

# GLI INCURABILI ECCESSI DELLA RAGIONE: REPLICHE AI MIEI CRITICI

PAOLO COSTA

*Fondazione Bruno Kessler (FBK), Trento*  
*Religious Studies Department*  
*pacosta@fbk.eu*

## ABSTRACT

In my reply, I answer to the critical remarks of the discussants by focusing on some unresolved problems in my way of tackling the issues of animality, reason, politics, social criticism, happiness and the end-goal of philosophy. The bulk of the paper is premised on a reflection about the virtues of the philosophical conversation.

## KEYWORDS

Animal, Reason, Politics, Critique, Happiness, Philosophy.

Philosophy cannot escape being adversarial to some degree, but enquiry is fundamentally a cooperative rather than an adversarial activity.  
Alasdair MacIntyre

Il motivo egoistico che mi ha spinto a scrivere quell’elogio obliquo della filosofia, eccessi inclusi, a cui si può ridurre nella sostanza il libro discusso in questo simposio, era il desiderio di animare una conversazione filosofica senza convenevoli. Sono dunque grato a *Etica & Politica / Ethics & Politics*, e in particolare a Riccardo Fanciullacci e Pierpaolo Marrone, per la decisione di ospitarlo in questo numero della rivista. Il loro invito ha avuto il piacevole effetto collaterale di trasformare un proposito velleitario in una profezia realizzata.

Ma che cosa esattamente intendo per “conversazione filosofica senza convenevoli”? È un’attività difficile da descrivere in astratto, ma facilissima da ricon-

oscere per chi ha avuto la fortuna di potersi dedicare a tempo pieno a un lavoro intellettuale sempre più difficile da legittimare, almeno nella forma non amatoriale di mestiere retribuito. Se ne fa per lo più esperienza diretta in quelle occasioni seminariali o convegnistiche in cui si riesce a ridurre al minimo il rumore di fondo generato dagli aspetti meno nobili della vita accademica. Quando si prova a descriverlo ai non addetti ai lavori, il paragone con il gioco diventa quasi inevitabile. La conversazione filosofica riuscita ha la stessa fluidità virtuosistica del *flow* in cui vengono risucchiati i *players* quando il gioco riesce a prevalere sulle sirene o gli affanni della vita di ogni giorno. Se è corretto descrivere la felicità come un'esperienza intensa di presenza, allora la filosofia è spesso un'occasione di felicità allo stesso tempo pubblica e privata. L'aggettivo inglese che cattura meglio questa disposizione quasi fisica ad essere assorbiti nel flusso è "engrossing". In effetti, la filosofia, per chi la ama, agisce spesso come un gigantesco attrattore gravitazionale.

Stiamo parlando, ovviamente, di un gioco sofisticato. La conversazione filosofica al suo meglio non è mera chiacchiera. Che cosa la rende diversa? Difficile dirlo in astratto. Forse è più semplice partire da ciò che l'accomuna a una conversazione amichevole. Il principale tra i punti di contatto è la diffidenza verso i *conversation stoppers*. Anche se la combattività e l'agonismo svolgono un ruolo importante nell'argomentazione, è sbagliato, tuttavia, identificare l'aver ragione in filosofia con l'immagine pugilistica del *knock-down argument*. Il vero obiettivo in questo campo non è infatti mai smettere di conversare, ma proseguire dopo aver allargato il terreno comune.

Provo a spiegarmi con un esempio tratto dalla vita quotidiana. Ciò che rende spesso faticosa l'interazione di un filosofo o una filosofa con il mondo circostante è un'esperienza assai familiare. Immaginatoci un contesto piuttosto strutturato: ad esempio un colloquio con gli insegnanti del proprio figlio o con il datore di lavoro. È sensato rappresentarsi incontri di questo tipo come raffinati giochi di ruolo in cui si entra e da cui si esce con il medesimo corredo di opinioni e con un diverso indice di inflessione della relazione (collaborativa o conflittuale, simmetrica o asimmetrica, trasparente o ambigua). Un interessante cortocircuito comunicativo può verificarsi, allora, se uno si presenta al colloquio con la convinzione di non essere il proprietario delle proprie opinioni; che esse siano, piuttosto, una cristallizzazione provvisoria di un dialogo tra sé e sé privo di una conclusione e talvolta persino di una direzione preordinata. In quest'ottica, insomma, il cambiamento di opinione, se è motivato da ragioni stringenti, è la condizione ordinaria,

perché l'interesse a capire come stanno effettivamente le cose prevale su ogni altra considerazione.

Questo effetto di spossessamento dossastico è tipico della riflessività filosofica. Ne costituisce, propriamente, l'eccedenza primaria: se vogliamo, il caso prototipico di "eccesso" della ragione. La conversazione filosofica, in effetti, funziona solo se chi prende la parola è almeno parzialmente decentrato rispetto all'affermazione, o alla catena di affermazioni, di cui si fa portavoce. È superfluo aggiungere che un simile atteggiamento nella vita di tutti i giorni è destinato, nel caso migliore, a essere frainteso, nel caso peggiore, a essere biecamente abusato. Fortuna vuole, tuttavia, che quando si scrive un libro di filosofia ci si può aggirare nello spazio delle ragioni con la più ampia libertà di movimento possibile, compatibilmente con i nostri accessi di scorcio alla trama di inferenze su cui facciamo poggiare i vari giudizi, opinioni e deliberazioni espliciti a cui aderiamo provvisoriamente e *cum grano salis* nelle varie fasi della vita.

È con questo spirito che mi accingo a rispondere ad alcune delle sollecitazioni contenute nei saggi dei miei interlocutori (che ringrazio fin da ora per la loro generosità intellettuale). Per motivi che considero ovvi, risponderò nella lingua in cui è stato scritto il contributo.

## ANIMALE

Non è un caso che *La ragione e i suoi eccessi* cominci con un capitolo dedicato all'"animale". Se esiste, come credo, un filo rosso che collega le riflessioni sviluppate nei vari capitoli del libro, e dal quale dipende l'impressione di trovarsi di fronte a un unico ragionamento concatenato, questo è riconducibile al giudizio circa l'importanza che dovrebbe avere nei nostri sforzi di comprendere meglio noi stessi il fatto, pur sempre bisognoso di interpretazioni, che anche noi siamo degli animali.

Per un filosofo (come il sottoscritto) che abbia sposato questa chiave di lettura, una delle esperienze più istruttive che possa capitare è constatare quanto poco conti nella biologia postdarwiniana il concetto stesso di animale. Per essere precisi, l'affermazione andrebbe qualificata. Il riferimento alla nostra animalità continua a svolgere un ruolo, ma non un ruolo costruttivo. La nostra appartenenza al regno animale serve cioè come segnaposto per mettere in guardia i profani da visioni troppo idealizzate della specie umana, ma una volta assolta la sua funzione di *reminder*, cessa di essere produttiva. In poche parole, sostenere che gli esseri

umani sono animali non aggiunge nulla alla nostra comprensione del *tipo* di creatura vivente che siamo.

Questo è un salutare bagno di umiltà, che non mi ha impedito però, alla fine, di indulgere in un modesto esercizio di biologia filosofica la cui legittimità vorrei provare qui, per quanto è possibile, a difendere. In estrema sintesi, il punto in discussione è il seguente: qual è la reazione filosofica corretta di fronte agli straordinari progressi compiuti dalle scienze della vita nel corso degli ultimi tre secoli? Come ha mostrato molto bene Alessandro Minelli nel suo elegante *excursus* storico, non si tratta soltanto di fare i conti con le scoperte della biologia molecolare, e nemmeno solo con la cosiddetta rivoluzione darwiniana; è soprattutto la consapevolezza della simultanea complessità e unitarietà dell'albero della vita promossa dai *field naturalists* nella lunga storia che va da Aristotele a Linneo (e oltre) che ha finito per cambiare radicalmente le carte in tavola in questo dominio della conoscenza.

Una risposta filosofica standard al problema è chiedersi: ma che cosa esattamente significa tutto ciò (intendendo per “tutto ciò” quello che possiamo leggere oggi in un buon manuale di biologia)? Quale influsso ha (o dovrebbe avere) sul nostro equilibrio riflessivo, sull'immagine che abbiamo di noi stessi? E ancora: come possiamo far quadrare quel patrimonio di conoscenza con ciò che sappiamo, o pensiamo di sapere, su noi stessi e che troviamo incarnato nei costumi, habitus, pratiche, istituzioni in cui veniamo socializzati? Questi sono quesiti che trascendono e in alcuni casi rischiano persino di ostacolare gli obiettivi conoscitivi circoscritti di un biologo, ma non li si può definire curiosità illegittime o insensate. Il loro scopo, nella sostanza, è sollecitarci a misurare approssimativamente l'impatto che le nuove informazioni che ci sono fornite dalle scienze della vita hanno o dovrebbero avere sulla comprensione di noi stessi in quanto creature viventi ed esseri animati.

Il primo- e più visibile - effetto è la mutata percezione dei nostri legami con il resto della biosfera. Il tema è controverso, ma ha prodotto anche qualcosa di simile a un nuovo senso comune con la crescita tra il largo pubblico della sensibilità ecologista e animalista, almeno nei paesi che se la possono permettere, essendosi lasciati alle spalle la fase storica della mera lotta per la sopravvivenza (che, notoriamente, non è una condizione favorevole al proliferare degli scrupoli morali). Questo è l'impatto più visibile, ma anche il più facile da neutralizzare da un punto di vista conoscitivo. È sufficiente, infatti, ricorrere alla distinzione tra fatti e valori, tra il mondo come è e come dovrebbe essere, per contestare

l'esistenza di una relazione diretta tra ciò che abbiamo scoperto sulla nostra natura e ciò che gli esseri umani scelgono pragmaticamente di fare sulla base della propria costituzione fisiologica.

Nel libro, tuttavia, mi sono spinto oltre. Mi sono chiesto cioè quale sia l'influsso dei nuovi orizzonti teorici dischiusi dalla biologia moderna sull'immagine che abbiamo di noi stessi, in una parola sul nostro *immaginario* antropologico. (L'esempio più eclatante in materia è il modo in cui la genetica, in particolare la scoperta del DNA, ha rapidamente trasformato nel discorso pubblico il senso di sé delle persone –il senso del proprio destino, delle proprie possibilità.) Qui i tentativi di mitigare l'impatto sono destinati ad avere minor successo. Certo, si può sempre sostenere, sulla falsariga di Laplace, che le finzioni non rientrano nella sfera di competenza della scienza. In tal caso, però, si rischia di sottovalutare il fatto che l'immaginazione a cui si fa qui riferimento non è ovviamente la fantasia sfrenata, ma quella facoltà mentale che ci consente di esplorare la realtà che ci circonda al di là delle prime impressioni che essa suscita in chi deve fare i conti con la sua riluttanza a piegarsi ai nostri desideri.

L'ipotesi che ho provato ad articolare in *La ragione e i suoi eccessi*, e più estesamente nel mio libro precedente,<sup>1</sup> è che possiamo imparare molte cose essenziali sulla nostra forma di vita riflettendo sulla quantità sconfinata di informazioni regalateci, tra l'altro, dai nuovi racconti evoluzionistici sull'origine della specie *Homo sapiens* o dalle classificazioni filogenetiche. Nel capitolo sull'animale ho perseguito questo obiettivo soprattutto sviluppando un'intuizione di Helmuth Plessner. In parole povere, l'idea guida è che la forma di vita animale vada pensata nei termini di una specifica varietà di posizionamento nell'ambiente, che ridefinisce il confine tra il sé e il non-sé, pone le premesse per espandere la relazione dialettica tra l'essere un corpo e l'averne un corpo e, soprattutto, dischiude un nuovo ambito di esperienza, quello della vulnerabilità e delle emozioni che l'accompagnano.

Quanto sono campati per aria questi esercizi acrobatici di biologia filosofica? Impossibile dirlo in astratto. Per chi li azzarda è rassicurante almeno sapere che esistono casi promettenti di aggiornamento critico di un pensiero tipologico. Mi vengono in mente qui soprattutto, in due direzioni divergenti, i lavori di Marjorie Grene e Michael Thompson.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. P. Costa, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007.

<sup>2</sup> M. Grene, *Evolution, "Typology" and "Population Thinking"*, in "American Philosophical Quarterly", 27 (1990), 3, pp. 237-243; M. Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, parte I.

So per esperienza diretta che questo tipo di elucubrazioni tende a suscitare nei biologi una comprensibile reazione difensiva. In fondo, è verosimile che il ricorso a una concettualizzazione di tipo ontologico sia più utile alla chiusura riflessiva tanto amata dai filosofi che all'investigazione empirica che è evidentemente una priorità per gli studiosi impegnati sul campo o in laboratorio. Il mio auspicio, però, è che questo legittimo sospetto verso ogni forma di essenzialismo a buon mercato non sfoci in una ennesima variante di quell'"orrore del determinato" che accomuna tante forme, anche contrapposte, della sensibilità intellettuale contemporanea.<sup>3</sup> I rischi connessi alla demarcazione dei soggetti di processi (in un arco che va dalle specie biologiche alle epoche storiche) non vanno esasperati. In questo campo una qualche forma di logica paraconsistente funziona meglio dell'applicazione rigida del principio di non contraddizione. È verosimile, come sostiene nel suo contributo Alessandro Minelli, che sia sbagliato far dipendere il riconoscimento di una specie dall'attribuzione di una serie numerabile di proprietà essenziali, ma questo non credo che dovrebbe impedire di scorgere e apprezzare in una popolazione di individui che si incrociano fra loro qualcosa di simile all'esemplificazione nel campo del possibile di un modo di stare al mondo, per l'appunto una *forma di vita*. D'altra parte, che cos'altro potrebbe consentire quella particolare modalità di descrizione che troviamo così informativa e affascinante quando ascoltiamo un documentario o una lezione in cui si parla delle abitudini di specie animali esotiche?

Alessandro Minelli ha dato un contributo essenziale alla nostra comprensione dei vincoli morfologici all'evoluzione degli organismi.<sup>4</sup> In questo campo è, per giudizio unanime, uno dei massimi esperti mondiali. La cautela tipica dello scienziato gli impedisce, tuttavia, di desumere lezioni filosofiche generali da quella che a me pare una conferma indiretta della validità delle intuizioni aristoteliche circa il ruolo delle cause formali in biologia. Io non ho di queste remore. Uno dei vantaggi dello scrivere un libro come *La ragione e i suoi eccessi* risiede proprio qui: nella possibilità di sospendere per un tempo limitato gli effetti del rasoio di Occam e verificare la fecondità di una domanda senza dubbio eccessiva, ma non per questo meno urgente: che cosa si prova a essere un animale?

<sup>3</sup> Prendo in prestito l'espressione da A. Bellan, *L'orrore del determinato. Relativismo, pluralismo, contingenza*, in T. Perlini (a cura di), *Verità Relativismo Relatività*, numero speciale di "L'ospite ingrato", nuova serie, 1(2008), pp. 73-95.

<sup>4</sup> Cfr., fra i molti possibili riferimenti bibliografici, A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evoluzionistica dello sviluppo*, Einaudi, Torino 2007.

Personalmente non dubito che gli animali – come le lingue o le religioni – esistano solo al plurale. Eppure per un filosofo è quasi inevitabile interrogarsi sulle condizioni di intelligibilità di un fenomeno così centrale per la nostra auto-comprensione come il fatto di avere un corpo pulsante e vulnerabile, che occupa una posizione nello spazio in modo fisicamente così anomalo da creare intorno a sé un ambiente intenzionale in cui il confine poroso tra il sé e l'altro da sé è la posta in gioco permanente delle attività dell'organismo. Ho come l'impressione che senza uno sfondo di questo tipo sia impossibile comprendere la forza non solo retorica che ancora oggi possiede il richiamo alla matrice animale della forma di vita umana.

Il dissenso sull'utilità di simili esercizi di comprensione è noto a tutti ed è forse una delle poche conferme dell'idea che scienziati e umanisti appartengano a due tribù o culture diverse. Personalmente resto, però, ottimista e continuo a non trovare motivi stringenti, a parte i comprensibili meccanismi psicologici di rinforzo, per considerare i due approcci incompatibili.

## RAGIONE

Nel suo contributo Italo Testa offre un esempio calzante del tipo di prestazione cooperativa e sovraperonale che ho evocato all'inizio delle mie repliche quando ho accennato ai pregi speciali della conversazione filosofica. L'intreccio di pensieri che risulta dalla sua stimolante prosecuzione del mio tentativo embrionale di riformulare la questione classica della razionalità umana è particolarmente tonificante per una duplice serie di motivi. Il primo è, per così dire, biografico-intellettuale. Nessun filosofo italiano contemporaneo ha contribuito più di lui ad arricchire la nostra comprensione delle potenzialità teoriche della svolta naturalistica in filosofia, che prosegue ormai con alterne fortune da quasi tre decenni. Gli va riconosciuto inoltre il merito di aver raggiunto questo obiettivo utilizzando con perizia una tradizione intellettuale a prima vista inospitale verso il concetto stesso di naturalizzazione come l'idealismo classico tedesco (in particolare Hegel, sia quello degli scritti giovanili sia lo Hegel della maturità). Compiendo questa operazione storico-sistemica a prima vista temeraria Testa è riuscito anche nell'impresa salutare di sparigliare schieramenti accademici ormai sclerotizzati.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Cfr. I. Testa, *Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas*, in P. Costa, M. Rosati, I. Testa (a cura di), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scempi*, Carocci, Roma 2001, pp. 67-90; Id., *La natura del riconoscimento. Riconosci-*

Io stesso ho beneficiato in passato di questa apertura di un nuovo orizzonte di pensiero e, cogliendo al volo l'opportunità, vorrei approfittarne ancora per far avanzare foss'anche di un solo centimetro il ragionamento sviluppato nel libro.

Il secondo ordine di motivi è meno collaterale e concerne piuttosto l'effetto esplosivo di chiarificazione che può avere il movimento a elastico tra due lessici e due impianti categoriali diversi, ma convergenti. L'impressione che si ricava mettendo in sequenza il secondo capitolo de *La ragione e i suoi eccessi* e il virtuosistico controcanto di Testa è di assistere al passaggio di testimone in una staffetta disputata da atleti con morfologie muscolari molto diverse che corrono alla massima velocità per la distanza più lunga consentita loro dalle differenti resistenze aerobiche. Una strana forma di atletismo del pensiero che, anche se non è ancora disciplina olimpica, ha nondimeno qualcosa di spettacolare.

Le questioni su cui posso soffermarmi nello spazio che ho a disposizione sono soltanto due. La prima concerne la natura "trasformativa" e non "additiva" della concezione della razionalità umana difesa nella *Ragione e i suoi eccessi*. Questo è un punto implicito nel mio discorso su cui avrei forse dovuto insistere con più forza. Una delle conseguenze della nostra capacità di manipolare ragioni disincapsulate dallo specifico contesto inferenziale in cui le abbiamo incontrate inizialmente è la possibilità di immaginarsi una variante di razionalità totalmente disincarnata e discontinua rispetto al mondo naturale. Questa immagine ha avuto in passato e ha ancora oggi un effetto quasi ipnotico sui filosofi e sui loro tentativi di pensare in maniera chiara e distinta la ragione in quanto facoltà a sé stante. Da qui trae origine la tentazione di concepire la razionalità come un oggetto semplice, trasparente e familiare. La mia impressione è che la prima cosa da fare in questo ambito sia sfatare l'illusione che quando parliamo di ragione sappiamo esattamente di che cosa stiamo parlando. Per allentare la presa di questa immagine è indispensabile arricchire il nostro repertorio di esempi: immaginare, cioè, usi della ragione meno eclatanti rispetto a standard assai selettivi di razionalità (la dimostrazione matematica, il calcolo utilitaristico, il *Witz*) che, se applicati senza condizioni, potrebbero indurci a escludere dalla sfera del razionale la stragrande maggioranza delle azioni e degli stati mentali dell'*homme moyen sensuel*. In questo senso condivido pienamente l'idea che ciò di cui abbiamo bisogno in

*mento naturale e ontologia sociale nello Hegel di Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010; Id., *Il nuovo Hegel: prefazione all'edizione italiana*, in T. Pinkard, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis, Milano 2013, pp. VII-XXVII; Id., *La nostra forma di vita. Piccolo trattato su riconoscimento naturale e seconda natura*, in F. Gregoratto, F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 207-231.



quanto eredi dell'epistemocentrismo della filosofia moderna è adottare una strategia *bottom-up* che introduca un po' di disordine nelle configurazioni binarie che, in maniera più o meno consapevole, adottiamo quando riflettiamo sulla relazione tra mente e natura.

Negli anni questo per me ha voluto dire soprattutto imparare a riconoscere nell'universo degli affetti le tracce utili per comprendere in quali modi le ragioni operano nelle vite degli umani e degli animali non umani, in particolare di quelli con cui è più facile per noi empatizzare. Le emozioni si prestano particolarmente a questo scopo perché, malgrado secoli di intellettualismo, ancora oggi è difficile trovare motivi convincenti per ritenere che non rispecchino in qualche modo il profilo intelligente dell'esperienza. Come altro potremmo descrivere le emozioni, infatti, se non come risposte in molti casi ragionevoli (cioè discriminanti e commisurate) a sollecitazioni provenienti dall'ambiente circostante? Per usare un lessico lievemente diverso, ma non meno pertinente, si potrebbe dire che dietro emozioni potenti e familiari come la collera, lo stupore, la compassione o la vergogna si può vedere all'opera una speciale capacità o competenza riconoscitiva.

Ciò non significa chiudere gli occhi di fronte al carattere spesso riottoso e subpersonale delle emozioni. Anzi. Il punto è non farsene impressionare fino al punto di pregiudicare la nostra comprensione dell'ampiezza delle manifestazioni della ragione nello spazio e nel tempo. Se non ci si preclude a priori la possibilità di rivedere la visione idealtipica dello zenit e del nadir della razionalità che abbiamo ereditato dalla tradizione, può essere istruttivo riflettere sul fatto che le emozioni incarnano punti di vista sul mondo traducibili in opinioni o credenze la cui matrice non è di tipo proposizionale. Le emozioni, in parole povere, sono forme di conoscenza "impura", corporea, immaginativa. Reagiscono al modo in cui il mondo appare al soggetto, ma non in modo rigido, come una sorta di innesco. Al contrario, l'accesso emotivamente carico ai contenuti dell'esperienza è la condizione affinché prenda avvio un'esplorazione dell'ambiente il cui fine generale è consentire all'agente di orientarsi in esso con sempre maggiore successo. Le potremmo definire anche modi di mettere in prospettiva il mondo correlati a bisogni pratici, e talvolta pragmatici, urgenti per il soggetto che prova tali stati d'animo. Il corpo, insomma, è effettivamente il centro della vita emotiva delle persone, ma non si tratta di un corpo inerte. Dobbiamo figurarci piuttosto una sorta di mente incarnata, in grado di esplorare il proprio ambiente rispondendo in maniera ragionevole alle sue sollecitazioni alla luce di scopi che, pur essendo personali, non sono idiosincratici o impermeabili all'autocritica.

Tenuto conto di ciò, ha senso concepire le emozioni come il modo più naturale di accedere allo spazio delle ragioni per un animale dotato di agenzialità, cioè di un repertorio relativamente ampio di comportamenti. Il che, in poche parole, equivale a dire che nemmeno nel caso dell'*Homo sapiens* il primo incontro con la razionalità avviene tramite ragioni disincapsulate dal loro contesto di azione che possono essere manipolate idealmente in uno spazio di inferenze parzialmente indipendente rispetto alle urgenze della vita quotidiana. Noi facciamo fin dall'infanzia esperienza del mondo come un ambiente pieno di cose che contano per noi, che hanno valore, sono importanti, comportano impegni e conseguenze, insomma che strutturano l'esperienza secondo nervature "normative" specifiche. Lo sono, però, in maniera differenziata (sia sincronicamente che diacronicamente). Non sono cioè fisse e questo ci costringe ad aggiustare continuamente il nostro repertorio di risposte e a interrogarci sull'ordine o il ritmo che regola una simile alternanza di umori ed emozioni. Perché una cosa che la prima volta mi ha fatto trasalire ora ha smesso di farmi paura? Perché il mio slancio compassionevole si raffredda di fronte all'informazione che mi hai appena dato? Perché la mia indifferenza iniziale si sta trasformando in una rabbia incontenibile? Perché oggi il paesaggio che conosco così bene mi sembra improvvisamente strano e stupefacente?

In tutti questi casi le emozioni sono inserite in un'attività circolare di continua esplorazione dello spazio delle ragioni. Con esplorazione dello spazio delle ragioni non bisogna intendere, però, soltanto lo sforzo di tematizzazione delle opinioni e di giustificazione della loro fondatezza. Al contrario, un modo per compiere il lavoro intellettuale che ho in mente può consistere per esempio nell'abbandonarsi allo stato fisiologico suscitato dall'emozione, chiedendo al corpo un aiuto per comprendere meglio la natura del giudizio incarnato dall'emozione.

Prendiamo il caso del lutto. Come possiamo fare veramente i conti con il pensiero che accompagna la morte di una persona che ci è molto cara se rifiutiamo di inscenare con il corpo l'impensabilità dell'evento? In quale altro modo ci si può sintonizzare con l'escalation emotiva resa così efficacemente dalla poesia di Auden *Funeral Blues*, dove un'elaborazione meccanica del lutto lascia spazio alla fine a un'immersione totale nella desolazione più inconsolabile: "Fermate tutti gli orologi, isolate il telefono, / fate tacere il cane con un osso succulento, / chiudete i pianoforte, e tra un rullio / smorzato / portate fuori il feretro, si accostino / i dolenti. // Incrocino aeroplani lamentosi lassù / e scrivano sul cielo il messaggio Lui È / Morto, / allacciate nastri di crespò al collo bianco / dei piccioni, / i vigili si

mettano guanti di tela nera. // Lui era il mio Nord, il mio Sud, il mio Est ed Ovest, / la mia settimana di lavoro e il mio riposo / la domenica, / il mio mezzodi, la mezzanotte, la mia / lingua, il mio canto; / pensavo che l'amore fosse eterno: e avevo / torto. // Non servon più le stelle: spegnetele anche / tutte; / imballate la luna, smontate pure il sole; / svuotatemi l'oceano e sradicate il bosco; / perché ormai più nulla può giovare”<sup>6</sup> Nel lutto, in fondo, si mescolano pensieri così diversi che, prima di poter essere separati e analizzati singolarmente, devono essere per così dire attraversati e sperimentati in tutta la loro densità. Ovviamente, questo passaggio viene preceduto e preparato nella storia psicologica dell'individuo da un'educazione sentimentale in cui uno dei passaggi fondamentali consiste proprio nel dare un nome, distinguere e riconoscere grazie all'aiuto delle persone che si stanno prendendo cura di noi le possibili relazioni tra il pensiero e i moti del corpo che accompagnano i pensieri. La creazione di un simile sodalizio tra corpo e contenuti mentali separabili ed esternalizzabili è fondamentale sia dal lato di una vita affettiva mediamente imperfetta (il massimo a cui possa aspirare ciascuno di noi) sia dal lato dello sviluppo delle capacità di astrazione. In effetti, è molto interessante constatare come i due processi procedano in parallelo nello sviluppo psicologico del bambino/a e possano naufragare insieme.<sup>7</sup>

Contrariamente all'opinione di molti nostri illustri colleghi di ieri e di oggi, le emozioni non sono quindi importanti solo perché possono interferire con il lavoro del pensiero. Sono al contrario preziose perché sono intrise di pensiero e il pensiero stesso, al suo meglio, è, per così dire, impastato di emozioni, da sempre intrecciato con quelli che Proust argutamente ha descritto come i sommovimenti del pensiero. L'*arousal* cogitativo, il fatto cioè che il corpo incarni e manifesti con-

<sup>6</sup> W.H. Auden, *Blues in memoria*, in Id., *La verità, vi prego, sull'amore*, trad. di G. Forti, Adelphi, Milano 1994, pp. 62-65 (Stop all the clocks, cut off the telephone, / Prevent the dog from barking with a juicy / bone, / Silence the pianos and with muffled drum / Bring out the coffin, let the mourners / come. // Let aeroplanes circle moaning overhead / Scribbling on the sky the message He Is / Dead, / Put crêpe bows round the white necks of the / public doves, / Let the traffic policemen wear black cotton / gloves. // He was my North, my South, my East and / West, / My working week and my Sunday rest, / My noon, my midnight, my talk, my song; / I thought that love would last for ever: I / was wrong. // The stars are not wanted now: put out every one; / Pack up the moon and dismantle the sun; / Pour away the ocean and sweep up the / wood; / For nothing now can ever come to any / good). Un altro bell'esempio di questo tipo di pensiero che “insozza di sangue tutta l'anima” è offerto dalle *Poesie di guerra* di Wilfred Owen (cfr., in particolare, *Insensibilità*, in W. Owen, *Poesie di guerra*, a cura di S. Rufini, Einaudi, Torino 1985, pp. 64-69).

<sup>7</sup> Sul tema cfr. C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016, pp. 52-55.

tenuti concettuali o relazioni inferenziali, non dovrebbe essere un fenomeno sorprendente per un soggetto il cui accesso allo spazio delle ragioni avviene normalmente di scorcio, esplorando una serie di nessi inferenziali che sono distribuiti secondo una logica prospettica di prossimità e distanza rispetto ai propri piani di azione e, talvolta, di vita.

L'obiettivo principale di un filosofo/a non dovrebbe essere allora mai quello di esercitare una forma di controllo sovrano sulle emozioni (e, attraverso di esse, sul corpo), ma destreggiarsi tra gli affetti in modo da realizzare il massimo di sinergia possibile tra mente e corpo. In questo senso, le emozioni importanti in filosofia non sono solo le classiche emozioni dianoetiche, come lo stupore o la curiosità, ma anche le emozioni ritenute tradizionalmente meno propizie per la vita della mente, come la collera o l'euforia. Essenziale in questo ambito non è il controllo, ma la familiarità o potremmo persino dire l'amicizia, l'alleanza tra affetti e pensieri, la fiducia nella loro consanguineità. Volendo, si potrebbe tradurre teoricamente questa forma di saggezza pratica nella tesi della comune radice animale della vita della mente. Il timbro dissonante di quest'ultima affermazione di per sé già lascia intendere quanto occorra remare contro corrente per rendere anche solo plausibile l'idea che "la nostra prima natura sia rilevante per l'articolazione dello spazio delle ragioni e la seconda natura sia una nozione che si applica anche alla dimensione animale".

Il secondo tema che vorrei toccare – in realtà, per ragioni di spazio, solo sfiorare – è quell'intrico di questioni che si cela dietro la distinzione tra "partecipazione" e "accesso" allo spazio delle ragioni sulla quale ho fatto leva nel libro dopo aver vinto qualche comprensibile titubanza. Il fatto che la curiosità teorica di Testa sia stata attirata dalle potenzialità e dai limiti di questa coppia concettuale chiarisce meglio di qualsiasi altra considerazione quanto sia ampia l'area di sovrapposizione tra le nostre ricerche, a dispetto della differenza negli strumentari. La generosità ermeneutica con cui ha sviscerato la ragion d'essere di quella distinzione mi incoraggia a venire allo scoperto e a chiarire meglio lo sfondo teorico che sta alle spalle della scelta di differenziare due modalità idealtipiche di veicolare ragioni. Alla base di tutto c'è uno dei problemi metafisici per eccellenza che, come quasi sempre capita in questi casi, ci pone di fronte alla difficoltà di pensare fino in fondo un aspetto del mondo circostante che è allo stesso tempo macroscopico e arduo da mettere a fuoco. Mi riferisco alla fatica di figurarsi coerentemente il potere causale delle ragioni in un universo che, a prima vista, marcia se-

condo una logica molto diversa da quella che governa il ragionamento, dove notoriamente c'è sempre spazio per la controfattualità, per le possibilità non realizzate.

Una prima via d'uscita, in questo ambito, è postulare una controforza, situata in un non-luogo, il cui merito principale è quello di generare una sorta di campo di tensione con la pura immanenza del mondo fisico. In quest'ottica, la normatività delle ragioni è destinata però ad apparire almeno altrettanto strana quanto il proverbiale *bootstrapping* del barone di Münchhausen. La naturalizzazione (che è anche una routinizzazione) dello spazio delle ragioni ha per tanto lo scopo (lamente quietista) di richiamare l'attenzione sui molti modi diversi in cui le ragioni fanno capolino all'interno della processualità naturale. Per alcuni aspetti è come se avessimo a che fare qui con una dimensione o piega del reale su cui in determinati casi può fare attrito l'energia inesauribile dell'universo. Noi abbiamo familiarità soprattutto con il modo in cui gli animali (umani e non umani) fanno leva sulle ragioni per orientare l'esplorazione del loro ambiente intenzionale e ottimizzarne così le opportunità. Ma il potere causale delle ragioni è un fatto persino più banale (e per questo spesso trascurato) di cui siamo continuamente spettatori o parte in causa nella vita di tutti i giorni. Se si sposa questo modo di mettere in prospettiva il mondo, le ragioni dovrebbero cessare di apparire come entità astruse e il contatto con esse non dovrebbe sembrare più particolarmente problematico. È questa intuizione che mi auguravo di catturare affiancando l'immagine obliquamente platonica della "partecipazione" a quella più tipicamente fenomenologica del posizionamento. La mia speranza era che insieme potessero generare un campo di tensione allo stesso tempo concettuale e non concettuale in grado di ispirare nuovi pensieri su un argomento filosofico logorato dal tempo. Alla fine, la metafora dello spazio delle ragioni finisce per operare come un *template* indispensabile per focalizzare la nostra condizione di animali normativi – un *topos* suscettibile di variazioni, modulazioni e inflessioni, se non infinite, quantomeno non predeterminate.

La più importante di queste modulazioni è probabilmente quella resa possibile dai termini "posizionamento" e "accesso". Mediante essi intendevo richiamare l'attenzione su un altro aspetto ai miei occhi non meno evidente della vivacità *sui generis* delle ragioni, ossia il loro dinamismo quasi "mercuriale". Il mondo in cui umani e animali si muovono pullula letteralmente di ragioni che si presentano per lo più di scorcio e possono essere appropriate, incapsulate e agite in maniere molto diverse. Come ho suggerito nella mia replica ad Alessandro Minelli, il principale motivo d'interesse per la categoria tassonomica "animale" risiede in questa ca-

ratteristica distintiva della corrispondente forma di vita, e cioè nella suscettibilità alle ragioni consentita da quella combinazione di fattori portati alla luce dalla riflessione di Helmuth Plessner: centricità, posizionalità della forma chiusa e dialettica del confine tra sé e non sé.<sup>8</sup>

Detto ciò, posso soltanto aggiungere che non solo concordo con le riflessioni abbozzate da Italo Testa nella parte conclusiva del suo saggio, ma reagisco con trepidazione agli sviluppi teorici che il suo modo di riformulare le questioni lasciano presagire per il futuro più o meno immediato. Mi limito qui a riassumerle nel mio lessico. (a) Esistono i presupposti per articolare con maggiore precisione concettuale i due modelli della partecipazione e dell'accesso allo spazio delle ragioni allo scopo di rendere intelligibili modi diversi (e forse persino difficili da immaginare dalla nostra specifica collocazione spazio-temporale) di incapsulare ragioni. (b) Questa articolazione ulteriore dovrà fare posto a forme di partecipazione allo spazio delle ragioni che vanno al di là del pattern offerto dalla biosfera fino a includere, per esempio, gli artefatti o gli enti sociali nella loro veste di collettori di ragioni pur in assenza di una capacità di posizionamento analoga a quella degli organismi viventi. (c) Il ricorso alla metafora dello spazio delle ragioni, infine, non ci esime dal chiarire meglio le differenze sottili tra il seguire una regola, rispettare una norma, possedere un concetto e compiere un'inferenza. Ciascuno di questi modi (più o meno virtuosistici) di destreggiarsi con le ragioni ha le potenzialità per dischiudere un nuovo orizzonte alla nostra comprensione dell'intreccio tra mente, io, società e natura.

C'è veramente pane per tutti i denti qui. Si tratta ora solo di non perdere l'appetito. D'altra parte, se nel libro non ho preso un abbaglio colossale, questo è esattamente uno degli snodi più delicati della relazione dialettica tra la ragione e i suoi (inevitabili) eccessi.

## POLITICA

Nella sua analisi allo stesso tempo conciliante e impietosa Mauro Piras mette il dito sulla piaga del mio tentativo di pensare il politico sullo sfondo di una concezione complessiva della condizione umana. Così facendo mi costringe a fare i conti con la genealogia di un libro che, con il senno di poi, si potrebbe descrivere anche come il prodotto dell'urgenza di rendere intelligibile un'idea di politica for-

<sup>8</sup> Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, cap. 6.

temente controintuitiva oggi. Se, com'è giusto che sia, diamo per scontato che si possa arrivare alla filosofia da luoghi diversi, sarebbe insensato negare che nel mio caso la filosofia ha rappresentato anche la sublimazione di una passione per la politica che, nelle condizioni della democrazia di massa nell'epoca del trionfo del liberalismo, è destinata a essere simultaneamente alimentata e frustrata.

La domanda "com'è possibile la politica?" costituisce, pertanto, uno dei nodi teorici del libro. Non solo: è anche uno dei temi dove si manifesta con più chiarezza il rischio connesso agli eccessi delle elucubrazioni filosofiche. In questo ambito, in effetti, il carattere a prima vista innocuo del radicalismo teorico assume sembianze meno bonarie. Per motivi che si tratta di capire se contingenti o meno, un gruppo piuttosto nutrito di filosofi è stato al centro della storia politica degli ultimi secoli e ancora oggi la politica appare come uno spazio permeabile alle buone e alle cattive idee. Gran parte delle questioni che ci appassionano oggi – dalla Brexit all'islamismo politico, dalla *nomination* di Trump al referendum costituzionale italiano – si presta a discussioni filosofiche sofisticate e sconfinata. Tutto ciò fa assomigliare la politica a un possesso comune, a qualcosa di prossimo, di familiare. Allo stesso tempo, però, siamo consapevoli che la politica può assumere anche un volto minaccioso, pericoloso, estraneo. La politica è spesso qualcosa da cui le persone desiderano comprensibilmente difendersi. Che cos'è la tragica situazione del Medio Oriente oggi se non un prodotto della politica e un teatro in cui soltanto i politici più incalliti si sentono a loro agio?

Questo è notoriamente il tipo di complessità fenomenologica a cui qualsiasi teorico della politica è chiamato a rendere giustizia. Una sintesi convincente è però difficilissima da raggiungere in quanto persino l'identificazione del punto di partenza non può prescindere da un certo margine di arbitrio. Tanto vale, allora, gettare la maschera e provare a riformulare la questione nella maniera più essenziale.

Se ha a che fare con qualcosa, la politica riguarda il nostro vivere insieme, la coesistenza tra persone che hanno molto in comune, ma non abbastanza per coordinare perfettamente i vari scopi, piani di azione, interessi. L'essenza della politica sembra risiedere dunque nel problema dell'ordine, o meglio del governo del disordine. Siamo però anche consapevoli che quando ricorriamo al termine "politica" intendiamo riferirci a qualcosa di diverso dalla socialità *sic et simpliciter*. Aristotele ha dato forma a questa intuizione sostenendo che la ragion d'essere della politica non è un fatto che si autointerpreta, ma andrebbe pensata nei termini dell'accesso a uno spazio *sui generis* di azione e libertà. Con la politica, in parole

povere, scegliamo come vogliamo vivere e ci assumiamo la responsabilità delle nostre scelte, pagando un prezzo anche molto alto (spesso *troppo* alto) per i nostri errori. Possiamo perciò immaginarla come in qualche modo collegata alla scoperta (non inevitabile, ma nemmeno aleatoria) di un campo d'azione ed esplorazione *sui generis*.

È inutile negare che questa accezione di politica, grazie anche alla sua originale declinazione esistenzialista negli scritti di Hannah Arendt, opera come una sorta di *endoxon* nella mia trattazione.<sup>9</sup> È un po' il centro di gravità dell'indagine. Si tratta, comunque, pur sempre di un'opinione autorevole, non di una verità di ragione. In questi casi, il rischio principale è quello di trasformare la congettura in un idolo, abdicando all'esperienza in favore di un ragionamento autoreferenziale. La scommessa del capitolo, tuttavia, era azzardare una descrizione fenomenologica nell'intento di trasformare, per usare il lessico pertinente di Piras, l'iniziale eccesso di contenuti in una silhouette rarefatta ma, possibilmente, idealtipica. Che cosa è andato storto, allora, mano a mano che il ragionamento prendeva forma?

Come in altri capitoli della *Ragione e i suoi eccessi*, tra le pieghe di una curiosità indiscriminata per l'oggetto d'indagine è riconoscibile un insidioso impulso essenzialista che non può che risultare sospetto a tutti coloro che restano freddi di fronte all'argomento, decisivo per l'impianto teorico del libro e perfettamente ricostruito da Piras nelle pagine iniziali del suo contributo, con cui viene contestata la segregazione moderna dei "fini" e dei "significati" nella testa delle persone o, per usare un lessico filosofico più preciso, nell'intenzionalità cosciente dei soggetti. Siccome nel caso in questione non c'è notoriamente accordo sui presupposti dell'analisi, la tentazione di virare la domanda in una chiave schiettamente normativa, chiedendosi quale sia la *vera* politica – dove vada collocato, cioè, il baricentro delle sue manifestazioni empiriche – diventa perciò quasi inevitabile. Ma, dato che la politica è un fenomeno notoriamente misto, ha poi senso prefiggersi un obiettivo del genere? Una via alternativa, per altro spesso adottata nel volume, sarebbe potuta essere quella di coniugare la prospettiva storica con la trattazione sistematica. La nostra visione della politica, in fondo, è segnata profondamente dall'esperienza diretta della differenziazione funzionale delle società moderne, che ha condotto alla comparsa di vari sottosistemi sociali specializzati, uno dei quali è proprio l'universo in cui si muovono gli attori politici. Ai nostri giorni, questa variante di autonomia (o autoreferenzialità) della politica parla alle nostre

<sup>9</sup> Per una formulazione limpida di questo *topos* cfr. D. Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton 2008, cap. 10.



orecchie con una voce familiare, che spesso sentiamo risuonare negli scritti degli autori della tradizione cosiddetta "realista".

Che cosa ci ricorda questa voce? Che non ogni modo di stare insieme è politica. Serve, quindi, un criterio nitido di selezione. Il fenomeno, tuttavia, è sfuggente. Nel *continuum* graduale di variazioni che lo caratterizza un primo pattern riconoscibile parrebbe essere il binomio potere/governo. Per funzionare come un corpo politico, qualsiasi società deve dotarsi di un centro (operativo e simbolico) e di una catena decisionale. Allo stesso tempo, però, l'esercizio del comando non sembra una caratteristica distintiva della comunità politica. A tutti nella vita capita di comandare e obbedire in contesti che non ci verrebbe mai in mente di definire politici. Aveva perciò buon gioco Pericle nel suo famoso discorso agli ateniesi a presentare la *polis* come uno spazio comune ideato e custodito proprio per *non* essere dominati. Anche qui sembra risiedere un'intuizione importante della nostra esperienza in prima persona della politica.

Un secondo punto su cui richiamano la nostra attenzione gli esponenti del realismo politico è che è difficile ragionare sulla politica in astratto, prescindendo dalla sua incarnazione in uno "Stato".<sup>10</sup> E lo Stato è un combinato di regole e istituzioni che hanno il compito di far rispettare e implementare quelle regole. Questo insieme di vincoli e apparati può essere vissuto dalle persone che subiscono gli effetti della sua azione come una realtà estranea: un fatto del mondo non bisogno di riconoscimento, qualcosa che è sempre stato là, allo stesso titolo della miseria, della fatica, della famiglia, della disuguaglianza, del mare o della foresta. Nello Stato, d'altra parte, ciò che colpisce è soprattutto il modo speciale in cui si manifesta la forza, il potere coercitivo, l'imperativo di obbedienza e sottomissione.

A uno Stato, però, si può appartenere o non appartenere. E se gli si appartiene, lo si può fare con forme di adesione diverse. Questo fa una bella differenza, perché una relazione di appartenenza si riflette sul modo in cui ci si concepisce, sul senso di sé come soggetti attivi nel mondo. Qui è all'opera un'embrionale relazione riconoscitiva che spesso la tradizione realista ha sottovalutato perché, come nota acutamente Piras, la sua attenzione è come saturata, mesmerizzata, dall'apparente dismisura tra la fragilità dei beni relazionali e il potere causale immediato della forza bruta. Da Tucidide in poi l'immaginario politico realista si è come inebriato di simili esempi di impotenza del desiderio e dell'immaginazione umane di fronte alla dura legge dei rapporti di forza.

<sup>10</sup> Sul tema è ancora una lettura illuminante A. Passerin d'Entrèves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1967.

La scelta di chiamare politica questa scena originaria, però, non solo non è indolore, ma non è nemmeno inevitabile. Nello spettro di fenomeni che rientrano a pieno titolo in ciò a cui storicamente è stato applicato il vocabolo che ci riguarda qui non è facile capire dove fissare il punto che struttura il campo semantico secondo un gradiente che va dal centro ai margini. Non potendo confidare in una variante forte di essenzialismo, ho optato nel libro per un uso disinvolto del metodo fenomenologico della variazione eidetica per capire che cosa vi sia di specificamente politico in tutto ciò che storicamente abbiamo chiamato politica. Il motivo per cui la relazione con la forza non mi è parsa così essenziale come si suole supporre usualmente non deriva però da una sua sottovalutazione. Al contrario: il punto è che qualsiasi aspetto della vita umana è caratterizzato dall'inesorabile ipoteca delle cause fisiche (abilitanti) sulle cause formali. Cruciale mi sembra, piuttosto, la particolare inflessione conferita a questo tipo di efficacia da quei particolari beni fragili che sono i beni politici. Questi ultimi mi paiono ruotare tutti attorno alla possibilità di agire insieme entro una cornice istituzionale che delimita il campo prasseologico più inclusivo possibile entro le condizioni date. L'immagine che ha guidato la mia analisi è dunque quella del potere politico come una nuova forza che esercita un influsso causale in un campo di azione al cui interno sono già attive altre forze meno fragili (come la violenza, la disparità di risorse, ecc.).

Se l'immagine non è del tutto campata in aria, questa intuizione dovrebbe spingerci ad aggiungere una nuova dimensione ai rapporti umani, oltre all'orizzontalità e alla verticalità, che ci aiuti a comprendere di che cosa sia effettivamente capace un gruppo di persone attive in uno spazio pubblico. (Qui trova la sua principale ragion d'essere la sottolineatura del nesso tra potere e potenzialità.) In breve, l'idea è che la politica, sempre che si sia d'accordo a ritenerla un fenomeno umano a sé stante, debba avere una relazione privilegiata con quella esperienza *sui generis* di potenza che si fa quando ci si trova insieme per deliberare su un mondo che non è vissuto come esterno a sé – come un ostacolo al perseguimento dei propri scopi individuali. In questi casi, come per magia, le parole e i gesti cambiano di peso e significato, il senso di responsabilità trasforma il punto di vista degli attori sulle cose, consentendo loro di uscire dal guscio privato per assaporare un po' della forza inusuale che deriva dal sentirsi parte di qualcosa che – proprio come il mondo in cui ci muoviamo – trascende i nostri confini personali.

Questo è, con l'aggiunta di un pizzico di enfasi retorica (che in politica, per altro, non è mai un elemento accessorio), l'*endoxon* cui ho fatto riferimento sopra. La politica, per come la interpreto io, sovrapponendo l'analisi fenomenologica all'esperienza storica di tale dominio dell'azione umana, non può prescindere da questa esperienza sorgiva, dall'accesso, cioè, a una dimensione dell'agire che si aggiunge all'orizzontalità delle relazioni affettive, amicali o comunitarie, e ai rapporti verticali di autorità, dominio o pura e semplice reificazione. (Il primato del mondo comune nello strutturare le relazioni interpersonali è precisamente la caratteristica che distingue la politica da altre esperienze intense di condivisione come la religione o la famiglia.)

Piras, tuttavia, ha ragione a osservare che tutto ciò non basta, che un simile ritratto è troppo generico e rarefatto. Le sue considerazioni critiche sono le stesse che si affacciavano continuamente alla mia mente mentre stendevo il capitolo e mi hanno spinto a scriverlo e riscriverlo più volte e, alla fine, a congedarlo più per esaurimento del tempo e delle energie che per reale soddisfazione. Perciò è indispensabile concludere questa breve e insufficiente rilettura a posteriori con un esempio concreto. Dovendo sceglierne uno solo, opterei per uno degli episodi più emblematici della vita politica italiana degli ultimi vent'anni: le manifestazioni, gli scontri di piazza e gli abusi della polizia in occasione del summit G8 a Genova il 19-21 luglio 2001. I fatti sono ultranoti e non occorre ricordarli nel dettaglio. La domanda che vale la pena porsi in questo contesto scava sotto gli episodi contingenti e va al nocciolo della questione: nella confusione di quegli eventi dove esattamente andrebbe collocato il centro e dove i margini della politica? Nell'uso della forza da parte di polizia e carabinieri? Nella inaccessibilità dei capi di governo dei paesi più industrializzati segregati nella zona rossa della città? Nei cortei dei manifestanti pacifici? Nei protagonisti mascherati delle azioni di guerriglia urbana? Nei cittadini indifferenti o impotenti? Negli spettatori che hanno seguito gli eventi da lontano grazie alla TV o a internet?

La tesi che credo sia giusto desumere dalle considerazioni precedenti è che la politica era distribuita in luoghi diversi a seconda dei contenitori istituzionali in cui era incanalata la possibilità di azione comune descritta sopra. Era sì nei palazzi del potere, dove un pugno di leader democraticamente eletti e il loro staff di esperti inscenava quello spazio di "negoiazione per l'allocazione di risorse scarse tramite pratiche regolate da norme coperte da sanzioni" che costituisce, in effetti, il fulcro dell'attività di governo negli stati contemporanei, la cui dipendenza da una crescita economica durevole e sostanziosa è un fatto ben noto. Era, però, an-

che nelle piazze dove una massa variopinta di persone si dava da fare per rendere visibile un modo di immaginare la gestione della cosa pubblica attualmente minoritario ma pronto per diventare se non egemone, influente nel più breve tempo possibile. In questo caso i canali istituzionali indispensabili per stabilizzare il campo d'azione erano meno rigidi e formalizzati, ma non per questo assenti. Il coordinamento organizzativo (il Genoa Social Forum), i portavoce, le assemblee, i cortei, le performance di strada, costituiscono un repertorio pratico e simbolico affinato nel corso di secoli di mobilitazioni democratiche dal basso.

Ambedue i luoghi della politica hanno le loro specifiche virtù e le loro vulnerabilità. Le élite al potere beneficiano di un contesto favorevole alla deliberazione proceduralmente impeccabile, ma sono spesso prigionieri della macchina burocratico-amministrativa o, viceversa, devono resistere alla tentazione di testare l'efficacia del loro potere decisionale (la condizione psicologica nota come ebbrezza del potere) fino al punto, al limite, di disporre della vita e del corpo dei propri cittadini, rapidamente e surrettiziamente trasformati in sudditi. La piazza, a sua volta, per le ragioni più diverse, è spesso tentata dal miraggio di ripudiare la natura tridimensionale dello spazio prasseologico e può, a seconda delle circostanze, optare esclusivamente per l'intimità orizzontale dei gruppi identitari o ricercare nella violenza un'inversione immediata della relazione di sudditanza, sperimentando qui e ora l'efficacia causale (nel senso della causalità efficiente) di una massa critica che può modificare alcuni stati del mondo senza la mediazione di una faticosa deliberazione comune e la sua traduzione in esiti necessariamente incerti.

Questo aspetto allo stesso tempo frustrante ed esaltante dell'agire politico è secondo me una datità fenomenologica originaria. È qui che emerge più chiaramente il suo nesso con la condizione umana *tout court* ed è questo a renderlo un fine incerto eppure, tutto sommato, resiliente. È però interessante notare come la vulnerabilità strutturale di quel bene fragile che è la politica lo esponga nel contesto contemporaneo a un rischio storicamente inedito, che gli eventi tragici di Genova hanno messo bene in evidenza. In uno stato di diritto in cui le libertà fondamentali sono garantite agli individui autonomi e auto interessati dal governo della legge e in una società in cui la situazione economica è tale da permettere uno stile di vita orientato al consumo voluttuario, la vulnerabilità della politica alle due speculari riduzioni in senso orizzontale o verticale ne accentua ulteriormente la precarietà, rendendola un bene a cui è tutto sommato facile rinunciare.<sup>11</sup> La spolit-

<sup>11</sup> Per un'interpretazione del contesto storico contemporaneo che procede lungo questa falsariga, cfr. G. Mazzoni, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015.

icizzazione della mentalità e degli habitus dei cittadini, presagita con lungimiranza da Tocqueville nella *Democrazia in America*, è una possibilità connaturata alle democrazie moderne, alla quale può accompagnarsi la proliferazione di un dispotismo mite che non è poi altro che una condizione di privazione dello spazio di libertà comune possibile solo attraverso la politica.

Personalmente sarei incline a leggere questa come una conferma indiretta della plausibilità dell'*insight* attorno a cui ho costruito il mio ritratto per altri aspetti controintuitivo della politica. Sono consapevole che si tratta di un sostegno insoddisfacente, ma le alternative mi appaiono o altrettanto eclettiche (una caratteristica che accomuna tutte le varianti miste a cavallo tra *Realpolitik* e costruttivismi giusnaturalistici) o filosoficamente inadeguate (come quelle versioni di realismo politico che contrappongono troppo rigidamente fatti bruti e costrutti ideali).

## CRITICA

È un piacere e un onore per me tornare a ragionare insieme a Enrico Donaggio sul senso e le prospettive di un pensiero critico oggi. Fa impressione dirlo, ma sono passati ormai quasi trent'anni da quando è cominciata la nostra conversazione prima amicale e poi anche professionale su questo tema. Come dimostra il suo recente libro,<sup>12</sup> non si corre qui il rischio di ripetersi. Il contesto sociale e intellettuale è talmente cambiato rispetto a sei lustri fa che i motivi di autentico stupore filosofico non mancano di certo. Nel corso degli anni entrambi ci siamo appassionati, dedicati, talvolta persino aggrappati alla filosofia nella convinzione che esistesse un legame privilegiato tra questa forma di sapere *sui generis* e l'attitudine critica verso il mondo, cioè (per usare le sue stesse parole) con "l'arte di pensare con la propria testa e non avere un padrone; di farsi autonomamente un'idea delle cose, lontano da abbagli, lusinghe, conformismi e connivenze. Di giudicare tutto e tutti, a cominciare da se stessi, per agire poi di za".<sup>13</sup> Date queste premesse biografiche, entrambi osserviamo con sconcerto oggi il divorzio ormai consumato tra la filosofia accademica e questo stile di vita e di pensiero che la maggioranza dei nostri colleghi vive come un eccesso incompatibile con le forme di disciplina e addestramento indispensabili per varcare la soglia tra il diletterantismo e il professionismo del sapere.

<sup>12</sup> E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016.

<sup>13</sup> Ivi, p. 17.

Tutto ciò, però, non significa che la critica sia diventata un'attività irriconoscibile. Al contrario. La sua impraticabilità accademica l'ha resa se possibile ancora più familiare, le ha conferito un profilo più nitido. Nella prospettiva che io e Donaggio condividiamo essa si staglia come una forma di vita, o meglio come un intreccio di pratiche, con i suoi habitus, il suo repertorio di emozioni, le sue regole tacite e le sue incarnazioni esemplari. L'attitudine e la mentalità critica ha sempre bisogno di maestri. Donaggio non ha mai fatto mistero che Marx è il suo punto di riferimento in questo ambito. Non serve un grande sforzo intellettuale per capire che cosa faccia dell'autore del *Capitale* uno, se non addirittura *il* pensatore critico per eccellenza. In Marx il rifiuto del mondo presente, il disprezzo per una realtà dove prevalgono l'ingiustizia e l'irrazionalità, è la passione dominante. E non si tratta di una passione triste, passivizzante, ma creativa ed energizzante, perché l'ostilità perenne verso lo stato di cose presente si accompagna alla consapevolezza vivida che un altro mondo è pur sempre possibile. In fondo, negli anni in cui Marx progettava e poi redigeva opere destinate a mettere a soqquadro il mondo *l'ancien regime* si era dissolto nell'aria da non molto tempo e lo stupore suscitato dalla predilezione borghese per l'innovazione era vivissimo. Il cambiamento, non c'è bisogno di specificarlo, è il pane quotidiano del capitalismo e anche la mentalità critica ha un debole per il dinamismo, lo spostamento del punto di vista, il giudizio fulminante.

Nella prospettiva di Marx il nucleo della critica consiste nel giudizio negativo sull'attualità. Sebbene il termine "giudizio" non restituisca appieno l'evidenza, l'urgenza e la persistenza di una simile reazione allo status quo, che andrebbe descritta più propriamente come un *appraisal*: una percezione emotivamente carica di come stanno le cose in un ambito della vita che non può lasciarci indifferente. Certo, il funzionamento del capitalismo va spiegato nel dettaglio con la maggiore obiettività possibile, ma solo dopo che la sua inaccettabile fatticità è stata metabolizzata con i sensi, il cuore, il pathos sovraperonale di un contagio emotivo. Dev'esserci in effetti spazio anche per l'odio, e non solo per l'indignazione, in uno spirito critico. L'odio è evidentemente il contrario dell'amore. In parole povere è il desiderio che qualcosa o qualcuno *non* sia. Abbiamo a che fare, perciò, con un'emozione potente, che va manovrata con cura, ma che al pari della collera e dell'indignazione appartiene alla *Lebenswelt* del critico sociale. Per non degenerare in furia nichilista, risentimento o in un'altra delle passioni tristi che avvelenano la vita delle persone dev'essere giustificata da uno stato di cose *palesamente* esecrabile e tonificata dalla prospettiva di un cambiamento *realizzabile*. Questi ul-

timi due requisiti sono essenziali ed è intorno a loro che fiorisce il dibattito nella comunità dei critici. C'è in particolare una tensione irrisolta tra quello che si potrebbe definire il “positivismo” della pratica critica, ossia la percezione dell'odiosità del mondo come un fatto bruto, e il margine di incertezza etico-pratica, riguardante sia la dimensione ipotetica sia quella categorica del ragionamento morale. Il mondo può essere vissuto, cioè, *prima facie* come negativo, e nondimeno può permanere incertezza riguardo alla natura di tale negatività e ai mezzi più idonei per combatterla.

Già questi semplici cenni fanno capire che la passione critica non è uno stato d'animo semplice. È piuttosto una costellazione di emozioni che devono essere sia coltivate separatamente sia bilanciate l'una con l'altra. Per questo è non solo prudente, ma quasi obbligatorio per un cultore dello spirito critico elaborare quantomeno i rudimenti di una concezione cognitivista degli affetti e abituarsi all'idea che, tra i molti pesi che gravano sulle spalle di chi critica la realtà c'è anche la responsabilità per la qualità del proprio repertorio emotivo. Così interpreto la bella frase di Marx, che avevo dimenticato, e che Donaggio ha saggiamente rispolverato: “la critica non è una passione del cervello, è il cervello della passione”.<sup>14</sup>

È soprattutto pensando allo scarto tra l'onerosità del compito del critico sociale e questo tipo di risorse in senso lato etiche (e *a fortiori* caratteriali) che io giudico più benevolmente di quanto non faccia Donaggio l'autocritica compiuta a partire dagli anni Sessanta *in primis* dagli eredi della tradizione francofortese, ma portata avanti anche da studiosi con retroterra teorici diversi come Castoriadis o Boltanski. Sono restio, in altre parole, a interpretare quella presa di distanza dai capostipiti solo come una mossa tattica. La leggo, piuttosto, come la conseguenza quasi inevitabile di un'urgenza di aggiornamento. E impiegando il termine “urgenza” voglio suggerire precisamente l'idea che in gioco vi fosse la sopravvivenza stessa dell'ethos critico.

Anche nella mia prospettiva, dunque, per riprendere il filo del ragionamento iniziale, la critica è tutt'altro che un gesto intellettuale spassionato. Il ritratto impietoso della figura del critico militante che ho affinato nel corso degli anni è una reazione stizzita, ma come giustamente nota Donaggio sotto sottosimpatetica, verso quello che considero un modo inadeguato di interpretare l'habitus critico. Può darsi che nei lunghi anni di apprendistato, precariato e subordinazione (talvolta

<sup>14</sup> K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), Introduzione, in K. Marx, *Antologia. Capitalismo: istruzioni per l'uso*, a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2015, p. 38.

vera e propria servitù volontaria) tipici di una carriera accademica mediamente accidentata abbia ecceduto nell'analisi del *côté* teorico dell'impresa critica. (D'altra parte, l'esigenza di fare fino in fondo i conti con un fiasco generazionale era tassativa per una persona cresciuta nel deserto culturale e politico seguito al collasso del lungo Sessantotto italiano.) Col senno di poi, tuttavia, mi sembra di poter dire che al centro delle mie ricerche ha sempre troneggiato la questione della critica come pratica personale di rifiuto *motivato* del mondo e del potenziale mimetico/esemplare del gesto critico (che include sempre una dimensione intellettuale, ma non nel senso angusto della soluzione meramente teorica degli enigmi dell'esistenza).

Donaggio è perfettamente in grado di misurare il peso che l'esempio di Arendt ha avuto nella metamorfosi del mio immaginario critico. Qualsiasi tentativo da parte mia di disconoscerlo sarebbe semplicemente patetico. In effetti, l'incontro con il pensiero di Hannah Arendt negli anni dell'università è stato l'evento più simile a una conversione dello sguardo che mi sia capitato di sperimentare dopo l'infanzia. Come tutte le conversioni, ruota attorno a un precetto minimale: "criticare è sì importante, ma non dimenticare mai che ha senso criticare solo per amore del mondo". Quando ho abbracciato questa idea radicalmente revisionista della mondanità della critica non ero consapevole della sua matrice ebraica e delle controversie teologiche implicite nella questione della distanza critica. Questo non ha però impedito al nuovo comandamento di innescare un cambiamento gestaltico nel mio modo di incorniciare l'attività critica. L'odio, la collera, l'avversione per l'irrazionalità dello stato di cose presente non sono sufficienti per umanizzare la critica. La secolarità radicale di tale pratica esige anche il riconoscimento del desiderio, implicito nella lacerazione critica, di sentirsi a casa nel mondo. Il desiderio di migliori libertà è per l'appunto un desiderio di *migliori* libertà. Non è il malumore cronico di chi è semplicemente insofferente per il fatto che esista qualcosa che contrasta l'impulso a espandersi indefinitamente e ad appagare in maniera illimitata i propri bisogni e desideri. In questa prospettiva non solo il rispetto, ma la dipendenza dagli altri, dalla natura organica, dagli artefatti, dalla materia, è una componente essenziale della libertà. E questa solenne dichiarazione di dipendenza ha sempre un risvolto cognitivo. Il riconoscimento della propria non indipendenza non è autentico, infatti, se non si traduce nello sforzo di capire le ragioni degli altri in un circolo dove l'impulso alla critica è continuamente bilanciato dal desiderio di comprendere per sentirsi un po' più a casa in un mondo che c'era prima che nascessimo e sopravvivrà alla nostra morte.



Qui potrebbe esserci un punto di dissenso non superficiale tra me e Donaggio, pur all'interno di una cornice comune (esemplificata dall'obiettivo condiviso dell'umanizzazione della critica). Non è facile però stabilire con certezza l'ampiezza del disaccordo perché resta, almeno ai miei occhi, un margine di opacità nella posizione avanzata dal mio interlocutore. Non mi è chiaro, infatti, se dal suo punto di vista il problema di conciliare nella passione critica "incolumità, separazione, superiorità" con "impegno, coinvolgimento e condivisione" abbia la stessa urgenza che ha nella mia prospettiva. Volendo, potremmo anche descrivere questo aspetto della pratica critica come il suo nocciolo etico: la critica va vista o no anche come una forma di vita buona? Potrebbe dipendere da un mio deficit di comprensione, ma leggendo il saggio di Donaggio e il suo recente bel libro non sono riuscito a capire se la soluzione sia presupposta a monte o, più probabilmente, non sia contemplata come una questione rilevante. In effetti, se ripenso alle mie letture intensive di Marx, ricordo con disagio la sua tendenza a relegare sullo sfondo le questioni "ideali", "moralì" o "esistenziali" sulla spinta dell'urgenza a fare i conti con la dura lotta in corso. Per come concepisco io l'habitus e la passione critici rifiutare di misurarsi con questo problema perché troppo "teorico", "astratto" o "intellettualistico" non è una soluzione né convincente né moralmente accettabile. Allorché è chiamata a confrontarsi con simili questioni, la teoria non fa che proseguire in maniera metodica un lavoro di autochiarificazione che compete trasversalmente a ogni soggettività critica. Tale compito viene prima delle funzioni di trasmissione, comunicazione e custodia che Donaggio affida a una buona teoria critica. Personalmente è lungo questa falsariga che interpreterei la suggestiva immagine benjaminiana dell'"appuntamento misterioso tra le generazioni" e del passaggio di consegna della debole forza messianica. In fondo, riceviamo da chi ci ha preceduto il compito di curare il mondo, ma la forza di cui disponiamo è sempre inadeguata allo scopo e non ci permette di prescindere dall'elaborazione di una risposta originale all'enigma del giusto impasto tra aderenza alla realtà e il suo rifiuto.

È possibile che il dissenso non componibile riguardi allora proprio il carattere più o meno muscolare di questa iniezione di forza intergenerazionale. Non sarebbe poi così sorprendente constatare che per una generazione diventata adulta a cavallo tra due epoche il problema in ultima istanza risieda proprio nel come rendere intelligibili e funzionanti i frammenti di una pratica che ha ormai perso il suo sfondo originario.

## FELICITÀ

Ferruccio Andolfi mi conosce abbastanza bene per sapere che il capitolo sulla felicità svolge un ruolo strategico nel libro. Il tono generalmente *upbeat* di quest'ultimo dipende da un presupposto tacito, ma non occultato del ragionamento, ossia che, contrariamente a un'opinione molto diffusa nel discorso moderno, fare filosofia non sia necessariamente un'esperienza di mortificazione del corpo e dei sensi. Tutt'altro. Esiste quindi una sorta di circuito di retroazione tra la tematizzazione esplicita dell'argomento nel capitolo 9 e la cornice complessiva del volume. In sostanza, l'idea è che uno dei modi legittimi in cui possono essere interpretati gli eccessi della ragione praticati nel libro è nei termini di un sovrappiù di vitalità, curiosità ed energia. Insomma, l'esatto contrario dell'apologo della volpe e l'uva tanto amato da un pessimista inveterato come Jon Elster.

Andolfi, tuttavia, ha ragione a incalzarmi sul mio stesso terreno. In effetti c'è un'oscillazione nel capitolo tra modelli diversi di felicità e io stesso vorrei provare qui a verificare se esista o no una sintesi coerente dei vari punti di vista. Spogliandolo dei suoi elementi decorativi il ragionamento sembra procedere così. La felicità esiste, è un dato di fatto della condizione umana. È un fatto, però, problematico, se non intimamente contraddittorio. Nel suo nocciolo si tratta, infatti, di un'esperienza di pura presenza, di massima ricettività, che al dunque si rivela però evanescente. Questa intima dissonanza rende la felicità uno strumento di manipolazione efficacissimo.

Guardiamoci attorno solo per un attimo. Che esperienza facciamo della felicità oggi in Occidente? La si potrebbe definire un'esperienza assillante: dobbiamo tutti essere felici, anche se la maggioranza di noi non saprebbe dire esattamente che cosa possa significare essere felici. In qualche modo, tuttavia, abbiamo l'impressione che la felicità ci sia dovuta o che, quantomeno, se siamo qui sulla terra, una chance di essere felici ci debba essere concessa, o meglio garantita. Per il senso comune moderno il desiderio di essere felici è qualcosa di simile a una legge naturale. Per citare la *summa* del pensiero illuministico, la *Encyclopédie*: "Tutti gli uomini sono uniti nel desiderio di essere felici. La natura ha creato per tutti noi la legge della nostra felicità. Tutto quello che non è felicità ci è alieno, la felicità soltanto detiene il controllo dei nostri cuori".<sup>15</sup> Se serve una prova empirica di questa attitudine generale, basta pensare al culto moderno dell'autorealizzazione incarnato dal consumismo, in cui il lessico della felicità è

<sup>15</sup> Citato in W. Tatarkiewicz, *Analisi della felicità*, Guida, Napoli 1985, p. 329.

continuamente evocato, se non abusato. Nella società dello spettacolo i modelli di felicità più desiderabili sono esibiti a tambur battente e i loro effetti sul desiderio mimetico sono eclatanti, come dimostra il culto odierno delle *celebrities*. L'officiante di questo rito è il pubblicitario, che ha un duplice obiettivo: fare sentire sempre a suo agio il consumatore e allo stesso tempo spingerlo a investire senza remore sui propri desideri e sul proprio godimento: *Enjoy your life! Be yourself!*

Come tutti gli investimenti, anche questo però ha i suoi rischi. La bancarotta della ricerca ossessiva della felicità ha un nome preciso: frustrazione. Il problema principale è che non ne abbiamo mai abbastanza e che la felicità, proprio come il suo parente stretto, il piacere, è evanescente, inafferrabile come acqua tra le dita e la sua ricerca rischia perciò di essere vana e infinita. Di più: non solo la felicità non dura, ma anche le nostre opinioni sulla felicità tendono a cambiare con la velocità della luce a seconda delle diverse fasi della esistenza.

Nell'esperienza comune della felicità sono dunque soprattutto due le cose difficili da riconciliare in un pensiero coerente: l'urgenza del desiderio di essere felici e l'elusività del suo oggetto. Come si viene a capo di un simile dilemma?

Queste sono le difficoltà che risvegliano in genere l'attenzione dei filosofi, che, fin dall'origine, si sono dati da fare per sciogliere l'enigma. La soluzione classica al problema è consistita nel fissare con precisione il significato della felicità – in genere un significato non ovvio – e nel chiarire quali siano i mezzi più adatti per raggiungere il traguardo. In particolare, la felicità è stata pensata dai filosofi occidentali come una forma di compiutezza, di perfezione, di eccellenza e quindi di *virtù* (non necessariamente morale)

Ma se si insiste troppo sull'aspetto della saturazione, della pienezza, della sazietà, della assenza di turbamento, la felicità rischia di essere vissuta anche come stasi, inaridimento spirituale, negazione del dinamismo, cioè come una condizione che può anche apparire infelice e soffocante agli occhi di chi ama piuttosto il cambiamento, le novità. E chi se non i moderni mettono la novità e il dinamismo davanti a ogni altra cosa?

Ecco perché nell'età moderna al predominio del nuovo nel senso comune (che quasi nessuno mette in discussione) fa da *pendant* un'immagine della ricerca della felicità senza garanzie di riuscita. Già dalla fine del Seicento, come ha notato lo storico Antonio Trampus, “gran parte della cultura europea condivide ormai l'idea che la felicità non consista più in qualcosa di già prestabilito, e per ciò stesso

rassicurante e prevedibile, ma [sia] una ricerca dell'uomo".<sup>16</sup> Insomma, anche se non sappiamo bene che cosa stiamo cercando, vogliamo lo stesso che ci venga riconosciuto il diritto di perseguirlo. Lo pretendiamo anche dalle nostre comunità politiche, che sono tenute a farsi carico del nostro benessere. Ecco allora le celebri parole del preambolo della *Dichiarazione d'indipendenza* americana del 4 luglio 1776: "Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono dotati dal loro creatore di alcuni diritti inalienabili, che fra questi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità (*pursuit of happiness*)".

È importante in proposito notare che il diritto – che è concepito come un diritto "naturale", e quindi prepolitico, dell'uomo – non è tanto alla *felicità*, quanto piuttosto a *perseguire* il proprio ideale di felicità, quale che esso sia secondo l'insindacabile giudizio della persona interessata. Perché diritto a perseguire la felicità e non diritto alla felicità? Non si tratta solo di antipaternalismo (anche se l'accettazione della pluralità delle visioni del bene conta eccome), ma anche della tendenza a considerare il viaggio più importante della meta, la ricerca più essenziale del bene ricercato. La ricerca della felicità è vista dunque come un compito interminabile, perenne. Come osservava già Leibniz nei *Principi della natura e della grazia*: "la nostra felicità [... non consisterà mai e non deve consistere in una gioia completa, nella quale non vi sarebbe più nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni".<sup>17</sup>

Come si è potuta affermare una visione del genere? E, soprattutto, come si è potuta insediare stabilmente nella vita della maggioranza delle persone? In questo campo i successi della tecnologia moderna hanno contato molto. E il resto l'ha fatto la forza espansiva del capitalismo, che si nutre dei vizi umani per far girare sempre al massimo la macchina produttiva e dare slancio al mercato. La ricerca della felicità è l'orizzonte ideale per una società che confida nella capacità della tecnica e dello spirito d'impresa di migliorare all'infinito le condizioni di vita degli individui, rendendo realistico un sogno a occhi aperti che ai nostri avi sarebbe sicuramente apparso velleitario.

La felicità risiede allora nella ricerca infinita di una felicità indeterminata? Come facciamo a essere sicuri che non sia all'opera qui qualcosa di molto simile alla truffa di un abile imbonitore? Non sembriamo un po' tutti degli sciocchi

<sup>16</sup> A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 82.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 90.

ammaliati da un simulacro, uno spettro privo di consistenza? Come possiamo essere certi di non ingannarci? È ancora possibile distinguere tra una ricerca libera e una compulsiva, tra l'orientarsi verso qualcosa e l'essere trascinati da una forza cieca che ci domina alle spalle?

L'odierna ricerca della felicità continua a essere assillata da questo tipo di dubbi perché la perfetta orizzontalità di una infinita caccia al tesoro che si sposta da un oggetto del desiderio a un altro finisce per produrre anch'essa un paradossale senso di stasi e sazietà: una compiutezza a portata di mano che ha un effetto anestetizzante, ma non appagante sul desiderio, e lascia le persone in uno stato di vaga inquietudine, irrequietezza, insofferenza.

Che senso ha, alla fine, reclamare il diritto all'insoddisfazione o il diritto a inseguire la Grande Bellezza giusto per dissipare il proprio slancio tra le più sterili futilità? Ma è poi sufficiente questo dubbio per indurci ad abbandonare il sentiero della ricerca della felicità? E in cambio di che cosa?

Personalmente non ho nulla contro il culto moderno della felicità. Senza dubbio, in materia di felicità, la modernità ha ampliato i nostri orizzonti e ha contribuito a riscattare dall'accusa di volgarità l'aspirazione legittima delle persone a cogliere i frutti che un'esistenza mediamente confortevole mette a disposizione. In un altro senso, però, lo stile di vita moderno ha anche ristretto la nostra immaginazione in materia di felicità o, quantomeno, ha contribuito a orientare l'attenzione delle persone soprattutto in una direzione e a offuscare un'alternativa che personalmente considero interessante e promettente.

A cosa mi riferisco? Per il senso comune moderno la felicità consiste sostanzialmente in un possesso individuale in quanto è qualcosa che si prova, si sperimenta soggettivamente. La felicità è anzitutto un sentimento di appagamento, di soddisfazione. La ricerca della felicità è quindi una ricerca individuale, a suo modo avventurosa, e dal suo carattere soggettivo, intimista, derivano i dilemmi segnalati sopra. Che cos'è la felicità? Un banale e soggettivo evento psicologico? Un'emozione inaffidabile? Una forma di suggestione indotta da cause chimiche o fisiologiche? Ma questo significa che si può essere felici in mezzo a un mondo che va a rotoli? E non è in ultima istanza "illogica" questa allegria, per evocare una bella e opinabile canzone di Giorgio Gaber?

Il problema della condivisione è sicuramente un punto dolente dell'ideale moderno della ricerca della felicità. Si è felici da soli oppure la felicità richiede la condivisione, come sostiene Mark Twain in un celebre aforisma: "il dolore se la cava benissimo da solo, ma per godere pienamente di una gioia, bisogna avere

qualcuno con cui condividerla”? Ma, poi, che tipo di condivisione? Impersonale o affettivamente carica: solo quella di una persona cara o va bene anche un pubblico anonimo?

Volendo provare a descrivere sommariamente un’alternativa filosofica più plausibile, che non comporti tuttavia un ripudio della sacralizzazione della felicità ordinaria, suggerirei di cambiare l’immagine guida e passare dalla *ricerca della* all’*apertura alla* felicità. L’idea, nella sostanza, è pensare la felicità non tanto come un traguardo da raggiungere o un ideale a cui conformarsi, ma piuttosto come una specifica forma di ricettività. La felicità, per dirla in altri termini, non si insegue, non si possiede e non si conserva. Nella felicità ci si imbatte, alla felicità ci si espone, della felicità si fa esperienza e, quando possibile, se ne fa tesoro.

Nelle mie intenzioni questo dovrebbe significare andare oltre una visione acosmistica della felicità. La felicità va vista, anzitutto, come un modo di fare esperienza del reale che si imprime nella memoria più profonda, quella corporea. In altre parole, è una maniera di sintonizzarsi con il mondo, di fare tesoro di alcune *affordances* della realtà, di sentirsi a casa, a proprio agio nell’ambiente in cui viviamo e agiamo. Ed è anche un modo di fare esperienza del tempo, in particolare del tempo presente. Più specificamente, evocando Eliot, la si potrebbe definire una *conquista* del tempo presente: l’esperienza di un tempo della vita non inafferrabile, non dissipativo, non dilazionato, ma dilatato, ospitale, abitabile. Qualcosa di molto simile al tempo del gioco o della fruizione artistica (l’arte, d’altra parte, secondo Stendhal è per eccellenza “promessa di felicità”).

Si tratta di un’esperienza che, come tale, cambia e riconfigura lo spettro delle tonalità emotive fondamentali dell’esistenza, arricchisce la nostra percezione della realtà, apre anziché restringere gli orizzonti, senza però produrre effetti uniformi, stereotipati o magici sull’esistenza individuale. In fondo, anche dopo aver fatto esperienza della felicità, bisogna pur continuare a vivere, attimo per attimo. A quel punto, però, la vita non è più la stessa e il cambiamento di atmosfera, se se ne fa tesoro, può assumere lo spessore e l’importanza della *scoperta* di un nuovo mondo.

Ma è possibile fare anche solo un nome di una persona felice? Modelli di virtù come Socrate, Gesù, Buddha, Mandela sono stati felici? A questa domanda, che sembra porre di fronte a un enigma insolubile (su quali criteri dovremmo basare una misurazione oggettiva della felicità di un’esistenza?), proporrei di sostituirla un’altra. I nostri *moral saints* hanno fatto esperienza della felicità nella loro vita? E questa esperienza ha lasciato un segno, ha dato un’impronta essenziale alle loro

vite? Come ho sostenuto sopra, la mia impressione è che sia utile comprendere la felicità come una condizione di massima ricettività, che ci sintonizza con il mondo in un modo del tutto particolare, inconfondibile. La felicità, per citare Ralph Waldo Emerson, ci trasforma in “a transparent eyeball”, in un bulbo oculare cristallino, capace di assorbire, se non tutto il cosmo, aspetti della realtà che spesso sfuggono all’attenzione delle persone. Dopo di allora, non siamo solo noi a essere cambiati, è il mondo che non è più lo stesso.

Una volta osservata da questo punto di vista, l’ossessione moderna per la felicità non è incompatibile con l’intuizione, così diffusa nella sapienza orientale, che il vero benessere derivi più da un processo di sottrazione, che di accumulazione. L’idea che si debba tornare a essere bambini o che, come recita un famoso aforisma di Mencio, “un grande uomo è un uomo che conserva il cuore di un neonato”, non è poi lontana da una riformulazione dell’ideale di felicità in termini di ricettività, anziché di piaceri soggettivi e solipsistici.

In questo senso, la felicità è un’esperienza esemplare, il cui valore va ben al di là della dimensione egoistica. È per questo che il *pursuit of happiness* è irrinunciabile e continua a essere giustificato anche in un mondo stracolmo di ingiustizie che gridano vendetta al cielo. In un universo in cui nessuno facesse più esperienza della felicità, anche la lotta contro le ingiustizie avrebbe tutto un altro sapore.

La riformulazione dell’argomento sviluppato nel libro è andata ben al di là delle mie intenzioni iniziali, ma ha almeno il pregio, spero, di avere portato a galla alcuni punti di intersezione con le giuste riserve espresse da Andolfi nel suo commento.

## THE END OF PHILOSOPHY

The main merit of David McPherson’s intelligent and brave essay is to force me to confront an issue that I tend to sidestep in my book. Although I have been a strenuous critic of postmodernism for most of my professional life, I must admit that something in the style of thought I adopted in *La ragione e i suoi eccessi* is actually reminiscent of some too familiar glorifications of postmodern (unbearable) lightness and irony. Thus, little room seems to be left for something as substantial as the need or hope for salvation (which I understand as a form of deep, non-tame, reconciliation with what is out there waiting for us). Still, the stakes are unquestionably high in the book. The chapters titles speak for themselves: animal, reason, responsibility, politics, critique, limit, example, time, happiness, wonder. It

is hard to envisage a list of mortal issues more solemn than this one. Am I willing, then, to grant philosophy the role of a salvational undertaking, and if not, why?

In what follows, I want to explain why I resist the impulse, which is however latent in my book, to saddle human reason with such a burden and wherefore I side with Bernard Williams's modesty claim in the end. This is going to be also a vindication of the epistemic primacy of comedy on tragedy in human life, but I want to make clear from the outset that, as I see things, it is a victory by a whisker.

The reason why I privilege comedy over tragedy, I think, is not that I embrace a rosy view of reality. In my book, the upbeat chapter on happiness is preceded by a gloomy chapter on (deep) time precisely because I wanted to set the stage for claiming that human happiness occurs (if ever) against a natural background that renders it, at first sight, an unlikely event. I personally resonate with Martha Nussbaum's take on the fragility of goodness. I know that life can be dreadful, that nature is often "red in tooth and claw", that cruelty dominates whenever people of good will stop being involved and vigilant. This enjoys the status of a brute fact in my perspective. I was raised philosophically on a diet based on Arndt's entropic view of human history and Kafka's and Dostoevsky's bleak parables, after all.

However, I am aware that there is a wide gap between this ordinary acquaintance with the way of the world and the philosophical claims that "all is evil", "nothing makes sense", or that the "essence of existence is suffering". These are popular contentions in the modern age which are espoused by many sophisticated people, as it were, by default. But I see this less as the flip side of a cosmodicy than as a metaphysical imaginary or "unthought", that is shored up by a tacit moral framework and actualized in a thick web of (mostly urban) social practices. More generally, I am wary of any unqualified claim about the world or reality as such. In this sense, I share Heidegger's suspicion against the modern penchant for world pictures, *Welt-bilder* or *Welt-anschauungen*. And yet, in an apparently contradictory fashion, I endorse the legitimacy of reason's excesses. How can it be? I would like to make this point as clear as possible, because I see it as the argumentative core of the book.

While cosmodicy as an epistemic goal makes perfect sense to me, I do not think that it can be successfully handled upfront. The transcendental step advocated by Nagel, I surmise, is actually not the same thing as having the world in view. I rather see it as a generalization of G.E. Moore's open-question argument to the effect that a normative claim of any kind is always more than its temporary



“filling”. Thus, we are at all times free to take up a detached stance and ask for a further reasoned account of what is regarded as true, meaningful, moral, beautiful, objective, and so forth. This is a hugely destabilizing experience that can foster a sense of the absurd in the long run.

This should not be understood as implying that a bland quietism can be an easy way out from the impasse. McPherson is definitely right on this point. But I don’t think that the inadequacy of the quietist exit strategy is that we cannot decide consciously to turn a blind eye to a stance on reality that we are conscious of in the back of our minds. My view is rather that, willy-nilly, we are already living an answer to the aforementioned metaquestions under the guise of fundamental moods or *Stimmungen*.

Our explicit answers to them consist, then, of re-articulations of this basic manner of being in or out of tune with the world, sometimes involving arguments, theories, discourses, sometimes depending on practices, rites, customs, sometimes leading to myths, narratives, fairy tales, proverbs, sometimes reflected in great poetry, music, art. I regard all of this as lending ear to the reasons that we come across everywhere in our lives. The absurd is therefore less the product of the absence of reasons than the reverberation of a cacophony of reasons. A nice quip from Jean Renoir’s *La Règle du jeu* comes in handy here: “In this world, the tragedy is that everyone has his own good reasons”.

However, apart from few unusual painful cases, we never experience only one *Stimmung*, but we routinely undergo mood shifts. I think that paying attention to this banal, but often overlooked fact is essential in order to understand our being in the world. The world has many faces and elicits different responses, many of them fairly reasonable. We learn much about it by going through these disorienting shifts and struggling to make sense of them. Faced with the endless polar days, just to give an example, there is room in our lives for both a sense of elation and ennui. We can sensibly talk about this and provide reasons for and against the two contrasting forms of resonance.<sup>18</sup> They are both understandable and open to further articulation. Camus, to mention just one name, was especially good in pointing out this element of incongruity. Although he was keen to interpret it along the lines of *absurdité*, in the end, it is rather a case of *prima facie* incongruity.

<sup>18</sup> On the concept of resonance, see now the excellent book by Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016.

But is this the same as claiming that there is no privileged way to resonate with the world as a whole? Maybe melancholy is the right response, given that the end of the story is known and is never a happy one. (Just think about the poor self-deluding Bertha Young in Katherine Mansfield's heartrending short story.) Or maybe it is just the opposite. Perhaps bliss is the right emotional reaction, because, everything considered, it is better to have been born. Here there is ample room for discussion.

If I may venture a hunch, I am confident that the best candidate among our set of fundamental *Stimmungen* is indeed wonder. It seems to me to be better qualified to play the role of the *primus inter pares* within our gamut of moods. Why? To begin with, because it perfectly resonates with the sense of incongruity referred to above. Wonder's fundamental characteristic is its openness, tentativeness, pliability, inclusiveness. In my last chapter, I interpreted it in a comic register, but I was careful to specify that this does not exhaust all the possible meanings of being filled with wonder at something. The Romantics notoriously favored the dramatic sublime over the comic one. At any rate, what is essential, in my view, is wonder's capacity to encompass two contrasting insights and making room for a bodily response. By this I mean the often disregarded fact that sometimes the lived body recognizes affordances that propositional knowledge is unable to grasp and express. From this point of view, comic does not mean unserious. The word rather gestures towards a mixed, impure, earthly, secular strategy to feel at home in the enigmatic world we live in. This is the sense in which wonder, broadly understood, may be said to possess the property of being "salvific".

But I have the feeling that I am still evading the main question posed by McPherson: is all of this sufficient to meet our deepest need to be reconciled with a world so full of evil and innocent suffering as ours? (As I write these notes, people all around the world are mourning the victims of the awful terrorist attack during Bastille Day celebrations in Nice.) I guess that it is here that my viewpoint partly overlaps with Williams's modesty claim. For I do not see how we can expect more than this from our reflective equilibrium. The variety of wonder I described in my book's last chapter seems to me to be the best indicator of the quality of our articulacy.

But, then again, does this rule out a priori any theistic understanding of cosmicodicy or theodicy? I don't think so, provided one does not demand from them what they cannot provide, namely a priority inversion between our engaged way of being at grips with the world and the detached, disincarnated, representational

stance on reality dreamed up by the post-Cartesian epistemology. I am unable to envisage a theodicy with the definition of a high-quality snapshot. There are other better ways to bring forth our reasonable desire for something like redemption: music, art, rituals, play, myths, fairy tales, acts of oblation love, etc. – the whole inspiring and consoling world of “as if”.

As a permanent resident of the Immanent Frame, however, I harbor a feeble but resilient sensitivity to the demands for redress that are encapsulated in all the victims of injustice, callousness, chance in our planet’s history, humans and animals alike. What I can say with reasonable certainty is that, if at the end of it all there will indeed be a kind of colossal happy ending, the most reasonable response to it will probably be analogous to a form of comic enchantment.