterizzano la tradizione culturale, giuridica e politica dell'occidente (a meno che non si voglia pensare una tradizione utopica, mai esistita in Europa). È un fatto, ad esempio, che i totalitarismi europei degli anni Trenta avevano un consenso popolare elevato, ma il popolo che accordava i suoi favori era costituito da uomini-massa, tutti coincidenti tra loro.

⁷¹ C'è un indubbio filo conduttore che va dall'ultimo uomo di Nietzsche all'uomo-massa di Ortega. Scrive Nietzsche: «Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio» (*Così parlò Zarathustra*, cit., 11).

Esistono due direzioni per uscire dalla ribellione dell'uomo-massa. Una è attivarsi perché l'uomo-massa possa qualificarsi, con un processo libero di crescita e arricchimento; l'altra è operare in modo demagogico, accettare che l'uomo-massa resti sempre così come è, lusingarlo, adularlo, ma svuotarlo di ogni potere reale: ne sono un esempio le cosiddette democrazie plebiscitarie, che creano il consenso a colpi di slogan e propaganda televisiva, concentrando però ogni potere decisionale su figure carismatiche. La discriminante è tra chi auspica un ruolo attivo di crescita e arricchimento culturale ed economico per la cosiddetta «gente», e chi invece la vuole docilmente inerte, a godere la soddisfazione del suo barbaro gusto con doni lasciati cadere dall'alto.

Certamente, l'uniformità realizzata dall'uomo-massa non ignora certe differenze funzionali, il che può dare adito ad equivoci nell'interpretazione. Anche stati massificati come il nazismo o lo stalinismo hanno bisogno di persone che svolgano funzioni specifiche, però bisogna distinguere i mondi sociali di cui parla Ortega dal semplice ruolo di *esperti* che alcuni svolgono all'interno di un formicaio umano, ricevendo gli input politici da un unico centro guida. Questi gruppi di esperti possono attivare una patologia sociale come il particolarismo descritto da Ortega? È difficile pensarlo, perché la conflittualità delle *lobby*, nel quadro dello stato totalitario, non sembra essere uno scontro di culture, ma uno scontro interno alla pseudocultura vigente dell'uomo-massa, privo dei presupposti per rivendicare forme di autonomia.

Credo che sotto il dominio dell'uomo-massa il particolarismo venga in un certo senso neutralizzato, perché ogni funzione sociale replica lo stesso tipo umano, con varianti limitate alle conoscenze neutralmente tecniche. È noto che per Ortega uno dei modi più pericolosi di essere uomo-massa era essere uno scienziato: uno che ha conoscenze limitate a un ambito ristretto, ignorando tutto il resto del sapere, in cui naturalmente vuole intervenire con l'autorità che gli compete nel suo campo di specializzazione.

Però, la distruzione del particolarismo (che è una patologia sociale), se è realizzata in un quadro di massificazione totalitaria, può non essere il risultato di un processo positivo: non c'è da gioire se una malattia grave, impedendoci di mangiare, ci toglie i problemi di digestione. Prima del particolarismo, l'uomo-massa abolisce infatti l'organicità sociale: i soggetti sociali sono privati della loro fisionomia. In questo contesto, che vale più il suffragio universale, se si tratta di scegliere tra alcune maschere intercambiabili da applicare sul volto dell'uomo-massa? E che differenza ci sarebbe più tra destra e sinistra se identificassero maschere ideologiche dello stesso tipo umano?

Nella convivenza operano sempre uno sforzo che tende a produrre la vita sociale e uno sforzo che tende ad annullarla. Oggi, come aggravante, c'è un meccanismo che replica il tipo dell'uomo-massa. Chi voglia qualificarsi ed essere se stesso, senza limitarsi ad acquisire una mera abilità tecnica, che modelli trova attorno a sé? Oltre a quello di essere un consumatore perfetto?

Si può domandare se c'è una contraddizione tra ciò che dico ora e ciò che affermavo prima, evidenziando un processo di personalizzazione delle masse. Io credo di no; credo che si tratti di due aspetti compresenti, che bisogna articolare. Procedo per gradi.

a) Anzitutto prendiamo il termine *nichilista* come aggettivo che qualifica una singola persona. Il nichilista è allora un uomo senza valori. Come tale non credo che sia identificabile con l'*ultimo uomo* di cui parla Nietzsche nello *Zarathustra*, che mi sembra invece più vicino all'uomo-massa orteghiano. La ragione è semplice: ci sono due modi di esser privi di valori; uno, perché i valori sono stati negati e rifiutati da una visione del mondo consapevole e coerente con le sue premesse; l'altro, perché non si è capaci di capire il valore, non ci si rende conto di cosa sia un valore. Il primo modo è quello, ad esempio, di un nichilista alla Necaev; il secondo è quello dell'uomo-massa. Costui può avere tutti i valori che vuole: se si trova nella testa l'idea che la morale non si discute, sarà un moralista. I suoi valori sono infatti recepiti passivamente dall'ambiente e replicano le idee più comuni, senza nessuna rielaborazione critica.

b) Si è propensi a credere che il mondo socio-culturale definibile come nichilista sia quello in cui dominano i nichilisti. Invece, applicato a un mondo socio-culturale, l'aggettivo *nichilista* significa che non c'è un'ideologia o una concezione del mondo vigente socialmente. Cioè che ve ne sono tante, ma nessuna dominante. Una posizione individuale di rifiuto dei valori convive nello stesso spazio sociale con posizioni di profonda fede vissuta. In questo senso il mondo nichilista è caratterizzato dalla presenza contemporanea di tutte le culture, ed è una struttura positiva. Ho indicato questa valenza positiva chiamandolo anche mondo alessandrino.

c) L'assenza di *una* cultura vigente spinge ciascuno a interrogarsi, in generale, sul senso della vita e sulla verità, cioè attiva quella funzione di ideare che è stata come rimossa nell'uomo medio. Pertanto si tratta di un elemento virtualmente demassificante e personalizzante. Ritengo che l'azione di questo elemento sia sensibile: di fronte al problema del senso (cioè all'esperienza vissuta che noi intellettuali chiamiamo così) l'uomo-massa depona la sua ribellione e riconquista un atteggiamento di perplessità, e quindi di disponibilità. Da questo punto di vista la sua ribellione mi sembra esaurita.

d) Personalizzazione significa che l'uomo medio trova, tra i modelli culturali presenti nel suo contorno, alcuni comportamenti che *egli* ritiene validi *per sé* e se ne appropria. Orbene, quando *oggi* va a cercarli, non li trova o non ha la possibilità di individuarli, perché gli strumenti culturali che conosce non glieli offrono o non glieli fanno individuare. L'uomo-massa cerca in televisione chi sappia spiegargli le questioni del momento; vi trova una serie di opinionisti che, *essendo essi stessi uomini-massa*, replicano lo stesso tipo umano rissoso e presuntuoso che non cerca affatto di qualificare l'ascoltatore; anzi, l'opinionista si comporta in modo tale che sia l'ascoltatore

a identificarsi con lui. Lo fa o perché non ha egli stesso alcuna qualità, oppure perché non gli importa che i suoi ascoltatori si qualificino: gli interessa solo che lo votino, se è un politico, o gli comprino il prodotto che ha messo in vendita, sia esso un libro o un decalcificante per la tazza del bagno. O, semplicemente, è un esperto dell'ignobile arte di *fare audience*: gli spettacoli d'intrattenimento pensati per la massa, ma non realizzati da lei, come accadeva invece alla cultura popolare di altre epoche, presuppongono che il gusto della massa non cambi e non si elevi. Abbiamo allora una situazione paradossale: l'uomo medio va in cerca di modelli che lo migliorino, e va a cercarli da chi ha tutti i segni esteriori dell'autorità, del carisma, del successo; invece questa presunta *élite* lo respinge nella mediocrità; più ancora, lo rinsalda nella sua fede nella mediocrità, almeno fino alla prossima puntata.

Questo circolo vizioso attiva due tendenze apparentemente opposte: una, totalitaria, verso l'uniformazione, l'appiattimento sull'esistente; l'altra, di fuga verso identità forti (etnia, religione, razza), ma vissute come strutture massificanti e non personalizzanti. Ed è inutile che queste due vie si scontrino quando prendono la forma di partiti politici, perché nessuna delle due esce dall'*impasse*.

Alcuni maestri del pensiero tradizionale, come Evola o Jünger, constatando il dominio inarrestabile, secondo loro, dell'ultimo uomo, hanno invitato a un atteggiamento di *apolitia*. La cosa è accettabile se si mira a tirarsi fuori dalle maschere dell'uomo-massa, ma bisogna allora sottolineare con forza che queste maschere *non sono la politica*. Non si fondano sull'idea di *polis*, di convivenza articolata, varia e aperta. I modi in cui l'uomo-massa alimenta sé stesso sono la negazione della politica. Ma se si mira a una formazione della convivenza sociale sul tipo di quella descritta da Ortega, allora l'apolitia è assurda quanto un favore al nemico. La politica, come organizzazione della convivenza, può esistere solo nello spazio sottratto all'uomo-massa (non perché lo esclude dai diritti di cittadinanza: lo abbiamo chiarito a sufficienza; non si può correggere il processo di massificazione dalla fine, cioè dalla politica).

L'urgenza del momento è la qualificazione culturale e personale di quegli individui che oggi hanno, al massimo, solo competenze tecniche. Non si potrà mai realizzare questo scopo fuori da un quadro democratico. Ortega ha visto acutamente che il carattere democratico deve essere ritenuto essenziale allo stato. Abolire la democrazia significherebbe abolire la libertà delle minoranze qualificanti di essere se stesse, e significherebbe ancora una volta fare un favore sciocco al nemico; inoltre equivarrebbe a proibire in partenza la possibilità per l'uomo-massa di entrare nella vita sociale con un ruolo attivo e creativo.

Fino a pochi decenni fa il problema politico principale era l'articolazione di culture preesistenti e di soggetti culturali che si producevano nella convivenza organizzata. La caratteristica del momento è invece che le differenziazioni tendono a scomparire: essendo state annullate nella

massificazione, non c'è niente di preesistente da articolare, né soggetti sociali che producano istituzioni giuridiche della società. Dunque s'impone una nuova sensibilità politica che non si limiti ad articolare, ma spinga attivamente per produrre culture e varietà. È allora ovvio che prima di ogni cosa si debba salvaguardare la propria personalità, ma non nel quadro di un allontanamento aristocratico dalla prima linea, tantomeno nel quadro dell'imposizione ad altri di una personalità qualunque, bensì nel contesto di un movimento di personalizzazione, di un processo che spinge a far riconquistare autonomia culturale e progettuale a chi oggi non la possiede.

Va allora difesa la condizione nichilista dell'epoca come occasione perché il singolo possa liberarsi dai condizionamenti. La nuova frontiera nella lotta contro l'uomo medio, e per salvare lui stesso dalla sua mediocrità, si chiama *liberazione*, e si avvale del potenziale di liberazione presente nel nichilismo contro la tendenza uniformante presente nell'uomo-massa. Insomma, se la Provvidenza vorrà che torni ad esistere un'*élite* in cui la stragrande maggioranza del corpo sociale possa riconoscere un modello, è necessario che questa *élite* nasca dal seno stesso dell'uomo-massa: non può essergli imposta dall'esterno; è l'uomo-massa che la produce, crescendo, facendo appello a ciò che di più autentico si trova nella sua intimità, a quella sua parte di «eroe», sovrastata oggi dalla volgarità.

È difficile immaginare quali siano gli spazi concreti in cui attivare i mille processi di liberazione, ma l'Eroe che comunque ci portiamo dentro trova nella vita sociale mille rivoli per creare modelli e culture. Li trova di fatto, nel lavoro, nelle comunità giovanili, nel degrado urbano, nella lotta per l'esistenza, per la giustizia, nella reazione alle offese di ogni tipo che feriscono la dignità della persona, nell'emarginazione, ogni qual volta la propria ansia di essere uomo, o di essere donna, si scontra contro l'insensibilità e si sente impotente: dovunque possa nascere, con il suo piccolo progetto, una coscienza personale, un incontro, una comunità, una *posse* che si auto-organizza secondo una logica propria, non escludente altre logiche, ma caratterizzante e personalizzante il gruppo, che diventa così un'alternativa alla spersonalizzazione. Una rete di piccole comunità, non solo intellettuali, che mettono in primo piano il rispetto per gli altri, può diventare una struttura di soggetti sociali capaci di animare la società, non sovvertendola o rivoluzionandola con la violenza, ma vertebrandola, con un'azione che ricorda molto l'evangelico lievito della terra.

La società è un animale strano, che cambia sia la pelle sia le ossa. Ogni svolta epocale è nata da una fase di scontro tra chi voleva rimettere in auge l'armatura storica di un assoluto caduto e chi, in modo nichilista, lavorava a ricostruire le vertebre o metteva il corpo sociale nella condizione di trovare *la sua* figura, dotandolo di una struttura ossea all'altezza della situazione. Nessuna ideologizzazione è oggi in grado di avere un valore liberante per la persona e dunque la realizzazione personale deve avvenire al di là di ogni assoluto vigente come un dogma da imporre a chiunque. E se un assoluto vero esiste, se esiste una verità, un valore indipendente dalle elucubrazioni

degli intellettuali e dalle convenienze dei politici in malafede, solo in questo modo emergerà.

Progresso, tradizione, nazionalismo

Negli interventi più maturi di Ortega, anche a seguito del grande lavoro di ricerca per *El hombre y la gente*, emerge in primo piano il ruolo svolto dagli usi nella vita sociale, nella costituzione della teoria della società e nell'elaborazione dei progetti politici. La società appare come la «convivenza degli uomini sotto un determinato sistema di usi - perché diritto, opinione pubblica, potere pubblico, non sono altro che usi»⁷².

Gli usi sono comportamenti *vigenti*, o norme vigenti a cui si conforma il comportamento individuale. Certamente un individuo può non rispettarli, ma questo non inficia la loro vigenza: se io non adotto con gli altri le forme usuali di saluto, non per questo la società smette di salutare in un certo modo. Anzi, l'uso si impone e sanziona la mia trasgressione: se non saluto, vengo preso per maleducato.

La vita sociale è alla sua base un sistema di usi, da cui poi si producono istituzioni, leggi, opinione pubblica e potere pubblico. Ciò che ora ci interessa è il carattere automatico di questo sistema: salutiamo in un certo modo, e noi stessi non sappiamo perché e come è nato questo modo, anzi non ci poniamo affatto questo problema, e ci limitiamo a ripetere, in modo inerziale, ciò che «si fa», «si usa», «si dice», «si crede». Il soggetto di tutti questi verbi in forma impersonale è «la gente»: tutti e nessuno. Ciò significa che una porzione della nostra vita personale (pur con tutta la sua importanza e utilità) è vissuta in modo meramente ripetitivo, passivo, impersonale.

Questo automatismo impersonale esiste nella vita individuale e in quella collettiva: *popolo* (dice Ortega dandone una definizione formale) è una collettività costituita, o tenuta insieme da un repertorio di usi tradizionali e di credenze tradizionali, che si sono formate nel corso della storia. Poiché un sistema di usi preesiste all'individuo, il popolo così definito vive inerzialmente del suo passato. Naturalmente, questa vita per inerzia non può esaurire tutti i possibili modi di vita: gli usi stessi si sono formati in quanto, nel tempo, la collettività ha accolto e reso proprio un comportamento che, nel momento della sua apparizione storica, era nuovo, creativo, inventato.

Nella storia europea giunge un momento in cui si compie un salto da questo sistema di usi all'*idea di Nazione*, tra la fine del XVI secolo e l'inizio del

⁷² José Ortega y Gasset, *De Europa meditatio quaedam*, in *Europa y la idea de Nación (y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporáneo)*, a cura di Paulino Garagorri, Alianza, Madrid 1985, 29-119 44.

XVII. È importante precisare subito due aspetti: fin dall'inizio ogni nazionalità europea si presenta in confronto con le altre, cioè ogni nazionalità si muove nel contesto della *pluralità* delle nazioni con cui compete e da cui si differenzia. Inoltre il contesto europeo non è totalmente esterno a ogni nazione; anzi, nel momento stesso della sua comparsa storica, ogni nazione include e integra usi nazionali e usi comuni europei:

«L'uomo europeo è sempre vissuto contemporaneamente in due spazi storici, in due società, una meno densa, ma più ampia: l'Europa; l'altra più densa, ma territorialmente più ridotta: l'area di ciascuna nazione o delle anguste province e regioni che hanno preceduto, come forme peculiari di società, le attuali nazioni»⁷³.

Ciò che nella nazione è sistema di usi si produce spontaneamente: è qualcosa in cui il singolo *nasce*, non qualcosa che fonda. Orbene, siccome questi usi sono automatici, normalmente non ci si preoccupa di loro, ma ci si limita a rispettarli, a compierli, appunto, automaticamente. D'altronde l'uso non è un problema, ma una soluzione: non è il problema di come salutare, ma il modo di salutare. Ciò che invece caratterizza l'idea di Nazione è proprio il preoccuparsene: il sistema di usi non è visto più come un fatto naturale, presente da tempo immemorabile nella circostanza storica, ma è proiettato nel futuro come consapevole programma di vita, come modo *esemplare* di essere uomini e donne:

«Si tratta dunque della grande differenza tra ciò che l'uomo è alle sue spalle e ciò che è come intrapresa. Quest'ultima consiste in tutto ciò che ha di fronte, perché per lui è un problema e un progetto, ciò che lo preoccupa e lo tiene occupato, ciò che desidera e mobilita le sue energie, insomma, ciò che vuole essere e sente di "dover essere"»⁷⁴.

Tanto la persona singola, quanto la collettività umana sono sempre un'equazione o una combinazione di due elementi: la vita ricettiva, tradizionale, inerziale, e la vita creativa, intraprendente, aperta ai problemi.

Il salto o elevazione da popolo a Nazione avviene grazie al confronto con gli altri popoli: gli è infatti ineliminabile l'idea che il proprio modo di vivere sia *migliore*, ed è presumibile che, senza alcun termine di paragone, un popolo resterebbe come è, ad applicare meccanicamente il suo modo di vivere. Al confronto con gli altri, invece, scatta la decisione di esaltare programmaticamente il proprio modo di vita spagnolo, italiano, francese, ecc., rompendo l'inerzia storica. Precisa Ortega:

«Certamente, si nasce nella Nazione e gli individui non la fanno in un certo giorno, ma il fatto è che, d'altro canto, non c'è Nazione se, oltre a

⁷³ *ibid.*, 45.

⁷⁴ *ibid.*, 71.

nascere in essa, non se ne preoccupano e non la costruiscono giorno per giorno, facendola e rifacendola. È chiaro che questo intervento degli individui nella creazione continua della loro Nazione comincia solo ad un certo stadio del suo sviluppo, appunto quando cessa di essere "popolo"»⁷⁵.

Pertanto la condizione primaria che conduce al salto da popolo a Nazione non è la previa esistenza del popolo, quanto piuttosto il rapporto che si instaura con esso, trasformandolo in un progetto. La comunità

«prolunga verso il futuro, come un ideale da realizzare, la figura stessa del suo passato, cercandone la perfezione; con ciò l'inerzia del passato è costantemente trasmutata in meta ed esemplarità per il futuro. Solo uomini capaci di vivere in ogni istante le due dimensioni sostantive del tempo - passato e futuro - sono capaci di formare le Nazioni»⁷⁶.

Perché ciò avvenga è necessario che i popoli comprendano «che la vita non consiste nell'essere ciò che già si è per tradizione, e si vedano anzi come appartenenti a un'unità molto più ampia di quanto non sia quella loro propria *a tergo*»⁷⁷. Questa comprensione, che significa capire in modo aperto il contesto di pluralità in cui si colloca l'idea di Nazione, ha come radice l'esperienza della civiltà romana, che fu capace di far convivere in uno stesso ambito popoli diversi, e fece vivere ciascuno di loro nell'integrazione tra gli usi tradizionali suoi propri e gli usi comuni della romanità.

L'idea di Nazione definita da Ortega è molto diversa da ciò che si è chiamato *tradizionalismo*, e contiene anzi un'analisi più precisa della tradizione intesa come realtà storica e sociale. Si potrebbe dire che il tradizionalismo è una forma estremizzata e incoerente dell'idea di Nazione, ed è sostanzialmente affine a ciò che Ortega chiama *nazionalismo*.

Per Ortega, la ripetizione di ciò che è tradizionale, in quanto tale, è un mero fatto automatico che si produce da sé, e quando un popolo vive tradizionalmente e inerzialmente, non è consapevole di essere tradizionalista. L'uomo immerso nella tradizione, vi è immerso perché ci è nato dentro e non si è posto alcun problema; non vi è immerso perché, in piena coscienza, ha firmato la scheda di adesione a un partito tradizionalista. Per lui la tradizione è qualcosa che c'è, e non sa neppure come si forma. O non se lo chiede: non è effettivamente consapevole del fatto che ogni elemento della sua tradizione è comparso in una precisa data storica, ed è apparso appunto come novità successivamente integrata nel sistema di usi.

⁷⁵ *ibid.*, 76-77.

⁷⁶ *ibid.*, 78.

⁷⁷ *ibid.*, 79.

D'altronde è inconsapevole anche della perdita di molti usi antichissimi, che si dimenticano nel corso del tempo.

Ciò che chiamiamo *cultura tradizionale* di un popolo, nella sua realtà effettiva, è il sistema di usi vigenti *in un preciso momento storico*. Ma questo sistema, in quanto *si forma*, è di per sé capace di integrare conservazione e innovazione, e non consiste solo in ripetizione.

Inoltre, il tradizionalismo è per la sua stessa natura un'idea *programmatica*, condivisibile o meno. Orbene, in quanto idea programmatica, esso è un'innovazione rispetto alla precedente fase tradizionale (quella del *popolo*): è un cambio di atteggiamento, un salto, un modo nuovo di rapportarsi al patrimonio tradizionale. C'è una discontinuità, e questo significa che il ruolo della dimensione creativa della vita non può essere ignorato, ed è ben maggiore di quello che, inevitabilmente, si trova anche nella fase tradizionale. Però questa creatività, grazie al cui esercizio il tradizionalismo può esistere come programma, non viene poi riconosciuta nel programma stesso del tradizionalismo, dominato dall'idea di ripetizione e di conformazione al modello tradizionale.

Il tradizionalismo non si accorge di una cosa che Ortega ha bene evidenziato: che l'idea di Nazione presuppone una condizione storica e sociale di *modernità*; cioè nasce quando nell'orizzonte vitale di un popolo sono presenti vari sistemi di usi e credenze, e non più *solo* quello tradizionale suo. Ovvero quando il suo sistema tradizionale ha perso l'esclusiva, perché questo popolo vive in uno spazio sociale e culturale più grande di lui, spazio inevitabilmente multi-etnico⁷⁸.

Trascurando questi elementi storici, che non possono essere accantonati perché fanno parte della realtà, il tradizionalismo trasforma la tradizione in una concezione extra-storica, quasi metafisica, certamente astratta e immutabile. Ora, è vero che la nazione è uno spazio entro cui si nasce, ma non è detto che vi si debba anche morire. Il tradizionalismo *fa* con la tradizione qualcosa che esso stesso ritiene illecito: la usa, vi interviene, la cambia, ne cambia la natura, trasformandola da sistema di credenze in sistema di idee o ideologia, perché esso stesso nasce, come concezione, da un atteggiamento non tradizionale.

Vi è poi la differenza forse fondamentale: per Ortega l'idea di Nazione è un prodotto storico. Geniale quanto si vuole, ma storico: compare in una certa

⁷⁸ Cfr. Nietzsche: «Nessun popolo potrebbe vivere senza prima valutare; ma, se vuole conservarsi, non può valutare così come valuta il suo vicino. Molte cose che questo popolo approva, sono per un altro un'onta e una vergogna: questo io ho trovato. Molte cose che qui erano chiamate cattive, le ho trovate là ammantate di porpora regale. Mai un vicino ha capito l'altro: sempre si è stupita la sua anima della follia e malvagità del vicino. Una tavola dei valori è affissa su ogni popolo. Vedi: è la tavola dei suoi superamenti; vedi: è la voce della sua volontà di potenza» (*Così parlò Zarathustra*, cit., 64).

epoca, si sviluppa, si corrompe in nazionalismo, e muore con le due guerre mondiali. Proporre oggi l'idea di Nazione nella sua forma classica, o nelle degenerazioni legate al nazionalismo, significa voler morire con essa.

La Nazione ha la sua massima espansione quando si passa dal sentimento che la propria nazionalità è migliore, alla volontà di espandere al massimo la portata, l'ambito e il potere di questa nazionalità. È una fase di espansione della Nazione *verso l'esterno*, che ancora una volta è una rottura della continuità, un'innovazione insensata e catastrofica. Interpreta in modo conflittuale la pluralità delle nazioni, in pratica negandola, in contraddizione con la realtà stessa. A questa forma aggressiva di nazionalismo fa seguito, per Ortega, una fase di ripiegamento, di nazionalismo *verso l'interno*, in cui scompare ogni tensione dinamica e le nazioni tendono ad adagiarsi nei propri usi tradizionali, a chiudersi ciascun popolo in casa sua. Questo voltare le spalle alla pluralità diventa allora un freno, una prigione, un processo di regressione allo stato di popolo.

D'altro canto, nel suo furore ideologico il nazionalismo aveva commesso un errore gravissimo: aveva trascurato la dimensione della vita sociale e personale che ogni nazione europea, volente o nolente, ha in comune con le altre. Aveva dato alla sua visione nazionale il carattere della certezza e del dogma, carattere che, risultato fallimentare sul piano espansivo, perdura attraverso la reclusione e l'isolamento, ovvero la rimozione delle diversità, in un'ottica di conservazione immobilista dell'esistente.

Tuttavia, scrive Ortega alla metà del secolo, non c'è salvezza lungo questa via. Occorre invece rinvigorire la cultura europea comune, e creare le istituzioni politiche europee, cioè rafforzare il contesto al cui interno le nazionalità, le identità, possono esistere, vigorose, non come prigioni ideologiche, ma come forme storiche di vita europea, come modo italiano, spagnolo, francese, ecc., di essere europei: un modo aperto al cambiamento nella continuità e nel rispetto. In questo modo la forma tradizionale di vita torna ad essere di proprietà dei singoli cittadini di uno stato, i quali possiedono questo patrimonio per spenderlo e arricchirlo, non per adeguarsi essi a forme di vita che, fatalmente, sono destinate a invecchiare nel tempo.

Noi eravamo già popoli. Siamo diventati qualcosa di più, Nazioni, grazie a un ampliamento a livello europeo della convivenza, grazie alle esperienze realizzate col mondo mediterraneo, con quello romano e poi col medioevo cristiano, ed è dalla convivenza che occorre ripartire. Questo significa nuove discontinuità e la crisi di presunte certezze. Ma, come scrive Ortega, «io non ricordo che una qualche civiltà sia morta di un attacco di dubbio»⁷⁹.

Difesa del nichilismo

⁷⁹ *De Europa...*, cit., 36.

La frequenza con cui oggi viene usato il termine «post-moderno» mostra con sufficiente chiarezza un fatto sconcertante: caratterizziamo l'epoca attuale, la nostra, in negativo, ossia dichiarando ciò che essa *non è*. Questo non rappresenta certo un proponimento, un progetto di esistenza, un programma in cui la nostra epoca si possa riconoscere e trovare soddisfazione; men che meno troviamo nella realtà presente un elemento che in positivo possa esserne la cifra, il simbolo riassuntivo di un programma di esistenza plausibile. È possibile che ogni singola persona del nostro tempo abbia una sua chiara idea su cosa fare e sul modo di spendere la sua esistenza: non sono le idee personali a mancare, ma quelle collettive, *socialmente vigenti* e accettate dalla stragrande maggioranza di una comunità.

L'idea vigente non è semplicemente quella in cui crede un singolo individuo, in base a una sua personale visione del mondo. È piuttosto l'idea che *mi si impone* anche se personalmente non ci credo. È una credenza *della società*, un fatto collettivo, come la fede in Dio nel medioevo: un privato cittadino poteva anche essere personalmente ateo, ma questo non avrebbe avuto alcuna influenza immediata sul mondo culturale e sociale circostante; tale mondo, anzi, continuava a essere religioso fin nella struttura stessa delle sue istituzioni. Per fare un esempio attuale: se il fiume straripa e allaga il paese, noi non ci poniamo il problema di capire se lo spirito del fiume sia offeso per qualche nostra mancanza, ma mettiamo mano alle ruspe: il problema che *non* ci poniamo mostra ciò in cui crediamo con fede vigente, mostra l'idea vigente nel nostro mondo che nel fiume non esista uno spirito. Questo carattere di vigenza non viene meno neppure se un tizio, a titolo personale, continua a credere nello spirito del fiume.

Orbene, il ricorso frequente, abituale, al termine *post-moderno* è un indizio sufficiente della nostra difficoltà di definire l'epoca attuale in positivo, proprio perché non viene individuato un complesso organico di credenze, una vera e propria fede sociale vigente. Ma l'assenza di un'idea vigente significa già una cosa certa: *che non è più vigente la modernità*. Se la modernità vigesse, non avremmo il problema. Tradotto in soldoni, tutto questo significa che non sappiamo dove stiamo andando, né possiamo prevederlo. Ovviamente sul piano collettivo.

Si deve poi osservare, fuori da intenzioni polemiche o da atteggiamenti antimoderni, che non ho, che le definizioni della modernità date dai suoi fautori sono abitualmente stupide e, invece di chiarire, complicano. A volte sembrerebbe che non sia mai esistita libertà personale, né valori civili, intellettuali, democratici, ecc., prima dell'invenzione della ghigliottina. O prima del razionalismo che è il pensiero più schiavo e vincolato che esista, prigioniero com'è delle *leggi* della ragione e del cosiddetto principio di identità e non contraddizione. Riconosciamolo: c'è stata più retorica che rigore, più paternalismo che analisi storica, e alla fine la difesa della modernità è diventata un cumulo di luoghi comuni.

Esistono anche tentativi seri di parlare della modernità, ma questi appunto risultano i più preoccupanti. Una delle migliori definizioni, tra quelle che conosco, fa consistere la modernità in un modo particolare di affrontare i problemi, la vita, le situazioni di ogni tipo, cioè nel ricorso al ragionamento, alla capacità *umana* di ragionare. Per ragionamento non s'intende solo lo svolgimento logico di premesse *date*, ma soprattutto un discorso razionale che ricerca da sé le premesse, non parte da nessun assoluto previo alla ragione, ed anzi analizza, indaga la realtà per rintracciare senza pregiudizi i principi da seguire. Si tratta dunque di un appello a quella che, con antica terminologia, si potrebbe chiamare ragione «naturale». Orbene, questa definizione sarebbe perfetta, se non implicasse una serie di questioni gravi, che cercherò di suggerire, più che dimostrare.

Con questa definizione è moderno anche Socrate, tanto per citare un nome su cui tutti i fautori della modernità sarebbero d'accordo: Socrate padre spirituale della modernità è uno dei luoghi retorici del progressismo. Data la definizione, evidentemente Socrate è moderno. Ma questo che comporta? Esiste forse una sola modernità che va da Socrate a Hegel? e magari torniamo all'idea buffa del medioevo come età di mezzo? Onestamente non mi pare che sia possibile, anche perché moderni come Socrate abbondavano nel medioevo. Occorre aver perso il senso della storia per non vedere in san Tommaso un moderno da far scandalo, relativamente al suo tempo. Né sono poco moderni Ockam o, ancora più indietro nel tempo, Beda e Alcuino. Si rischia di fare del periodo da Socrate a Hegel una sola modernità, senza parentesi in mezzo, il che è ancor più problematico. O semplicemente antistorico.

Ancor più antistorico è stato chi ha preso la definizione come una categoria metastorica: solo se la modernità è una categoria metastorica, è possibile dire che sia Socrate sia Cartesio sono moderni, salvando tutte le loro differenze e la loro contrapposizione agli antimoderni. Ma in questo modo, *si è costruita un'idea astratta* e la si è vista «compirsi» nella storia, di epoca in epoca, con un maggiore o minor grado di purezza. E naturalmente, la valutazione positiva data a questi «compimenti» è *derivata* dalla valutazione positiva data a quell'idea astratta, a seguito di riflessioni teoretiche prive di rapporto reale con l'evento storico in quanto tale. Inversamente, la valutazione degli eventi in cui non si «compie» la modernità categorica, è stata negativa e di fatto questi eventi non moderni sono stati inclusi in una seconda categoria metastorica che serve per far reggere la prima. Voglio dire che se il Moderno, come categoria, spiega una parte degli eventi storici, gli eventi non spiegati, quelli non moderni, possono trovare la loro ragione d'essere solo attraverso un'altra categoria formalmente contrapposta alla modernità. Se Socrate e Cartesio sono *entrambi* moderni, allora i controrivoluzionari dell'Ottocento e i guelfi medievali sono *entrambi* antimoderni.

Orbene, questo metodo, implicito nella definizione positiva della modernità, è *esattamente lo stesso* seguito da un autore come Evola nel costruire la sua *Rivolta contro il mondo moderno*: nei due casi, la storia è subordinata a

categorie metafisiche, ed è del tutto inessenziale che, alla luce della sua interpretazione del mondo, Evola inverta la valutazione, rigettando il moderno ed esaltando il non-moderno, o «tradizionale».

Una conferma di questa sorprendente coincidenza tra uno schema tradizionalista e uno schema progressista di interpretazione storica sta nello sviluppo della loro rispettiva filosofia della storia. Se c'è una categoria che «si compie» nella storia, occorrerà spiegare gli eventi in cui essa non si «compie», e quindi elaborare una teoria del «compiersi» o «non compiersi» della categoria metastorica. Di conseguenza, in entrambi gli schemi, la storia risulterà soggetta a una *legge* che si compie in un modo o nell'altro, indipendentemente dall'uomo. In un caso sarà il Progresso necessario e inevitabile; nell'altro sarà la Decadenza, o «*legge* della regressione delle caste»; in entrambi i casi, questa legge si compie punto e basta, anche se in tempi e modi «contingenti» determinati dalla categoria metastorica rispettivamente contrapposta, e in cui è stato quasi ipostatizzato il negativo. Tanto per Evola, quanto per il progressismo, le categorie sono due, modernità e tradizione; la differenza sta nel decidere quale delle due scriviamo con la lettera maiuscola, e quale invece additiamo alla pubblica esecrazione. Se poi vogliamo essere equi, possiamo inserire in questa prospettiva anche la vecchia idea cattolico-tradizionalista della storia umana come «decantazione» della lotta metafisica tra angeli e demoni. Così troviamo che la storia, chiarita, spiegata, illustrata e resa intelligibile ai semplici, è tutto un ribollire di entità metafisiche della più grande varietà e appartenenti alle più disparate parrocchie, spiriti assoluti e angeli ribelli, provvidenze e succedersi di caste, con una sovrabbondanza di spiegazioni tutte sorprendentemente coincidenti su un unico buco: essendo metafisiche, non - dicesi: *non* - spiegano l'elemento propriamente storico della storia, cioè la caratteristica grazie alla quale è Storia e non è Meccanica o Fisica. Tutte queste teorie ci spiegano gli eventi che l'uomo *subisce*, ma non dicono una sola parola sull'atto storico che l'uomo *fa*, sull'atto che *compio io, pur potendo non compierlo*, indipendentemente da tutto ciò che «si compie», secondo i filosofi. La storia come atti compiuti dall'uomo, la modernità e la tradizione come scelte umane, questo è clamorosamente rimasto fuori dalla teoria della storia. Quel che invece è sovrabbondato, è una vivisezione della storia con il bisturi dell'astrazione, la storia subordinata all'identificazione della filosofia con il metodo razionale. Vale a dire che tutte le teorie, cattolica, evoliana, progressista, millenarista, marxista, idealista... sulla storia hanno coinciso nel fatto di essere *antistoriche*.

Abbiamo dunque il problema urgente di affrontare la questione della modernità, e quella complementare della tradizione, attraverso concetti strettamente storici.

Secondo Ortega, inizialmente il termine *imperator* indicava il capo momentaneo, l'uomo che in una situazione di particolare gravità emerge nella tribù con un progetto, una proposta di azione, e salva dal pericolo. L'*imperator* è una figura che nasce quando ancora non esiste lo stato, la società è nella sua fase iniziale e ancora non si sono sviluppate le istituzioni

comuni, oppure quando lo stato e la vita civile non esistono più. *L'imperator* esercita momentaneamente il comando sull'intera tribù, perché c'è un pericolo che riguarda tutti, e dunque richiede un comando «pubblico», e c'è questa persona qui, che potrebbe essere un perfetto sconosciuto, che ha assunto l'iniziativa e ha cominciato a rimediare alla situazione. Di conseguenza, ha un seguito. Suggestivamente, Ortega scrive che *l'imperator* può essere *chiunque*: non si tratta originariamente di un titolo giuridico.

Immaginiamo invece una comunità senza più il pericolo momentaneo. La vita cresce e tende ad organizzarsi con usi costanti:

«Le dispute tra gli uomini per questo o quel motivo [...] portano con sé che si giunga a formule di compromesso che, stabilizzandosi secolo dopo secolo, in una oscura continuità, finiscono col sembrare immemoriali: diventeranno le istituzioni di diritto privato. Ma è maturata una complessa e al tempo stesso precisa concezione del mondo. Che lo voglia o no, ogni uomo per vivere non ha altro rimedio che avere un'idea su cosa sia la sua vita, e pertanto su cosa sia il mondo in cui essa si svolge. Ma in un popolo come quello di Roma, e come tutti i popoli che sono esistiti in tutti i tempi, la concezione del mondo, del popolo come tale, è e non può essere altro che una concezione religiosa. Un individuo o un gruppo di individui può vivere con una concezione del mondo che non sia religiosa, bensì per esempio scientifica, ma un popolo come tale non può avere altra idea del mondo che un'idea religiosa»⁸⁰.

Un'idea di questo tipo è una credenza vigente. Sul piano istituzionale significa: diritto, istituzioni, *rex* anziché *imperator*. Mentre chiunque può diventare *imperator*, il *rex* è nominato in base a una norma, a un diritto: deve essere legittimo. La sua autorità si fonda su una *credenza compatta della comunità*, formatasi nel corso del tempo, credenza che è *la tradizione vigente*. Come si è visto, Ortega ritiene che non possa non essere una credenza religiosa, cioè tale da occuparsi di tutti gli ambiti della vita ma con il suo centro nella religione, nell'esperienza del sacro. Ortega è molto esplicito al riguardo. Sintetizzando, questa è la *fase tradizionale*.

Orbene, il passaggio alla *fase moderna* non è causato da entità metafisiche o categorie metastoriche. La tradizione vigente è un complesso di istituzioni legittime che vengono dal passato, e si differenziano dal caos momentaneo in cui l'esercizio del comando è un'operazione di chirurgia d'urgenza, un fatto che non ha nessuna legittimazione previa ed anzi si legittima con i suoi risultati, non per la sua origine istituzionale. Scrive Ortega:

⁸⁰ José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, OC IX, 9-242, 106.

«Qualcosa è giuridicamente legittimo - il re, il senato, il console - quando il suo esercizio del potere è fondato sulla credenza compatta, nutrita da tutto il popolo, che in effetti è un potere esercitato da chi ne ha il diritto. Ma come abbiamo visto, questo diritto non viene riconosciuto al re come fatto isolato; piuttosto, la credenza che sia il re o il senato ad aver diritto di governare esiste solo come parte di una credenza totale in una certa concezione del mondo, condivisa in modo uguale da tutto il popolo; insomma, il *consensus*. Questa concezione, abbiamo detto, è, deve essere religiosa. Ne deriva che, quando per una causa o per l'altra, questa comune credenza totale si incrina, si indebolisce o svanisce, con essa si incrina, si indebolisce o svanisce la legittimità. E poiché questo accade irrimediabilmente nel processo di ogni storia, in essa giunge, senza rimedio, una data in cui gli uomini, per così dire, si svegliano al mattino e trovano che non c'è più legittimità, che si è volatilizzata, benché nessuno abbia minimamente tentato di incrinarla. Potrà sussistere un tale o talaltro gruppo di cittadini che continua a credere con la stessa fermezza nella concezione religiosa tradizionale, e di conseguenza nella legittimità del re. Ma qui non si sta parlando di ciò che creda un individuo o un gruppo, ma di ciò che crede il popolo intero, che è ciò da cui nasce, si nutre e si sostiene tutta la legittimità»⁸¹.

Dunque, per Ortega, il passaggio dalla tradizione alla modernità, equivale alla fine della vigenza di un sistema di credenze: un fatto rilevabile con estrema precisione nell'analisi storica.

La vigenza di una credenza unitaria non significa che la comunità sia un corpo monolitico e compatto, tendente all'immobilismo, così come la perdita della credenza vigente non ha come unico esito possibile la vita senza legittimità. Il dinamismo sociale, la sostanziale unità, la legittimità e la tradizione stessa con il suo carattere conservativo, sono tutti elementi che concorrono a un graduale arricchimento delle condizioni di vita. Si tratta intanto di una crescita quantitativa: nella società si diffonde un certo benessere. Ma questo arricchimento quantitativo si trasforma subito in un fatto di ordine qualitativo: non si tratta solo di avere più soldi e più mezzi, ma di avere *più possibilità di scelta*, più possibilità di modi di vivere: c'è un allargamento del repertorio vitale. Se in una situazione di povertà generale un contadino è oggettivamente legato al campo, visto che non potrebbe sopravvivere qualora se ne allontanasse, in una situazione di benessere più diffuso le cose cambiano: il contadino ha ora un certo gruzzolo che gli consente di allontanarsi dal campo e trasferirsi in città a svolgere un'altra attività. Ed ecco il problema: avendone la possibilità, deve decidere cosa fare, *deve scegliere quale sarà la sua vita*.

⁸¹ *ibid.*, 118.

Ecco dunque una causa storica della crisi della legittimità tradizionale: non per ragioni metastoriche, ma perché la produzione della ricchezza e delle nuove forme di vita è il risultato stesso del funzionamento della tradizione. C'è un arricchimento per il semplice fatto che è stato conservato il vecchio. Ma questo significa che la ricchezza delle forme di vita, in via di principio, non è contro la tradizione, piuttosto è prodotta dalla tradizione stessa, e ci nascono seri dubbi sul fatto che la crisi della legittimità tradizionale sia qualcosa di negativo in sé. Se la ricchezza è il risultato della tradizione, e se l'ampliamento del repertorio vitale è la modernità - come ora vedremo meglio - questo vuol dire che *la modernità è costitutivamente inclusa nella tradizione, è una fase storica della tradizione*. Ma non esistono solo queste due fasi.

Intanto, dice ancora Ortega, i romani entrano in contatto con nuovi modi di vita, soprattutto grazie al contatto con altri popoli, e si rendono conto che si tratta di modi diversi da quelli contemplati nella loro tradizione:

«Hanno la percezione di essere entrati in un nuovo modo di esistenza, in una forma di esistenza dai modi nuovi, pertanto *mod-erna* [...]. Sembra indubitabile che per ogni popolo arrivi un momento in cui scopre la *modernità invadente* della sua vita, di contro alla *tradizionalità legittima* di quella antica. Ogni modernità è già *inizio* di illegittimità e di sconsecrazione»⁸².

Si noti attentamente un fatto: la vita nuova e moderna è implicita nel disporre di varie possibilità, vari modelli da scegliere, diversi da quello tradizionale. Roma non è moderna *perché* entra in contatto con la Grecia, ad esempio, e scopre un nuovo modo di vita; piuttosto, Roma è moderna perché è cambiata la situazione esistenziale e sociale del romano: prima ancora di grecizzarsi, e di scegliere i modelli greci contro quelli tradizionali romani, il romano è fuori dal suo mondo tradizionale per la pura e semplice presenza, nel suo orizzonte vitale, di due modelli: quello greco e quello romano. *La rottura della vigenza tradizionale non sta nella scelta del modello greco, ma nel fatto che i modelli sono già due e che si pone il problema di scegliere*. Questo problema di scegliere è propriamente ciò che non esisteva nella fase di vigenza della tradizione. La condizione di modernità è previa alla scelta che si farà e consiste nel fatto puro e semplice di *dover* scegliere su un tema in cui non era mai esistita la possibilità di alternative.

Sarà anche vero che, di fronte all'antico, gli elementi di novità presenti nella condizione moderna non sembrano legittimi. Però la legittimità arcaica della tradizione era una *prospettiva parziale*, resa in qualche modo assoluta dall'assenza di prospettive alternative o concorrenti: la tradizione non si sceglie, perché in fondo non c'è da scegliere; esiste solo lei. Dunque, la perdita di vigenza della credenza tradizionale, in via di principio, ha una

⁸² *ibid.*, 129.

valenza positiva, è un ampliamento, una crescita del sapere relativo al mondo, una scoperta dei limiti costitutivamente inerenti alla credenza in cui si viveva.

Questo rende pensabile che l'illegittimazione non abbia come esito soltanto il rifiuto del passato, perché nulla obbliga a questo: potrebbe sfociare in un recupero del passato, ora creduto non più in forma passiva e quasi per obbligo, ma in forma libera e per scelta; oppure in un'integrazione tra varie possibilità e varie prospettive. Ciò significa che, data la condizione oggettiva della modernità come possibilità, anzi necessità di scegliere - laddove prima da scegliere non c'era e il problema non si poneva nemmeno - sono possibili molti esiti e molte modernità storiche: la scelta, qualunque essa sia, recepisce infatti questo marchio di modernità legato all'esser presa liberamente e non per imposizione di un passato immemoriale e unico. Tradizione è allora l'esistenza di un popolo concentrato in se stesso, nel suo modo legittimo e consacrato, ma certo non unico possibile, di esistenza. Ma questo popolo entra normalmente in contatto con altri popoli, nella misura in cui cresce un poco e può permettersi di staccare la testa dall'aratro, e ciascuno di questi altri popoli vive concentrato nella sua tradizione, legittima, immemoriale, ma diversa.

Dunque, l'illegittimazione della credenza tradizionale ha un versante positivo e uno negativo. In positivo, è un'apertura di orizzonti; in negativo può essere una fuga allucinante verso la novità in quanto tale. La ricchezza delle forme di vita contiene

«il cambiamento radicale che per un uomo è rappresentato dal passaggio dal non conoscere altro modo di pensare che quello tradizionale suo, pertanto dall'attenersi ingenuamente con fede indiscussa, allo scoprire e aver presenti altri vari modi, molto diversi, dinanzi ai quali si trova come davanti a una tastiera di possibilità, di possibili modi di pensare o idee tra le quali può e deve scegliere da solo. Mentre nella vita in regime di tradizionalità l'uomo non sceglie da solo il suo modo di pensare né la sua condotta, - ma riceve tutto questo dal passato, in modo automatico, e vive spinto da una *vis a tergo* - quando la sua vita si arricchisce, *non ha altro rimedio che scegliere secondo il proprio criterio individuale quale tra queste possibilità adotterà e farà sua*»⁸³.

La differenza tra modernità e tradizione è dunque posta da Ortega in un cambiamento della struttura stessa della vita personale, un fatto oggettivo, epperò storico. Ma c'è un altro elemento che merita attenzione. Se il problema è scegliere a partire da se stessi, questo significa per noi che la scelta deve essere autentica e realizzante. Non sarà, allora, che l'autenticità personale può realizzarsi solo in una condizione di modernità? Non sarà che

⁸³ *ibid.*, 136.

il correttivo alla fuga spasmodica verso il nuovo in quanto nuovo sta nella scelta dell'autentico, sia esso nuovo o vecchio? Non sarà che solo allora può manifestarsi l'autenticità come criterio di legittimità? Questo rende pensabile, e quindi progettabile, una *modernità della tradizione*. E in fondo, se in termini orteghiani la modernità illegittima è la fase storica da cui dobbiamo curarci, allora la nuova età postmoderna potrebbe essere intesa non come un nuovo ciclo che ripete con monotonia esperienze già fatte, ma come un uso delle possibilità di vita prodotte finora, alla luce dell'autenticità e della vocazione personale. Non si tratterebbe del rifiuto del moderno, né di restaurare l'antico, ma di vivere nella libertà.

Il fatto è che il conflitto modernità-tradizione si riflette dentro la persona e attiva una domanda circa la direzione da dare alla propria vita. Questa domanda è l'imprescindibile precedente per la scoperta di se stessi e per la propria autorealizzazione. Così, se la rottura della legittimità tradizionale è una colpa, il minimo che si può dire è che si tratta di una *felix culpa*. La modernità è possibilità di scelta tra varie opzioni, il che significa attuare alcune opzioni anziché altre: non è garanzia che le opzioni nuove siano migliori di quelle vecchie, né certezza che siano peggiori. La sola presenza della scelta, però, rende *relativo* il vecchio, e questo è un cambiamento oggettivo che ci serve per formulare i concetti storici di modernità e tradizione. Di fatto, Ortega ha articolato i due termini che erano fino ad allora rimasti disgiunti, e si è riappropriato della storicità della storia. Concretamente:

1) il passaggio dalla tradizione alla modernità è un cambiamento storico, che ha conseguenze storiche, quindi radicate nella realtà primaria che è la vita umana;

2) questo cambiamento non dipende da una Ragione o Legge o Dialettica esterna alla storia, e da indicarsi rigorosamente con lettera maiuscola, la quale maiuscola si compirebbe nella storia come se questa fosse soltanto una sorta di scenografia o di sfondo, con l'uomo in funzione di spettatore passivo e superfluo; al contrario, il mutamento storico nasce dalla reazione libera degli uomini di fronte a un mutamento delle loro circostanze;

3) se la reazione è libera, la modernità è una fase che può dare esiti infiniti e imprevedibili. Intanto è necessità di scegliere; dopodiché valuteremo la scelta; certamente non condanneremo la nuda possibilità di scegliere, in sé e per sé. In ogni caso, la scelta è compiuta dall'uomo, limitato dalla circostanza di fatto, e senza dover attendere il compimento di questo o quell'evento metafisico. Le circostanze mostrano ciò che è concretamente fattibile. Il che, ovviamente non esclude una teologia della storia, non esclude l'azione della Provvidenza che, come insegnano i teologi, normalmente agisce attraverso cause seconde; ovvero non esclude che la storia abbia una struttura teandrica - la fanno Dio e l'uomo insieme: è pura patristica greca.

4) Date queste caratteristiche, la visione orteghiana va ben oltre la contrapposizione tra modernità e tradizionalismo, perché riassume questi termini in una prospettiva superiore, articolandone le rispettive ragioni storiche.

Cosa resta di quella ragione che, inizialmente, avevamo trovato come caratteristica essenziale della modernità? È facile vedere che la ragione, come strumento di ricerca per decidere cosa fare e come vivere, fa la sua comparsa nel momento in cui si pone la necessità della scelta. Ma è la condizione della scelta a caratterizzare la modernità, non la ragione, che è una mera conseguenza:

«La ragione, scrive Ortega, nasce dal fatto che l'uomo si vede obbligato a scegliere per conto suo e a suo rischio e pericolo tra queste molteplici possibilità di modi di pensare, di fare, di essere, al fine di convertirne una in possibilità sua, nella quale porrà la sua vita, momentaneamente, o in modo continuato. Nella credenza [tradizionale vigente] l'uomo non sceglie il suo modo di credere o di pensare, ma al contrario è certamente immerso nella sua fede, senza sapere da dove vi è entrato, e senza che gli venga in mente di volerne uscire. La sua credenza non gli sembra neppure una credenza, bensì la realtà stessa»⁸⁴.

Nel bene come nel male, il cambiamento storico ha la sua radice nell'uomo, e non in un elemento esterno, che al massimo può fungere da occasione. Dunque, nel bene come nel male, l'esito delle crisi dipende dall'uomo, dalla scelta umana, dalla capacità della persona di rapportarsi alla sua circostanza presente, con tutto il passato che le gravita sopra e con tutti i futuri che ne possono germinare. Il cambio storico nasce dalla struttura stessa della vita personale. Illegittima non è la possibilità di scelta, ma può esserlo solo una scelta particolare. Nella possibilità di scegliere, abbiamo solo il *problema* della legittimità. Se da una parte viene invalidato il carattere assoluto della tradizione vigente, carattere che questa si era arrogata di fatto senza averne alcun titolo, dall'altro questo non legittima qualunque scelta.

L'autenticità come criterio di scelta deve avere il suo necessario riscontro nel diritto, che è l'unica possibilità di cambiare restando nella continuità e soprattutto senza prevaricare le scelte altrui. Il diritto è ciò che consente alla realtà di cambiare, di essere «moderna», senza per questo diventare necessariamente illegittima. Per definizione, il diritto è ciò che non si può disfare, è l'irreformabile per essenza. Tuttavia, a suo modo e alle sue condizioni, è modificabile per «rendere di diritto» le situazioni nuove. Così il cammino storico acquista continuità: non rimane chiuso l'accesso del nuovo alla legittimità, anzi si compie una costante azione di legittimazione;

⁸⁴ *ibidem*.

però a seguito di un attento esame, perché questa legittimazione non sia una patente screditata offerta a chiunque.

Il mutamento reale assunto da Ortega come discriminante tra modernità e tradizione non è un cambiamento tra i tanti della vita, ma è un cambiamento *nella struttura stessa della vita* concreta umana: non cambia un elemento all'interno del mondo in cui si vive, che pertanto resta pressappoco uguale a prima, ma cambia il mondo: si va a vivere in un altro mondo. Ecco perché tradizione e modernità sembrano così inconciliabili e antitetiche. Ma la spiegazione di questo fatto non era nella loro contrapposizione categoriale.

La modernità, come realtà storica prodotta dall'uomo, può realizzarsi in moltissime forme, e noi forse abbiamo avuto esperienza della peggiore: il rifiuto del vecchio per il semplice fatto che era vecchio, l'esaltazione del nuovo come tale e persino l'ideologizzazione fideistica del nuovo come superiore. Probabilmente, questo aspetto è sempre presente nelle modernità storiche, come ciarpame che ogni epoca si porta dietro. D'altronde esiste anche un ciarpame tradizionalista. Non è detto che questo ciarpame debba per forza dare il tono all'epoca, invece di restarne un elemento marginale e folclorico. Come si diceva, esso è massicciamente presente nella nostra modernità, quella da cui veniamo, ma se lo accantoniamo, ora che la modernità non è vigente e il ciarpame non ci condiziona, possiamo veder emergere altri aspetti più sostanziosi.

Intanto retrocediamo al punto chiave: modernità è un mutamento nella struttura stessa della vita umana nel mondo: la credenza tradizionale non è più vigente come credenza collettiva. Dunque, il singolo si trova a non saper che fare. Ora, la vigenza di un'idea non significa che essa è per me indiscutibile, ma semplicemente che è l'evidenza da cui parto, quindi qualcosa che non metto neppure in discussione, perché in una certa misura non mi rendo neppure conto di esservi dentro. Quando la tradizione non è più vigente, il singolo non ha più un repertorio di idee sue, che ritiene sicuramente valido, e piuttosto vive nella perplessità. Siccome deve pur vivere, e per vivere ha bisogno di idee affidabili, deve *farsi* delle idee. Non sapendo che fare, *pensa*, ed è possibile che il suo pensiero giunga alla conclusione che «era meglio prima».

Questo «prima» - che naturalmente è la sua visione personale del passato - diventa «la tradizione», da *difendere contro* la modernità, contro *l'adesso*, consistente in un mondo diverso, oggettivamente diverso. Naturalmente se paragoniamo in termini storiografici la realtà della fase tradizionale con l'immagine che se ne fa il tradizionalista, scopriamo delle differenze abissali. Volente o nolente, il tradizionalista opera dopo che il mondo è cambiato, vede gli esiti del cambiamento e dispone del senno di poi; sa che la fase tradizionale non era perfetta, perché nessuna fase storica lo è, vede le imperfezioni come radice del presente moderno, quindi perfeziona lui, teoreticamente, la fase tradizionale, depurandola di quegli elementi in cui riconosce il germe della modernità. È ovvio che la tradizione descritta dai tradizionalisti non sia mai esistita: è un'astrazione, un modello teorico che *si*

suppone essere lo stesso che ispirava la vita nella fase storica tradizionale concreta. Supposizione del tutto ipotetica, che implica un'intera filosofia sul senso della storia, per discriminare tra i vari fatti accaduti in un'epoca. Il tradizionalista che mira al medioevo, se prende a modello san Tommaso, non riterrà tradizionali Ockam né il nominalismo; e lasciamo perdere che si scontra con un altro tradizionalista per cui Ockam va bene e san Tommaso no: il fatto è che entrambi immaginano una tradizione utopica, l'uno senza Ockam, l'altro senza Tommaso. Ma il medioevo non ha niente in comune con queste utopie astratte, perché nel medioevo vero, in un'aula universitaria freddissima per l'assenza di riscaldamenti, nominalisti e tomisti si scaldavano polemizzando come disperati e lanciando scomuniche come oggi si squalifica per due giornate un giocatore di calcio. Il tradizionalista elabora una tradizione categorica, romantica, e non storica, e naturalmente la scrive con Maiuscola: su questo fatto delle maiuscole prima o poi cadiamo tutti⁸⁵.

Questo processo di ideologizzazione della tradizione avviene perché il tradizionalista vive quando la tradizione stessa non è più vigente. Ossia: *prima* di elaborare una tesi definibile «tradizionalismo», quest'uomo ha dovuto porsi il problema dei valori a cui affidare la sua esistenza, rispondendo che questi valori erano quelli «tradizionali secondo lui». Non c'è continuità tra la tradizione e la teoria tradizionalista, qualunque essa sia: c'è invece uno iato nel quale un uomo concreto, non sapendo a quali idee attenersi, trasforma l'intera tradizione in problema e la rielabora come tesi formale. Che egli risolva il problema del «che fare» in senso tradizionalista, deriva dal fatto che quest'uomo è *oggettivamente in una condizione moderna di perdita della vigenza, è un uomo moderno che non vive più nella tradizione*. Il mondo e la struttura della vita che producono il tradizionalismo sono dunque quanto di più squisitamente moderno si possa immaginare. De Maistre e Cartesio sono contrapposti, ma non tanto come si crede, e soprattutto sono contrapposti *dentro* la modernità; sono due modi di essere moderni, come sono moderni gli esercizi spirituali di sant'Ignazio e la *forma mentis* tipica della controriforma.

Si diceva che nella nostra modernità storica ha avuto un ruolo abnorme il ciarpame, la retorica del disprezzo per il vecchio. Sappiamo che l'alterigia del Vasari o la fandonia dei secoli bui non sono più condivisibili, non tanto perché siamo post-moderni, quanto perché riconosciamo che si trattava di errori storici. Erano valutazioni unilaterali, come quasi tutto nella nostra modernità storica, che è stata un coacervo di valutazioni unilaterali. Oggi che la struttura del mondo è nuovamente cambiata, oggi appunto che non è più

⁸⁵ Cfr. Ernst Jünger: «Il meraviglioso, inteso nel senso di un'amorosa e quasi magica evocazione del suono di campane medievali o del profumo di fiori esotici, è uno stratagemma di chi è sconfitto. Il romantico tenta d'istituire il sistema di valori di una vita elementare, la cui validità egli intuisce senza però far parte di quel sistema. Di conseguenza, inganno o delusione sono inevitabili. Egli riconosce l'incompiutezza del mondo borghese, al quale però non sa contrapporre altro mezzo se non la fuga» (*L'operaio. Dominio e forma*, tr. it. Longanesi, Milano 1984, 49-50).

vigente la modernità, siamo disposti a riconoscere a ognuna di quelle fazioni le sue ragioni, ma non ce n'è una che ci strappi il cuore: ecco un indizio che il nostro attuale «non sapere a che cosa attenerci» è diverso da quello della modernità. Intanto è diverso perché la modernità appartiene al nostro passato come un fatto compiuto, cosa che non era per Cartesio o Galileo.

Nella fase moderna l'uomo cerca di arrivare a nuove certezze, usando come strumento di indagine la ragione: non tanto per dedurre da principi dati, quanto piuttosto per cercare i principi. Dato che la ricerca è formalmente libera, uomini diversi hanno ritenuto di aver scoperto principi diversi. Erano principi che servivano per vivere, non per passare il tempo: nulla di strano che si siano contrapposti in modo furioso, visto che era in ballo il senso da dare alla propria esistenza. Orbene, il primo elemento che caratterizza il nostro presente è che noi *diffidiamo della ragione*, l'abbiamo messa in dubbio, e abbiamo scoperto che non garantisce alcuna certezza. Un ragionamento è un'ipotesi, e dunque due ragionamenti che partono da principi diversi sono entrambi ipotetici. Ma più ancora, un ragionamento è anzitutto un'ipotesi sul valore del ragionare: non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano. Per quel che ne sappiamo, nulla garantisce che la verità non sia quella espressa da un discorso del tutto antirazionale, quale lo si può trovare nello zen.

Allora, in primo luogo non siamo più immersi nella credenza nella ragione; in secondo luogo, e come ovvio sviluppo, abbiamo *appiattito* davanti a noi tutte le posizioni culturali, tutte le filosofie o le visioni del mondo: sono tutte qui, quelle passate e quelle odierne, sono tutte *contemporaneamente* disponibili, ma in via di principio ci si presentano tutte con lo stesso valore, con lo stesso grado di *probabilità*. In questo senso, l'uomo post-moderno è *l'uomo della contemporaneità, un uomo contemporaneo*. *Sa*, con un sapere che si ritrova dentro, che sente, che esiste *una parte* di verità in un testo di santa Teresa, di Marx, dello zen e chi più ne ha più ne metta. Però *sa* anche che nessuno di quei testi può esser preso per vangelo, nemmeno il Vangelo, perché può darsi che il nostro testo contenga errori, o può darsi che sia sbagliata la nostra interpretazione, e d'altronde tutte le interpretazioni hanno un minimo di verità, e chi mai siamo noi, poveri cattolici romani, per pensare che un grande teologo protestante e un grande teologo ortodosso siano degli imbecilli? Noi siamo in questo guazzabuglio, comunemente chiamato *relativismo*.

Non si tratta del relativismo come teoria formale, come esplicita posizione filosofica, che sarebbe una tra le tante cose di cui diciamo che ha un fondo di verità, ma non tutta la verità. Neppure si tratta di un relativismo pratico, uno scetticismo o un disinteresse. Piuttosto lo definirei un *relativismo obbligato*.

Parlo sempre a livello di vigenza sociale. Sul piano personale probabilmente, le persone relativiste sono poche e ognuno ha i suoi valori. Ma questo è il punto: sono i valori suoi, diversi dai miei, quelli in cui crede lui, non io, e che non sono convincenti né costringenti per me, che d'altra

parte non ho argomenti tali da convincere irrimediabilmente lui. Non esiste una credenza vigente su un metodo, su un modo di dimostrare le proprie argomentazioni, e questo mi sembra un carattere assolutamente originale del nostro tempo. Probabilmente mai come oggi le singole persone si sono poste il problema di come vivere e mai come oggi hanno cercato delle soluzioni: da questo punto di vista, la nostra è un'epoca piena di certezze, ma si tratta di certezze personali.

Lo scontro tra Galileo e Bellarmino non ci interessa più e sappiamo dare una parte di ragione a entrambi. Ma soprattutto sappiamo che in parte avevano torto entrambi. Nello scontro tra questi due uomini possiamo vedere un carattere forte, ma passato, della modernità: essa risponde alla crisi del sapere tradizionale con la proposta di un metodo di ricerca sostanzialmente affidabile. Persa la vigenza tradizionale, l'uomo non ha certezze, ma possiede un metodo da cui spera, ragionevolmente, di trovare altre certezze. I successi parziali di questo metodo consentono alla ragione di diventare una vera e propria credenza collettiva. Insomma, alla crisi della tradizione Galileo può opporre un'alternativa.

Invece noi, che viviamo con la ragione in crisi, e non abbiamo più fiducia proprio nell'alternativa proposta da Galileo, non abbiamo niente da prospettare. Per questo siamo post-moderni, con definizione in negativo. Viviamo in un vuoto di credenze vigenti e abbiamo esaurito le possibilità in cui riporre le nostre speranze di avere credenze certe in futuro. Senza un metodo, non possiamo organizzare i dati, gerarchizzarli; di conseguenza, tutte le culture ci sono di fronte contemporaneamente, ma appiattite allo stesso livello.

Questo è l'aspetto «obbligato» del relativismo come elemento strutturale del nostro mondo: una caratteristica completamente assente dal mondo della modernità. Questo vuoto o nulla sul piano delle credenze è ciò che comunemente si chiama *nichilismo*. Non esistendo criterio vigente, ognuno sceglie a modo suo, con le sue serie e rispettabili motivazioni personali, ma in un contesto globale di relativismo obbligato, talché ben difficilmente abbiamo qualcosa da opporre all'avversario che la pensi in modo diverso da noi. La stessa idea dell'avversario ideologico o teoretico sta scomparendo, e il nemico è tale non per questioni di dogmi o di ideologie, ma perché tifa un'altra squadra di calcio, o semplicemente perché vuol guadagnare più soldi di quelli che siamo disposti a fargli guadagnare, o semplicemente perché è diverso e perseguirlo rafforza nevroticamente l'identità del persecutore. Non ammazzerebbero più nessuno per un dogma religioso o politico, perché l'altro, esattamente come noi, ha compiuto la sua scelta in modo gratuito.

Singolare associazione di idee: il tradizionalista antimoderno Evola, in uno dei suoi libri più antimoderni, *Gli uomini e le rovine* inizia la trattazione con una questione da brivido: pone, e sostanzialmente accetta come legittimo, il problema della «scelta delle tradizioni». Scelta? Ma la tradizione è esattamente ciò che non si sceglie. Può porsi il proposito di scegliere la tradizione solo chi non creda più alla sua tradizione, quella in cui si è dentro

finché è vigente, e tuttavia non crede nemmeno nei valori emersi a seguito della modernità. Certamente, autori come Evola o Jünger hanno rifiutato la modernità anche perché l'hanno interpretata come un cammino verso il nichilismo: il nichilismo non sarebbe altro che la modernità compiuta. Ma del nichilismo essi non avevano una visione, bensì una *pre*-visione, che sostanzialmente ripeteva le *pre*-visioni di Nietzsche. Non è detto che questa previsione negativa del nichilismo non sia unilaterale. Nietzsche era certo un sant'uomo, come Marx d'altronde, ma condivide con Marx il destino di essere vissuto in un'altra epoca: è fatale che la nostra visione sia più articolata e ricca di dettagli. Il profeta prevede le grandi linee, non i particolari, e tragicamente dobbiamo sacrificarlo sull'altare di Chronos che divora i suoi figli, nonostante le loro ragioni.

Difendere il nichilismo non è difficile. Come si è potuto vedere, il termine «mondo» è stato usato finora non nel suo senso oggettivista, ma nel senso che ha comunemente nel pensiero contemporaneo. Il «mondo» in cui vivo non è solo gli alberi, le case, le relazioni sociali nella loro nuda realtà, ma è soprattutto l'immagine che io ho di tutto questo, la mia interpretazione della realtà in cui sono immerso. Ora, possiamo dire che la contemporaneità - o se si vuole l'età del nichilismo - è caratterizzata dal fatto che non vi esiste un'immagine *vigente* del «mondo», non c'è veramente un mondo *comune*. Vale a dire che non c'è *mondo*, il nichilismo è un mondo senza mondo, senza struttura, senza configurazione univoca. Ma questo *riguarda il livello della credenza collettiva vigente*, e non certo il livello della singola persona, dove un mondo organico esiste e gode di ottima salute. O quantomeno, il fatto che non esista un mondo unitario socialmente *vigente* non significa che il singolo sia per forza un uomo disintegrato, scisso e privo di valori.

Nichilismo, o mondo senza univocità, significa semplicemente che il tuo mondo e il mio sono due mondi diversi, inarticolati, pur potendo noi essere due bravissime persone, per nulla nichiliste nella nostra rispettiva vita personale. Se così non fosse, se il nichilismo sul piano collettivo non potesse convivere con i valori morali sul piano della vita personale, Jünger non potrebbe proporre il suo anarca, ed Evola non potrebbe rivolgersi al suo individuo differenziato o al suo anarchico di destra.

I teorici della condanna del nichilismo, che guardavano da lontano, hanno colto il carattere amorale, relativista e disorganico del mondo *collettivo*, cioè l'assenza di norme *vigenti*, e l'hanno considerata come una pura e semplice assenza di norme. Con ciò hanno trascurato il potenziale enorme della moralità delle singole persone, non hanno tenuto conto della rivendicazione operata dallo stesso Nietzsche dei valori immanenti alla vita, e non hanno dato alcuna rilevanza teoretica alla miriade di «micromondi» che convivono nella modernità. Hanno visto l'assenza di *un* senso della vita, senza pensare alla ricchezza della *pluralità* dei sensi della vita, cioè di tante vite, ognuna significativa, ognuna chiamata ad autodeterminarsi nella ricerca della propria autenticità, e in una condizione di libertà. Non solo libertà dalla tradizione, ma anche libertà dal razionalismo.

La contemporaneità delle culture, che certamente obbliga al discernimento e pone il problema del criterio di discriminazione, ha un risvolto positivo innegabile nella libertà, come già Nietzsche aveva affermato. Beninteso: nella potenziale libertà: uno non è libero perché va allo stadio, se ci va per un condizionamento psicologico, se si lascia rincretinire dalle mode. Però, se è libero, e vuole andare allo stadio, ben venga. Sotto la tirannia della ragione non si è veramente liberi di scegliere, proprio perché sceglie la ragione, che è una e impersonale, valida per tutti, a prescindere dal sentire soggettivo. Senza la ragione ad imporre necessariamente, la scelta è compiuta dalla persona: non in maniera fatalmente irrazionale, ma dalla persona che ha la ragione come un *ingrediente* costitutivo del suo essere. E che si vuole di più?

Certamente, questo comporta una pluralità che, *vista dall'esterno e paragonata con una situazione diversa, anche se in buona misura ricostruita a tavolino*, appare disorganica e caotica, caratterizzata dall'assenza di norme. Ma questa è un'illusione ottica dovuta alla distanza, come era un'illusione ottica pensare che una canzone di Chuck Berry fosse non un brano musicale ma la fine della musica: visto dall'interno, Berry è l'inizio di una tradizione musicale che porta a *In the court of Crimson King* o a *Yes Songs* e chi più ne ha più ne metta. Quando si dice, con un esempio sintomatico, che viviamo in un mondo ateo, non si dice il falso, ma una sciocchezza, perché il soggetto reale «mondo», nel senso di mondo sociale vigente, non può compiere l'azione di credere né l'azione di non credere.

Non si può estendere la nozione di nichilismo dal piano collettivo al piano personale: nel nostro mondo, si squartano i bambini dei paesi poveri per trapiantarne gli organi ai bambini ricchi; contemporaneamente c'è madre Teresa di Calcutta; questo è il nichilismo: non c'è solo madre Teresa e contemporaneamente non è assente madre Teresa. Di fatto, il nichilismo è semplicemente una liberazione dalla credenza socialmente vigente: ecco il senso attivo che ha, che già possiede, senza aspettare che noi glielo diamo. Può darsi che questo senso attivo evolva verso la ricostruzione di un'altra credenza vigente, ma può darsi che sia l'occasione storica per compiere un salto di qualità e organizzare la vita in senso personalista, restando senza mondo vigente, ma con il rispetto della libertà personale. Questo appartiene alle possibilità, nel senso che su questo terreno si gioca una battaglia politica e ognuno si schiera in un senso o nell'altro. Ma questo è proprio di ogni epoca, e non significa che lo scontro politico tra le nostre possibilità buone e quelle negative, faccia del nichilismo una sorta di anticristo. Il problema sta nel come usiamo il nichilismo, e usarlo è ciò che facciamo ogni giorno: non è privilegio di individui differenziati.

È esagerato pensare che l'esistenza di una condizione nichilista renda impossibile ogni costruzione, per cui l'individuo dovrebbe solo pensare a salvarsi in una posizione «autarchica» che rinunci all'azione politica e all'impegno sociale. Al contrario, il nichilismo come liberazione significa la rinuncia a riedificare un mondo già crollato, tentativo notoriamente idiota, per poter positivamente accettare la creatività delle vite personali, la

molteplicità delle liberazioni che si sono realizzate o possono in via di principio realizzarsi. Scelta questa pluralità come bene reale, l'uso del nichilismo è una sorta di diritto sociale e di bene pubblico. E troppo spesso i tradizionalisti dimenticano che tutte le culture tradizionali sono nate da una situazione storica precedente, nella quale non c'era un mondo socialmente vigente: la nascita di una tradizione è appunto l'instaurarsi di un mondo vigente in una situazione di assenza di norme collettive. Il che significa che tutte le tradizioni sono nate da una fase di nichilismo.

Il nichilismo ha un potenziale personalista enorme, se per personalismo si intende il riconoscimento del diritto inerente alla persona di costruirsi, di determinare il suo essere personale in obbedienza alla propria vocazione interiore. La tradizione svela all'uomo l'importanza delle norme, della vita sociale basata sulle istituzioni, sul diritto, sul senso religioso della vita. La modernità, con la crisi della tradizione vigente, costringe ad interrogarsi sul valore di tante possibili vite, di tante possibili visioni del mondo, e produce una pluralità, una società aperta, in cui, per esempio, il diritto recepisce la libertà religiosa, ma non entra nella questione di quale sia la religione vera tra le tante che sono professate nello stato: il diritto positivo si subordina ai diritti personali, che esso non crea ma riconosce, e perde una parte della sua autonomia per ritrovare se stesso, privo del compito di condannare gli eretici o di proibire le manifestazioni religiose. Diventa regola di convivenza nel rispetto, e garanzia al servizio della libertà. Con ciò la persona torna in primo piano: conserva la tradizione come una possibilità, come realtà storica che ha determinato il presente, come memoria degli errori ed esperienza di vita; ma conserva anche la modernità come esigenza di autorealizzazione.

Tutto è contemporaneo, nulla è assoluto, e in tutto può esserci una parte di vero. Ma la persona non può rinunciare alla verità, nemmeno a una piccola parte. Non può fare a meno di cercarla, e cercarla con gli altri, in una solidarietà nuova, in un incontro nuovo in cui ognuno è sovrano di se stesso e, virtualmente, ognuno è signore e nessuno è più schiavo. Questa condizione oggettiva, resa possibile dalla struttura stessa del nostro mondo, un mondo aperto o, se si vuole un'assenza di mondo, è il terreno in cui si agisce oggi, e in cui può essere proposto un progetto nuovo di vita comune.

Nota bibliografica

Opere di Ortega citate nel testo:

Baroja: José Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1983, 12 voll., vol. II, 69-125 (in seguito indicato con l'abbreviazione OC, seguito dall'indicazione del volume e delle pagine).

De Europa: José Ortega y Gasset, *De Europa meditatio quaedam*, in *Europa y la idea de Nación (y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporáneo)*, a cura di Paulino Garagorri, Alianza, Madrid 1985, 29-119.

Democracia: *Democracia morbosa*, OC II, 135-140.

Dinámica: *Dinámica del tiempo*, in *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992, 249-280.

Esp.inv.: *España invertebrada*, OC III, 35-128.

Interpretación: *Una interpretación de la historia universal*, OC IX, 9-242.

Notas: *Notas del vago estío*, OC II, 413-449.

Rebelión: *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992.

Altri testi di Ortega utilizzati:

- *Del Imperio romano*, OC VI, 53-107.

- *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269.

- *El origen deportivo del estado*, OC II, 607-623.

- *El tema de nuestro tiempo*, OC III, 141-230.

- *Ensimismamiento y alteración*, OC V, 289-313.

- *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid 1985.

- *Historia como sistema*, Alianza, Madrid 1981.

- *Ideas y creencias*, OC V, 377-409.

- *La pedagogía social como programa político*, OC I, 503-521.

- *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid 1991 (cfr. anche l'edizione a cura di Julián Marías, Cátedra, Madrid 1990).

- *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375.

- *Nada moderno y muy "siglo XX"*, OC II, 22-24.

- *Origen y epílogo de la filosofía*, OC IX, 345-435.

- *Prólogo para alemanes*, OC VIII, 11-58.

- *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1980.

- *Vieja y nueva política*, OC I, 267-308.

- *Vitalidad, alma, espíritu*, OC II, 451-480.

Su Ortega:

G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1990.

- Id., *La trascendenza nel reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, Il Cerchio, Rimini 1985, 2 voll., I, 41-52.
- Id., *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, in «I Quaderni di Avallon», n. 9/1985, 81-91.
- Id., *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. Il Cerchio, Rimini 1986, 3-17.

Sul problema della società e della politica, da un punto di vista orteghiano:

- G. Ferracuti, *Cristianesimo politico*, in «Parsifal» 21/1988, 15-25.
- Id., *Est-Ovest, Nord-Sud: gli squilibri tra primo e terzo mondo, negazione della pace*, in «I Quaderni di Avallon», 16/1988, 71-97.
- Id., *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, in «I Quaderni di Avallon», 6/1984, 67-86.
- Id., *L'evoluzione del capitalismo reale*, in «Parsifal», 9/1984, 7-12.
- Id., *Morte e rinascita delle autonomie*, in «I Quaderni di Avallon», 20-21/1989, 69-88.
- Id., *Per un'ecologia della persona*, ivi, 15/1987, 17-39.
- Id., *Origine razionalista del nichilismo*, ivi, 11/1986, 115-126.
- Id., *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, ivi, 6/1984, 67-86.

Per il pensiero di Evola:

- Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969.
- Id., *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972.
- G. Ferracuti, *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984.
- Id., *Oltre Evola, oltre Guénon*, in «I Quaderni di Avallon», n. 10/1986, 89-104.
- Id., *Modernità di Evola*, in «Futuro Presente», n. 6/1995, 11-26.

Altri testi utilizzati:

- Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985.
- Id., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid 1968.
- Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.
- Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983.
- Id., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1967.
- Id., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947.
- María Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988.

Indice

Luca Ascoli: La lotta politica 3

Gianni Ferracuti: Difesa del nichilismo 23

Politica e imbecillità. L'idea delle minoranze. Le vertebre sociali. Uomini e masse. Anatomia dell'uomo-massa. L'uomo-massa nel Novecento. L'uomo-massa e il nichilismo. Progresso, tradizione, nazionalismo. Difesa del nichilismo. Nota bibliografica.