

UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Sede di Milano

Facoltà di Scienze Politiche

Corso di Laurea in Scienze delle Relazioni Internazionali e dell'Integrazione

Europea

LIBERTA' E FRAMMENTAZIONE SOCIALE TRA MODERNITA' E  
POST MODERNITA'

Relatore: Chiar.mo Prof. Vincenzo CESAREO

Tesi di Laurea di:

Daria Miriam PIAZZA

Matr. 3700922

Anno Accademico 2009 - 2010

# INDICE

**INTRODUZIONE** p. 5

## **CAPITOLO I**

### **Uno sguardo sulla metodologia e sulla scelta di alcuni autori**

**1.1** Le scienze comprendenti p. 10

**1.2** La scelta di un approccio p. 14

**1.3** L'utilizzo di alcuni filosofi del passato p. 16

## **CAPITOLO II**

### **Il capitalismo**

**2.1** Premessa p. 25

**2.2** Definizione e sviluppo del termine p. 27

**2.3** Il capitalismo secondo Max Weber p. 33

**2.4** L'attualità di Max Weber p. 36

### **CAPITOLO III**

#### **La globalizzazione**

- 3.1 Definizione p. 40
- 3.2 I risultati delle elezioni p. 43
- 3.3 Un altro esempio: l'America p. 45
- 3.4 Il *land grabbing* p. 52

### **CAPITOLO IV**

#### **Il potere**

- 4.1 Il potere politico p. 56
- 4.2 La guerra contro l'Iraq p. 62
- 4.3 Più ricchi o più poveri? p. 65
- 4.4 Il potere *della* guerra e *nella* guerra p. 68
- 4.5 L'attualità di Machiavelli p. 74
- 4.6 Uno sguardo sull'Afghanistan p. 76

### **CAPITOLO V**

#### **La post-modernità**

- 5.1 L'età post-industriale p. 83
- 5.2 Il crollo dell'Unione Sovietica p. 88
- 5.3 La libertà non basta p. 95
- 5.4 La libertà secondo Spinoza p. 100
- 5.5 L'attualità di Spinoza p. 106

## **CAPITOLO VI**

### **La responsabilità politica**

- |            |  |        |
|------------|--|--------|
| <b>6.1</b> | Lo scopo della politica  | p. 113 |
| <b>6.2</b> | La politica nella post-modernità                                   | p. 116 |
| <b>6.3</b> | La fragilità dell'essere umano                                     | p. 120 |
| <b>6.4</b> | L'importanza della società civile e della sovranità<br>dello stato | p. 127 |
| <b>6.5</b> | La responsabilità politica nel pensiero di Weber                   | p. 129 |

## **CAPITOLO VII**

### **La paura e la speranza**

- |            |  |        |
|------------|--|--------|
| <b>7.1</b> | Il governo delle passioni                                    | p. 132 |
| <b>7.2</b> | I gradi di conoscenza e la diversificazione<br>degli affetti | p. 135 |
| <b>7.3</b> | La responsabilità è di tutti                                 | p. 142 |
| <b>7.4</b> | Il nichilismo  | p. 145 |

**CONCLUSIONI** p. 151

**BIBLIOGRAFIA** p. 155

*Appendice*

Niccolò Machiavelli p. 169

Machiavelli e l'arte di governare p. 175

Machiavelli e Spinoza p. 181

## INTRODUZIONE

Della vita sociale nel suo insieme si possono cogliere tanti aspetti, scegliere innumerevoli variabili, condurre infinite riflessioni e ragionamenti, enucleare tutte le connessioni possibili con le altre discipline. Nel pensare ad un lavoro nell'ambito del mare sociologico<sup>1</sup>, ho pensato di occuparmi dell'interconnessione tra la sfera sociale e la sfera politica, in particolare del rapporto tra libertà e bene comune, in una società che, nel passaggio dal moderno al post-moderno, ha visto accentuarsi la frammentazione e affievolirsi il senso del valore.

A tal fine ho ritenuto necessario descrivere in modo sufficientemente dettagliato e approfondito alcune dimensioni del vivere sociale e alcuni fattori di ordine culturale e strutturale che incidono nel suo modellamento, come il capitalismo, la globalizzazione, il potere, la post-modernità, la responsabilità politica, mettendo in luce, nel parlare di essi, come si coniugano il potere con la libertà, la frammentazione con la responsabilità, la post-modernità con il valore.

Per questo lavoro ho utilizzato il contributo di diversi autori, non tutti sociologi, e non tutti della nostra epoca. Allo stesso modo non tutti i testi analizzati e riportati nella presente trattazione sono saggi di sociologia.

La logica dei processi sociali in atto richiede necessariamente un approccio interdisciplinare che a partire dalle scienze sociali sia disposto a seguirne gli sconfinamenti in altri ambiti, perché questa è la logica stessa della società e di come sta mutando. In particolare ritengo utile anche uno sconfinamento nella storia, non solo come disciplina

---

<sup>1</sup> M. Magatti, nell'introduzione al testo *Libertà immaginaria*, Feltrinelli, Milano 2009, paragona lo studio della vita sociale allo studio del mare, il quale è troppo grande per essere contenuto da un unico sguardo. Della sociologia, come del mare, si possono studiare i grandi movimenti, ma anche i componenti di questi movimenti, persino di una singola parte. Il mare ha anche la sua storia, che nasce nell'interazione con l'ambiente circostante e viene influenzata dalla temperatura, dalla deriva dei continenti, dai movimenti sismici.

ma come orizzonte temporale del passato. Da qui il riferimento ad autori come Machiavelli e Spinoza che ci aiuteranno, con le loro teorizzazioni, a rileggere alcuni fatti storici del presente.

Se da una parte queste interpolazioni possono frammentare la linearità del discorso e aprire finestre non concettuali a ciò che si sta descrivendo, dall'altra possono rappresentare più compiutamente la complessità del ragionare, dove accanto a riflessioni, deduzioni, astrazioni e ipotesi, vi è anche ciò che storicamente accade e che appare ai nostri occhi in forma immediata e per certi aspetti in modo sconvolgente, per cui non ci sentiamo ancora pronti a parlarne in modo diverso dal semplice raccontare, in attesa che qualcuno ci aiuti un domani a coglierne più compiutamente il senso e la logica.

Nel limite del possibile ho cercato di far dialogare, di unire tra di loro, queste narrazioni e queste fonti, ricordandomi che J. Milton, il poeta inglese del Seicento che tutti conosciamo, pensava che solo attraverso il dialogo è possibile unire quelle parti separate di verità che mai altrimenti troveremmo. Il dialogo come luogo del confronto di punti di vista differenti, come incontro della *plurivocità* e molteplicità, permette di unire i pezzi separati che ancora mancano, poiché la verità è una fonte che continua a scorrere e non può essere fermata nelle acque di uno stagno<sup>2</sup>.

L'importanza di un'interdisciplinarietà, o meglio di una transdisciplinarietà, persino di un'ecodisciplinarietà<sup>3</sup>, viene sottolineata anche da E. Morin<sup>4</sup>, il quale spiega che le varie discipline, sebbene siano inglobate in un contesto scientifico vasto, tendono

---

2 Milton J. (trad. it.), *Areopagitica. Discorso per la libertà di stampa*, Rusconi, Milano 1998.

3 Morin E., *La testa ben fatta*, Cortina, Milano 2000, p. 123.

4 "E. Morin è il fautore di un nuovo umanesimo, nel quale la cultura classica, la tradizione filosofica dell'Occidente, la letteratura mondiale, la scienza contemporanea traggono nuova vitalità dal gioco delle reciproche interrogazioni e interazioni; un illustre narratore del vecchio e del nuovo secolo, di quell'età storica in cui le scienze e le tecniche hanno realizzato le loro conquiste più spettacolari, ma in cui hanno avuto luogo le stragi più copiose che la storia umana ricordi", dalla prefazione di M. Ceruti, in: Morin E., Pasqualini C., *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, Angeli, Milano 2007, pp. 7-8.

“naturalmente all'autonomia, con la delimitazione delle loro frontiere”, con il linguaggio che si danno, con le tecniche che sono portate ad elaborare o a utilizzare ed eventualmente con le teorie che le sono proprie. Me le discipline, a suo avviso, dovrebbero avere a che fare “non solo con una conoscenza e con una riflessione interna su se stesse, ma anche con una conoscenza esterna, poiché non è sufficiente essere all'interno di una disciplina per conoscere tutti i problemi che la concernono”<sup>5</sup>.

Passando in rassegna i capitoli di cui si compone la seguente trattazione, avremo nel primo la descrizione del metodo da me scelto, che afferisce a quella parte della sociologia che utilizza l'orientamento ermeneutico. Secondo Giddens tutte le scienze sociali sono irrimediabilmente ermeneutiche<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda gli autori, oltre ai contemporanei e oltre a Weber, per l'indiscusso, e tuttora attuale, apporto che egli ha saputo dare alle scienze sociali, ho scelto anche due filosofi, uno del '500 e l'altro del '600.

Nel secondo capitolo parlo del capitalismo, dandone la definizione corrente, mostrandone l'evoluzione storica, illustrandone le aggettivazioni odierne. Di questo tema, ampiamente e diffusamente trattato da diversi autori, ho scelto di mettere in evidenza solo alcuni aspetti, quelli di interesse per lo svolgersi dell'argomentazione della tesi.

Se da una parte il capitalismo nei paesi industrializzati si collega a un aumento sconsiderato, controproducente e nocivo di enormi quantità di merci, perché vengano il più velocemente possibile consumate, in modo da non arrestare la continua produzione ed espansione del mercato mondiale, dall'altra, come sottolinea Weber, il processo di

---

5 Morin E., *La testa ben fatta*, Op. cit. pp. 111-12.

6 Giddens A., *New rules of sociological method*, Polity Press, Cambridge 1993, p. 13.



razionalizzazione che lo promuove e l'accompagna, utile al progresso delle scienze e della tecnologia, non sempre si rivela utile al progresso dei valori.

Nel terzo capitolo viene trattato il fenomeno della globalizzazione, mostrandone gli aspetti positivi e negativi; tra questi ultimi viene stigmatizzato il danno all'ambiente e l'intreccio esistente tra politica, aiuti economici, interventi ambientali e sociali<sup>7</sup>.

Prendendo spunto dalla considerazione di Cesareo e Vaccarini, per cui la globalizzazione politica può generare reazioni avverse all'incremento della vita democratica, vengono illustrati alcuni fenomeni sociali e politici che mostrano il precario equilibrio che consegue al fenomeno della globalizzazione. Lo stato regolatore che cessa di esercitare le sue funzioni, o al contrario le accentua, mette a rischio le condizioni di libertà e di equità dei suoi cittadini.

Il quarto capitolo si occupa del potere, nella sua accezione di potere politico. Dopo aver riportato alcune definizioni parlo della guerra mossa all'Iraq da parte dell'America, paese indicato da Weber stesso come esempio perspicuo di stato che utilizza tutti gli strumenti del fenomeno da lui studiato nel suo testo sull'etica protestante. Viene mostrato quanto si coniugano perfettamente in tali casi il potere, la guerra, la militarizzazione, la globalizzazione e l'affievolimento degli universi simbolici.

Un'analisi approfondita del pensiero politico di Machiavelli chiude il capitolo, dando la misura di quanto studiosi del passato siano di estrema utilità anche per il presente. L'ermeneutica ci insegna a rileggere i testi dei classici riposizionando l'orizzonte temporale e scorgendo in essi verità che tuttora ci possono servire e guidare.

---

<sup>7</sup> “Nessuna etica del passato doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del futuro lontano, anzi della sopravvivenza, della specie. Proprio il fatto che essi siano oggi in gioco esige, a dirla in breve, una nuova concezione dei diritti e dei doveri, per la quale né l'etica, né la metafisica tradizionali, offrono i principi e, men che meno, una dottrina compiuta” in: Jonas H. (trad. it.), *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. 12.

Il quinto capitolo tratta della post-modernità, periodo in cui alcune questioni diventano più rilevanti, come il rapporto libertà/responsabilità. Si utilizzeranno le riflessioni di diversi autori contemporanei, ma anche del passato, in particolare di Spinoza.

Nel sesto capitolo si affronta il tema della responsabilità politica, dimostrando quanto una buona politica<sup>8</sup> possa essere di aiuto a conservare il bene, da intendersi nel senso ampio del termine, comprendendo quindi anche il bene dell'ambiente, oltre che il bene personale in termini di maturazione e libera espressione di sé. Spinoza, in particolare nel suo scritto sull'*Etica*, mostra quanto noi siamo parti della natura la quale, essendo espressione e forma della divinità, ci induce a un rispetto estremo sia di noi stessi che del mondo in cui viviamo<sup>9</sup>.

Nel settimo capitolo vengono ripresi i contributi di Weber, Machiavelli e Spinoza, e spiegato quanto la visione tragica che essi avevano dell'uomo possa aiutare ad essere maggiormente responsabili e attivi, ossia veri cittadini di una *polis*, i quali, nonostante abbiano perso i tradizionali confini geografici di contenimento, a causa dei processi di globalizzazione, e nonostante siano fragili a causa di un corpo che si ammala, delle paure che provano e delle passioni tristi che a volte li travolgono, possano trovare nuove ragioni di contenimento e di indirizzo, nel continuare, come voleva Weber, a dare soggettivamente un senso alla vita e alle cose che si fanno, pena la perdita di quell'umanità che è lo specie specifico dell'essere umano.

---

8 “Se la sfera produttiva è penetrata nel dominio dell'agire che conta, allora la moralità deve penetrare nella sfera produttiva, dalla quale un tempo si era tenuta lontana, e dovrà farlo sotto forma di politica pubblica” in: Jonas H., Op. cit., p. 14.

9 “Appena l'uomo cessa di essere sottoposto allo sguardo indagatore di un Dio personale, si accorge di essere lui stesso osservatore e osservato, in quanto Dio e parte di Dio. E allorché è in grado di scuotere via da sé la tristizia connessa all'idea di caducità, si rende conto che l'eterno non si situa forse in un altro mondo o in un altro tempo, ma è accessibile anche qui e ora” in: Bodei R., *La geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 79.

# CAPITOLO I

## Uno sguardo sulla metodologia e sulla scelta di alcuni autori

### 1.1 Le scienze comprendenti

Per facilitare l'analisi e lo studio dei fenomeni sociali che avvengono nel corso del tempo, M. Weber aveva pensato di utilizzare delle costruzioni di pensiero, delle astrazioni, chiamate *idealtipo*.

“Su influsso diretto e indiretto delle prime opere di H. Husserl, la descrizione weberiana mira, al pari di quella husserliana, a individuare nell'esperienza delle costanti, vale a dire degli elementi che si ripresentano uguali in svariati fenomeni e ne rappresentano dunque un carattere unitario, il comune nucleo di senso. Husserl chiamava tali costanti *essenze*, Weber le chiama *tipi ideali*”<sup>10</sup>.

A livello metodologico servono a generalizzare ciò che si osserva nel particolare e a scoprire i criteri che sostengono i fatti, poiché funzionano come una griglia di ragionamento induttivo, che si basa su osservazione e descrizione. I *tipi ideali* utilizzati da Weber sono, per esempio, la burocrazia, il potere carismatico, il capitalismo occidentale. L'etica della convinzione e l'etica della responsabilità sono, ad esempio, i *tipi ideali* dell'etica razionale.

Weber definiva le scienze sociali come delle *scienze comprendenti*, poiché riteneva che il loro scopo fosse quello di comprendere e al tempo stesso di spiegare l'agire sociale. Per lui comprendere significava rendere evidente il senso di un dato comportamento

---

<sup>10</sup> Weber M. (trad. it.), *L'etica della responsabilità* (a cura di P. Volonté), La Nuova Italia, Milano 2000, p. 7.

sociale e spiegare significava trovare le cause che si suppone avessero provocato quel comportamento. Il metodo per comprendere-spiegare che egli auspicava era un'integrazione di quello individualizzante degli storici e di quello generalizzante delle scienze. Per questo motivo egli si era trovato in disaccordo sia con lo storicismo che col positivismo, in quanto rifiutavano ogni tipo di integrazione metodologica.

Il fatto che non esistano leggi universali che presiedono allo sviluppo della storia umana non significa per Weber che l'unica conoscenza possibile sia quella dei singoli eventi storici. E' possibile pervenire a delle conoscenze basate su generalizzazioni e confronti sistematici: di epoche storiche, di istituzioni, di forme di governo, di movimenti sociali e politici, di convinzioni religiose<sup>11</sup>.

Quella parte della sociologia che utilizza l'orientamento ermeneutico parte proprio dal presupposto weberiano che l'oggetto precipuo della sociologia sia l'agire sociale dotato di senso. Nell'ermeneutica è prioritario il lasciare emergere la logica interna che dà vita al manifestarsi dei fenomeni sociali, cercando di interpretarne il senso, il che, inevitabilmente, costringe nello stesso tempo l'interpretante a stabilire dei confini netti, anche dove potrebbero essere più sfumati, poiché la realtà è sempre più articolata e contraddittoria di quanto possa apparire ai nostri occhi.

L'ermeneutica sociologica si riferisce a un modo di vedere le cose, di pensarle e di interpretarle, a partire da un dato incontrovertibile: per quanto si cerchi di guardare con distacco l'accadere sociale non si può evitare di esserne coinvolti. Anche Weber considerava lo studioso delle *scienze comprendenti* sempre coinvolto in quel che studiava, per cui le sue conclusioni potevano essere influenzate dalla sua condizione o dalla sua esperienza. Gadamer ricorda che “noi siamo sempre occupati da speranze e

---

<sup>11</sup> Bonazzi G., *Storia del pensiero organizzativo*, Angeli, Milano 2008, p. 194.

paure che ci legano a ciò che è più vicino, e con tali prevenzioni incontriamo i documenti del passato”<sup>12</sup>.

Scrive Magatti: “Io stesso sono su quella nave e, dunque, esposto alla medesima corrente e incerto su dove essa ci trascinerà. Eppure, proprio questo coinvolgimento potrebbe essere la condizione per vedere meglio. Ci sono buone ragioni per pensare che la pretesa oggettività cui aspirano le scienze sociali sia alla base della loro progressiva perdita di rilevanza [...] Il sociologo non è l’osservatore esterno che non è scalfito da ciò di cui si parla. Come tutti gli altri, egli è toccato da processi sociali. Vi è immerso”<sup>13</sup>.

A. Dal Lago sostiene che la tradizione ermeneutica che comprende la sociologia interpretativo-qualitativa intende l'agire sociale “come un testo in senso etimologico, un intreccio da dipanare e, in senso letterale, come discorso infinito che trova la sua espressione ultima nei testi scritti”<sup>14</sup>.

Penso che la possibile infinità di discorsi e infinità di testi sia l'aspetto più specifico e più utile di questo approccio, poiché permette continue elaborazioni, abbassa le ambizioni di formulare teorie definite e certe del funzionamento sociale, mantiene aperto il ragionare sulla scelta di campo effettuata, la quale è anche determinata dai contributi personali, culturali e affettivi, di chi l'ha compiuta.

Quando Magatti dichiara che moltissime variabili non verranno prese in considerazione, aggiunge che non potrebbe essere diversamente, sia perché è impensabile trattarle tutte, sia perché, essendo come tutti gli altri toccato dai processi sociali che vive, la scelta cade su quelli che maggiormente attivano la sensibilità e la necessità sia propria che della collettività di cui fa parte, non essendo “scevro delle sue tribolazioni e

---

12 Gadamer H. G (trad. it.), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, p. 631.

13 Magatti M., Op. cit., p. 9.

14 Dal Lago A., *Oltre il metodo. Interpretazione e scienze sociali*, Unicopli, Milano 1989, p. 21.

contraddizioni”. In tal senso va intesa l'affermazione che quando il sociologo analizza, “non critica il mondo, ma parla del mondo a partire da se stesso”<sup>15</sup>.

Ciò che interessa gli altri nel vivere con gli altri, interessa e inquieta anche colui che li studia. “La vita sociale, come il mare, è sempre fatta di spinte e contospinte e gli esiti sono sempre aperti”.

Anche don Sturzo<sup>16</sup>, sulla scia di Weber, era convinto che la sociologia non dovesse avere per oggetto il fatto sociale in sé, ma il senso che gli uomini attribuiscono ai rapporti sociali, tale per cui si può dire che la sociologia sia lo studio delle leggi interne della società, la quale non è altro che l'insieme delle azioni compiute da uomini coscienti e responsabili. La religione, la sociologia e la politica sono attività strettamente correlate. La sociologia è collegata sia con la religione e la filosofia da un lato, sia con l'attività politica, che nella storia si svolge, dall'altro.

In sostanza per Sturzo “la sociologia si trova tra la filosofia e la storia: dalla filosofia trae la tendenza alla generalizzazione e alla concettualizzazione, dalla storia deriva l'interesse per la concretezza e l'irripetibilità”<sup>17</sup>. Sturzo “unisce volentieri sociologia e storia e le determina in una materia articolata, la sociologia appunto, in una visione globale”<sup>18</sup>.

Per capire il tempo in cui viviamo, occorre allora partire dal mutamento intervenuto negli ultimi decenni, per focalizzarsi sull'individuo e “considerare la relazione tra individuo e ambiente dal punto di vista formale e istituzionale”<sup>19</sup>. Il dato di cui occorre tener conto è che il quadro storico nel quale viviamo è profondamente cambiato “anche se non sempre ce ne rendiamo conto, navighiamo a vista in acque sconosciute, senza

---

15 Magatti M., *Ibidem*.

16 Burgalassi M. M., *Itinerari di una scienza: la sociologia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Angeli, Milano 1996.

17 Spiazzi R., *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, ESD, Bologna 1992, p. 702.

18 Zovatto P. e Cargnoni C., *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002, p. 664.

19 Magatti M., *Ibidem*, p. 19.

avere a disposizione mappe affidabili. La nave corre veloce e siamo terribilmente in ritardo nell'interpretazione del tempo che viviamo”<sup>20</sup>.

## 1.2 La scelta di un approccio

Ho pensato nello stendere questa tesi di arricchire la descrizione e l'analisi dei *tipi ideali*, portando alcuni esempi storici collegabili alle variabili prese in esame e aggiungendovi il commento degli studiosi più autorevoli, sia sociologi, che politici, che filosofi. “L'opportunità di impiegare le logiche filosofiche nello studio del mondo sociale, emerge dalla considerazione della nozione di senso che è assunta come centrale nella prospettiva logico-ermeneutica”<sup>21</sup>.

Ciò che voglio utilizzare dell'approccio ermeneutico è anche il concetto che il fondamento dell'esistenza non è più l'autocoscienza, ma il prendere parte di ogni uomo al mondo comune, nella reciprocità e nel dialogo. Per questo motivo sia Heidegger che Gadamer consideravano l'ermeneutica come l'arte del saper ascoltare, del saper imparare, del lasciare esprimere l'altro. Nel dialogo con quell'altro si può trovare un nuovo modo di leggere il senso di un'azione, di una scelta personale, esistenziale, politica, economica, o sociale.

Poiché nella seguente trattazione farò riferimento ad episodi storici e a scritti sociologici e filosofici del passato oltre che del presente, viene spontaneo interrogarsi su come è utile intendere e collegare il rapporto tra presente e passato. L'ermeneutica moderna, a tal proposito, si esprime in modo molto chiaro. Il pensiero di Gadamer, che è il più insigne rappresentante, non ha bisogno di commenti. Egli scrive:

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>21</sup> Gubert R., Tomasi L., *Teoria sociologica ed investigazione empirica*, Angeli, Milano 1995, p. 336.

“L’orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l’incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L’orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. La comprensione, invece, è sempre un processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra di loro [...] Il mantenersi delle tradizioni è proprio un esempio di questo processo di continua fusione. In esse, infatti, vecchio e nuovo concregono in forme sempre nuove e vitali, senza che si dia mai un’esplicita distinzione e contrapposizione dell’uno e dell’altro”<sup>22</sup>.

Secondo l’ermeneutica per comprendere un dato storico e riconoscere la verità che contiene non occorre collocarsi in quella precisa situazione storica, poiché si metterebbe da parte l’idea che nel dato storico trasmesso si possa incontrare una verità valida e comprensibile anche per noi<sup>23</sup>.

La mobilità storica dell’esistenza umana è costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un solo punto di vista e non è quindi rigidamente chiusa nel suo *orizzonte*, per usare un termine ermeneutico, “l’orizzonte è qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano. Allo stesso modo anche

---

22 Gadamer H. G., Op. cit., p. 633.

23 Così continua Gadamer: “Ogni incontro col dato storico, che si compie con una esplicita coscienza storiografica, sperimenta in sé la tensione fra testo da interpretare e presente dell’interprete. Il compito dell’ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un malaccorto atto di livellamento dei due momenti, ma venga invece consapevolmente esplicitata. Per questo l’atto ermeneutico implica necessariamente la delineazione di un orizzonte del presente. La coscienza storica è consapevole della propria alterità e distingue perciò l’orizzonte del dato storico trasmesso dal proprio orizzonte. Questa alterità, però, come ci siamo sforzati di mostrare, emerge solo nel seno di una tradizione vivente, per cui la coscienza storica, mentre distingue, anche nello stesso tempo riunisce i due poli della distinzione, di modo che, nell’unità dell’orizzonte storico che definisce, essa media sé con se stessa”. Ibidem, pp. 634-35.



l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi, è sempre in movimento<sup>24</sup>.

### 1.3 L'utilizzo di alcuni filosofi del passato

I contributi della sociologia e della filosofia di cui si avvalgono le discipline umanistiche e scientifiche è un'opportunità che nel corso dei tempi non si è per fortuna persa, neanche nei settori maggiormente considerati distanti. Gli scritti di Amartya Sen, che ha ricevuto il premio Nobel per l'Economia nel 1998, sono permeati da considerazioni filosofiche<sup>25</sup>, allo stesso modo di quelli di Antonio Damasio, una delle figure di maggior spicco a livello mondiale nel campo delle neuroscienze<sup>26</sup>.

Nello scritto *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, Habermas introduce il concetto di scienza ricostruttiva con l'intento di collocare la teoria generale della società a metà strada tra la filosofia e le scienze sociali, proponendo un quadro di riferimento unitario che vede unirsi la teorizzazione con le ricerche empiriche<sup>27</sup>. “Habermas ha inteso ribadire che gli approcci della filosofia e delle scienze sociali sono complementari e che nella storia delle idee la loro commistione è assai frequente<sup>28</sup>”.

Max Weber, tradizionalmente riconosciuto come uno dei padri della sociologia, in realtà ha sviluppato studi rilevanti anche in altre discipline, quali la storia, l'economia, la religione, la politica. Rappresentò forse nel modo più completo la figura

---

24 Ibidem, p. 629.

25 Nel presentare l'ultimo libro di Sen Amartya K. (trad. it.), *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, B. Valli su: “La Repubblica” del 18 maggio 2010 così scrive: “Il professor Sen è un umanista, qualifica che non si addice a tutti i cultori di scienze economiche. Sono ormai anni che le sue idee di economista-filosofo riscaldano i numeri della glaciale aritmetica attraverso i quali interpretiamo il mondo in cui viviamo”.

26 Damasio A. (trad. it.), *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragioni e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995 - (trad. it.) *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Adelphi, Milano 2003.

27 Habermas J. (trad. it.), *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma 1985 pp. 25-47.

28 Ampola M., Corchia L., *Dialogo su Jürgen Habermas e le trasformazioni della modernità*, ETS, Pisa 2007, p. 8.

dell'intellettuale-filosofo, continuamente alla ricerca di capire e di spiegare quanto avveniva nel mondo che lo circondava. Il dibattito filosofico sulla modernità e la sua inquietante ambivalenza, lo ha posto tra i suoi referenti più autorevoli.

La scelta di utilizzare il contributo di due illustri pensatori, l'uno del '500 e l'altro del '600, ossia Machiavelli e Spinoza, ha più di una motivazione. Innanzitutto occorre che avessero trattato di politica, poiché è questo campo che intendo approfondire. Per gli aspetti che illustrerò, essi sono stati degli innovatori, ma ciò che più conta è che i loro pensieri continuano a darci spunti interessanti e intelligenti, nonché consigli, su come muoverci al meglio nella società attuale, la quale influenza sia singoli che i gruppi, in modo tutt'altro che irrilevante.

In *Appendice* descriverò in modo dettagliato il pensiero e la fortuna del Machiavelli, perché non sempre è stato apprezzato e letto per come si sarebbe dovuto; ad esso seguirà un brano sull'influenza che i suoi scritti hanno avuto nei confronti di Spinoza.

L'intensificarsi dei mezzi di comunicazione e degli interessi economici nei paesi meglio industrializzati ha portato i governati e i governanti ad assumere comportamenti e a compiere scelte che talora sono in contrasto con il senso di umanità, di bene comune e di utile valoriale, di cui l'essere umano ha bisogno per rimediare a sentimenti di vuoto e di dispersione che la società post-moderna ci sta lasciando in eredità come sua caratteristica.

Così scrivono Cesareo e Vaccarini: “Processi di de-istituzionalizzazione e frammentazione hanno segnato il passaggio dalla modernità societaria alla seconda modernità o post-modernità, accelerato dalle dinamiche globalizzanti. Questa transizione ha invero liquefatto gli elementi che facevano della società un tutto compatto e coerente, all'interno della quale la persona trovava la propria collocazione e, con essa, la risposta alla sua domanda di senso [...] Questa problematicità si riverbera inoltre sul piano fenomenologico, assumendo i tratti dell'incertezza e dell'instabilità,

alle luce delle quali gli stessi esseri umani leggono e interpretano la loro condizione esistenziale”<sup>29</sup>.

Sia Machiavelli che Spinoza si erano trovati, ai tempi in cui vivevano, nelle stesse condizioni di malessere sociale e di incertezza individuale in cui viviamo oggi, anche se diverse furono le cause. Nel corso della presente trattazione verranno fornite informazioni riguardo quei momenti storici, che metteranno in luce la conflittualità sociale allora soggiacente, la politica incerta e utilitaristica dei governanti, la formalità di facciata della borghesia nel difendere il giusto, la dispersione e la frammentazione delle convinzioni, sia religiose che laiche, sia presso il volgo che la nobiltà.

Il malcontento e il malcostume nell'Italia e nell'Europa dei secoli XVI e XVII aveva raggiunto un livello così elevato, da diventare inaccettabile non solo ai singoli individui, ma anche all'intera società. Il rischio personale e collettivo di peggiorare sempre più la qualità della vita, di non aver garanzie ferme circa la sicurezza, il grado giusto di libertà e di moralità, aveva spinto gli individui, i gruppi sociali e gli stati a muoversi reattivamente, alcuni affermando e ampliando con la forza il potere che già avevano, altri al contrario cercando di abbattere completamente quello esistente, con l'intento di costruirne uno nuovo e alternativo.

Le radicalizzazioni, e le risposte alle radicalizzazioni, che i soggetti politici e sociali adottarono, aumentarono la tensione e il mal vivere già esistente, inducendoli a prese di posizione crudeli e inefficaci. Machiavelli fu testimone della condanna a morte del Savonarola, bruciato vivo in Piazza della Signoria con due suoi confratelli il 23 maggio del 1498<sup>30</sup>. Lui stesso nel febbraio del 1513 verrà imprigionato e torturato poiché sospettato di far parte della congiura contro i Medici, progettata da P. Boscoli.

---

29 Cesareo V., Vaccarini I., *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 12.

30 Fubini R. in: *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo stato territoriale al Machiavelli*, Edifir, Firenze 2009, ricorda quanto il volontarismo profetico del frate, volto a sovvertire l'assetto della Chiesa ufficiale, abbia in qualche modo influenzato il volontarismo dell'azione politica del

Spinoza, da parte sua, assistette all'assassinio dei fratelli De Witt avvenuto nel 1672, a cui seguì la ripresa del potere da parte degli Orange. Questo fatto lo colpì e lo allarmò. Temendo per la propria esistenza e libertà, pare abbia chiesto a L. Magalotti, diplomatico al servizio dei Medici, di verificare la possibilità di asilo presso il Granduca di Toscana. Va ricordato che già precedentemente i genitori di Spinoza, ebrei provenienti dal Portogallo, dovettero scappare assieme a tanti altri forestieri, vittime dell'Inquisizione del 1547, per rifugiarsi in Olanda, luogo allora ritenuto più accogliente e tollerante.

Se guardiamo alla fine del XX secolo, dove si verifica il crollo del regime sovietico, il disgregarsi dei paesi satelliti, il dissolversi della Jugoslavia, e l'inizio del XXI secolo con una guerra permanente in Iraq e in Afghanistan, siamo così sicuri che in nome di una presunta maggior stabilità e sicurezza, di un maggior benessere, non si siano commessi e non si stiano commettendo errori, al pari di quelli che avvennero nel Medioevo?

A. Giddens, uno fra i maggiori sociologi del nostro tempo, sostiene che il mondo in cui viviamo è denso di pericoli e ciò ha "attenuato o costretto a rivedere la tesi secondo la quale l'avvento della modernità avrebbe portato alla nascita di un ordine sociale più felice e più sicuro". A suo avviso occorre un'analisi istituzionale del carattere ambivalente della modernità e "correggere alcune delle limitazioni delle prospettive sociologiche classiche, limitazioni che hanno continuato a informare il pensiero sociologico dei nostri giorni"<sup>31</sup>.

M. Walzer, docente di scienze sociali all'Institute for Advanced Study di Princeton, trova ci siano alcune significative somiglianze tra le guerre religiose del XVI e XVII

Machiavelli, convinto che la virtù del principe potesse prevalere sulla fortuna, intesa come imprevedibilità della sorte.

31 Giddens A. (trad. it.), *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994, p. 22.

secolo e i conflitti nazionalistici di oggi<sup>32</sup>. Giddens aggiunge che vi è un lato oscuro nella modernità del XX secolo: il numero di conflitti militari di seria entità che hanno provocato gravi perdite di vite umane, sensibilmente maggiore rispetto alle epoche precedenti. “Nel nostro secolo, fino ad oggi, più di cento milioni di persone hanno perso la vita in guerra, ossia una quota ben maggiore della popolazione mondiale rispetto al secolo precedente, anche tenendo conto della crescita demografica complessiva”<sup>33</sup>.

Il ricostruire i momenti storici e il fornire tracce interpretative sui fatti politici attuali, attraverso la lettura di Machiavelli e di Spinoza, dovrebbe essere considerato un virtuoso completamento alla riflessione sociologica sul nostro tempo e anche un rimedio all’incapacità del solo “sistema sociale di fornire quei quadri assiologici ed ermeneutici unitari, condivisi e sedimentati che sono alla base stessa per la costruzione e il mantenimento della solidarietà sociale”<sup>34</sup>.

“Le singole tesi proposte da Machiavelli non avrebbero avuto tanta risonanza, se non fossero state elementi di una visione politica valida e di grande portata [...] I suoi scritti sono una pietra miliare nella storia del pensiero politico. Un ritorno alle idee sulla politica che esistevano prima di Machiavelli è impossibile”<sup>35</sup>.

Nella presente trattazione si darà ampio spazio ad alcuni avvenimenti politici con l'intento di mostrare quanto la lettura e la comprensione delle idee del Machiavelli e dello Spinoza avrebbero aiutato a disporre meglio le strategie e le energie, di vite umane, di militari e di investimenti economici, qualora il fine da raggiungere fosse stato il bene della comunità o dello stato che si voleva rifondare.

---

32 M. Walzer in un'intervista rilasciata a M. Viroli presso l'Università di Princeton asserisce: “Le guerre religiose ebbero fine con la dottrina della tolleranza, che non aboliva le differenze di fede, ma si limitava a stabilire i confini, a fornire spazi entro i quali le comunità dei credenti potessero praticare la loro religione. Oggi dovremmo cercare l'equivalente della tolleranza religiosa nel contesto del conflitto nazionale, definendo e proteggendo degli spazi. Tali spazi dovranno essere di vario tipo, possono identificarsi con le regioni autonome, così come con gli stati sovrani, oppure prendere forma del pluralismo culturale, delle associazioni nella società civile” in: “L'Unità” del 12 maggio 1997.

33 Giddens A., Op cit., p. 22.

34 Cesareo V. , Vaccarini I. ,Op. cit., p. 14.

35 Gilbert F. (trad. it.), *Machiavelli e Guicciardini*, Einaudi, Torino 1970, p. 171.

Anche se autori americani dichiarano tuttora presente nel loro paese lo studio e l'influenza del Machiavelli<sup>36</sup>, sembra tuttavia che a beneficiarne siano stati quelli che non sono ai vertici del potere, i quali, se lo hanno letto, lo hanno letto male, fraintendendo ciò che voleva dire, e se non lo hanno usato, si sono privati di un aiuto prezioso.

“Agli uomini religiosi del suo tempo e dei secoli seguenti i suoi insegnamenti parvero macchinazioni del demonio [...] in tempi più recenti lo si è chiamato il profeta dello stato nazionale, e gli si è attribuita la scoperta della funzione politica dei gruppi dirigenti”<sup>37</sup>.

Per quanto riguarda Spinoza, l'attualità delle sue idee è testimoniata dal fatto che da una trentina di anni a questa parte, si è tornati a studiare e a parlare della sua filosofia e della sua politica. In questo periodo sono apparsi, tra libri e articoli, più di duemila titoli, per cui si può sicuramente affermare che siamo in presenza di una straordinaria rinascita di interesse per il suo pensiero, dopo un silenzio durato tre secoli, interrotto brevemente alla fine del '700 dai movimenti letterali e filosofici del romanticismo e idealismo tedeschi<sup>38</sup>.

Filippo Mignini<sup>39</sup> addebita questa trascuratezza principalmente a due fattori<sup>40</sup>: il primo per la connotazione di ateismo, materialismo, epicureismo e libertinismo che i

---

36 L'anno scorso è uscito un volume che raccoglie una ventina circa di saggi riguardanti “i momenti e le forme della presenza del Machiavelli, e di differenti machiavellismi, nella cultura politica anglo-americana in un arco storico vasto, dal XVI al XX secolo”. Secondo i curatori il Machiavelli è “tornato con forza all'attenzione degli studiosi del pensiero politico, ma anche degli scienziati della politica e della politologia, per l'influenza che il suo pensiero ancora esercita in quella che in molti interpretano come la nostra post-modernità. Sebbene possa apparire paradossale, una parte significativa del dibattito sui percorsi della contemporanea politica democratica e sulle sue prospettive, si svolge ancora oggi attorno e attraverso Machiavelli” in: Arienzo A. e Borrelli G., *Anglo-American faces of Machiavelli. Una breve introduzione*, in: *Anglo-American faces of Machiavelli*, Polimetrica Publisher, Italy 2009, pp 11-12.

37 Ibidem, p. 170.

38 La forte presenza di Spinoza nella letteratura romantica e idealista è testimoniata dalle lettere filosofiche di Schiller e dagli scritti di Schleiermacher. Nota è l'ammirazione di Goethe e di Fichte, che riconoscono esplicitamente l'influsso di Spinoza sul loro pensiero.

39 Filippo Mignini, esperto nello studio filologico e storico-critico dell'Opera di Spinoza, è responsabile dal 1992 del Progetto Spinoza del CNR e della rivista internazionale *Studia Spinozana*.

contemporanei avevano attribuito alle sue opere, per cui col termine di “spinozista” si solevano indicare gli aspetti negativi di una dottrina, di una filosofia, ma anche di una persona; il secondo perché i suoi scritti venivano letti sotterraneamente e male. Le opere, pubblicate quasi tutte postume, alcune anche un secolo dopo, non venivano riedite. La tradizione manoscritta, su cui si basano i testi, molto spesso non consentiva una lettura facile e immediata.

Diversi sono i motivi per cui gli studiosi hanno ripreso a leggere Spinoza. Il suo pensiero, ben lungi dall’essere stato completamente superato dai filosofi dei secoli seguenti, torna ad essere studiato senza più fraintendimenti e riconosciuto nella sua importanza<sup>41</sup>, grazie anche alle ricerche filologiche sui testi e alla ricostruzione dei fatti storici che hanno maggiormente caratterizzato la sua vita.

Spinoza presenta un modello di uomo che si discosta dalla tradizione occidentale, quella che segue l’impostazione aristotelico-scolastica e cartesiana<sup>42</sup>. Il presupposto spinoziano è che la sostanza sia unica e infinita, pertanto la mente e il corpo formano un’unità inseparabile: l’individuo è uno solo, che si esprime e si conosce sotto due attributi diversi: “ora sotto l’attributo del pensiero e ora sotto l’attributo dell’estensione”<sup>43</sup>.

Marx Wartosfsky (conosciuto per il suo prezioso contributo ai *Boston studies in the Philosophy of Science*) ritiene che la psicologia di Spinoza sia stato l’apporto più importante al dibattito filosofico e scientifico che ha caratterizzato il XVII secolo.

Essendo la scienza della natura umana, per Spinoza, in continuità con la scienza della

40 Mignini F., *Un segno di contraddizione*, in Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. XI e p. XLVIII.

41 “Singolare è il fraintendimento hegeliano di due caratteri imprescindibili della sostanza spinoziana e del suo nesso con gli attributi: proprio in quanto assoluta, la sostanza è dotata non di due, ma di un numero infinito di attributi [...] Hegel moriva nel 1831 e due anni dopo Heine sintetizzava il clima filosofico in questa battuta: tutti i nostri filosofi odierni, forse spesso senza saperlo, vedono attraverso le lenti che Baruch Spinoza aveva molato”. Ibidem, p. LVI.

42 Spinoza critica il concetto di superiorità della mente sul corpo, a cui si riferivano sia la tradizione greca che il pensiero cristiano. Allo stesso modo critica Cartesio, che li vede come due sostanze autonome e separate. Per Spinoza le due istanze cartesiane, la *res cogitans* e la *res extensa*, sono modi di un’unica *substantia*.

43 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 899.

natura, l'azione e la passione umane sono da considerarsi soggette a leggi universali e quindi suscettibili di comprensione razionale, quanto le relazioni fra punti, piani e solidi in geometria<sup>44</sup>.

Oltre ad aver contribuito a porre le premesse per una teoria della scienza e oltre ad aver elaborato il concetto che l'essenza umana è costituita dalla mente unita al corpo, Spinoza anticipa anche quella che è la considerazione comune degli psicologi odierni. Nella misura in cui gli esseri umani vanno incontro a modificazioni e affezioni, poiché soggetti all'azione di altri corpi, se ne deduce che “la modalità fondamentale di esistenza dei corpi umani, in quanto individui, è dunque una modalità relazionale, interattiva”<sup>45</sup>, per cui “non possiamo avere un'idea adeguata del corpo se non abbiamo un'idea adeguata dell'intero sistema delle interazioni”<sup>46</sup>.

Oltre ai cultori della filosofia, della filosofia della scienza, della psicologia, il pensiero di Spinoza è tornato ad interessare anche gli studiosi del pensiero politico. Va ricordato che dopo aver scritto il *Trattato Teologico-Politico* e l'*Etica*, Spinoza si apprestava a disquisire in modo approfondito di politica. Il suo ultimo libro, il *Trattato Politico*, rimane infatti incompiuto per la morte prematura dell'autore.

Diviso in due parti, nella prima tratta della scienza politica (le sue condizioni e i suoi fini), del diritto naturale e del diritto dei poteri sovrani; nella seconda prende in considerazione la monarchia e l'aristocrazia. Si ferma al capitolo XI, in cui aveva programmato di parlare dello stato democratico. L'obiettivo, in riferimento ai capitoli scritti, è quello di dimostrare quanto sia importante la costruzione di un ordinamento statale che induca i governanti e i governati a non agire male, a gestire al meglio le proprie passioni, perché sia garantita a tutti la sicurezza.

---

44 Ibidem, p. 896.

45 Wartofsky M., *Azione e passione: la costruzione spinoziana di una psicologia scientifica*, in: Sergio Levi, *Spinoza e il problema mente-corpo*, Cuem, Milano 2004, p. 96.

46 Ibidem, p. 92.



Se il testo si differenzia dai due precedenti rispetto al concetto di popolo e rispetto all'obiettivo che si deve prefiggere il governo di uno stato, esso rappresenta per gli altri aspetti una continuità, poiché, pur complicandosi il rapporto tra gli individui che vivono in una *humana societas*, rimane ferma la tensione etica che deve guidare nelle azioni tanto il singolo (*l'homo liber*) quanto il gruppo di appartenenza (la *multitudo*). L'etica nel suo esprimersi si deve avvalere sia della ragione, quanto della ricerca di una conoscenza, la più adeguata possibile, di sé e della natura di cui l'uomo è un'espressione: temi questi ultimi che si ritrovano ampiamente discussi sia nell'*Etica* che nel *Trattato Teologico-Politico*.

L'idea di stato che propone Spinoza è quello di uno stato laico, che funzioni in modo autonomo e indipendente, fuori dalle influenze di questa o di quella religione, e che si assuma il compito di regolare le relazioni tra i cittadini e tra i cittadini e lo stato stesso, perché sia perseguito un fine virtuoso: la sicurezza, la libertà e la pluralità nella convivenza. Si tratta di un fine che a tutt'oggi può essere ritenuto il massimo auspicabile per qualsiasi ordinamento statale si voglia prendere in considerazione.

Prendendo esempio da Machiavelli e da Spinoza, non ho voluto che la tesi assumesse le caratteristiche di un discorso astratto, dove vengono riportate o ipotizzate solo teorie o confrontate le une con le altre, ho voluto che parlassero anche i fatti, e trattandosi di fatti storici, non potevano mancare le azioni politiche che ne intessono le trame, sui quali influiscono e dai quali sono influenzate. Una massima di M. Walzer è che gli argomenti che si vogliono trattare devono marciare alla pari con il mondo reale.

## CAPITOLO II

### Il capitalismo

#### 2.1 Premessa

Come termine, sembra una parola che si è persa per strada, eppure come modo di organizzare i rapporti economici e politici, è vivo e vegeto: così sostiene Magatti nel presentare il suo libro, che tratta del capitalismo tecno-nichilista.

Incarnatosi come capitalismo sociale nel primo dopoguerra, in questi ultimi trent'anni, a suo avviso, ha trovato nella tecnica la fonte della sua espansione. La tecnica è diventata il linguaggio universale attraverso cui il capitalismo può sempre più espandersi e arrivare dovunque, assumendo quella dimensione globalizzata, che è l'altro aspetto dell'epoca che stiamo attraversando.

Eppure questo sistema ha prodotto e sta producendo sofferenze e delusioni. Gli esseri umani non sono più contenti di prima. A dimostrazione di ciò Magatti ricorda l'enorme consumo di psicofarmaci nei paesi occidentali più avanzati.

“Il malessere odierno -scrive S. Bordi, psicoanalista- sembra prendere origine da una difficoltà ad identificarsi con i valori e prassi multiformi ed estranianti che precludono la comunicazione con la natura e con se stessi, rendendo remoto il senso della vita. Nei casi più estremi, al vuoto interiore che ne scaturisce si cerca di evadere ricorrendo alla violenza o ai farmaci o alle certezze del misticismo. Altrimenti, ciò che predomina è una pervasiva *depressività* che si profila non appena il fare affannoso del quotidiano si

arresta e rimane la percezione della sua aleatorietà, dell'incapacità di vedersi nel futuro, nella perdita di un senso autentico della propria esistenza”<sup>47</sup>.

Nella combinazione di innovazione e manipolazione, il capitalismo tecno-nichilista ha azzerato il tempo. L'asse temporale sembra indispensabile per integrare in modo equilibrato i bisogni affettivi con gli eventi sociali. Da una parte vi è la tradizione, il passato, la radice culturale a cui ognuno di noi appartiene, dall'altra il presente e il futuro in una catena di vistosi scollamenti con ciò che temporalmente li precede.

Inoltre in questo sistema capitalistico, dove la tecnica e il profitto occupano il primo posto, si indebolisce la capacità di condividere valori e progetti sociali: ciò che più dovrebbe contare al di là della redditività economica. La crescita economica è un bene, ma non può trasformarsi in un fine.

Reddito e profitto vanno dunque associati allo sviluppo sociale in modo tale che i valori e i progetti comuni non siano qualcosa di cui non si fa più esperienza, poiché tutte le energie e tutto il tempo è consumato nell'inseguire gli obiettivi tecno-nichilistici che il capitalismo mette in scena. Inoltre, per soddisfare le sue esigenze, ha bisogno di spremere fino all'ultimo le risorse disponibili, quelle umane, energetiche e ambientali, ma “tale imperativo funzionale non è sempre compatibile con la vita delle persone e delle comunità né, tanto meno, è sempre rispettoso delle esigenze di giustizia ed equità”<sup>48</sup>.

Finisce che la ricchezza tende a concentrarsi nelle mani di pochi, “mentre i diseredati aumentano, il numero dei migranti si estende, la quota reddito destinata al lavoro si riduce a vantaggio del capitale”<sup>49</sup> e la fatica del vivere insieme non viene risolta.

---

47 Bordi S., *Risultati e limiti delle terapie in psichiatria*, Noos 4:1996; 313-322.

48 Magatti M., *Op. cit.*, p. 364.

49 *Ibidem*.

## 2.2 Definizione e sviluppo del termine

Il concetto e il termine di capitalismo è stato introdotto dalla critica socialista, ma è attualmente usato un po' da tutti gli studiosi per indicare un sistema economico che utilizzi principalmente il capitale sia come mezzo che come fine. Non è sempre stato così, tanto è vero che ha assunto nelle varie epoche storiche diverse aggettivazioni.

Secondo alcuni studiosi la prima forma di capitalismo compare già nel XV secolo con la nascita delle prime città commerciali, animate da piccole imprese artigiane e da corporazioni, che però agivano e funzionavano a bassa capitalizzazione.

Con un mercato in espansione e con lo sviluppo dei traffici internazionali, si ha attorno al XVI secolo una forma di capitalismo un po' più sostenuto, definito capitalismo mercantile. Accanto a nuovi ceti imprenditoriali borghesi, compaiono anche i primi processi di formazione dello stato moderno, entro cui si organizzano le compagnie industriali, si strutturano le politiche mercantilistiche, si avviano le conquiste coloniali e si emanano norme a tutela dei commerci (*protezionismo*).

Nel XVIII si ha una spettacolare accelerazione, grazie alla Rivoluzione industriale inglese che investì tutta l'Europa. Secondo molti è in questo periodo che nasce il capitalismo vero e proprio, quello a forte impatto sociale, poiché si fa viva l'esigenza e la pretesa da parte della borghesia della necessità che lo stato effettui meno controlli e permetta uno scambio di merci sempre più libero.

Nel XIX secolo l'espansione delle industrie e delle innovazioni tecniche fa sì che il capitalismo si qualifichi come capitalismo industriale, definito anche capitalismo classico, quello di cui si occuperà K. Marx, che metterà in evidenza quanto le vaste aree produttive e occupazionali in mano a possidenti privati abbia dato vita a una nuova classe di lavoratori, quella dei proletari.

Marx scrisse che la conseguenza più evidente del sistema capitalistico fu la creazione di una società polarizzata tra coloro che detenevano i mezzi di produzione e quelli che, privi di mezzi propri di sussistenza, erano costretti a vendere la propria forza-lavoro al padrone. La logica funzionale del capitalismo di allora era la separazione fra lavoro salariato e capitale, tra merce prodotta e stato di alienazione dell'operaio nel produrla.

“Per molti anni lo sviluppo è stato interpretato esclusivamente in termini di crescita e di progresso materiale. Ciò lo ha reso a lungo un ambito di analisi privilegiato delle scienze economiche. Nel periodo che va dall'inizio del XIX secolo alla seconda metà del XX, l'aumento della produzione dei beni materiali e i progressi ottenuti in campo tecnologico influenzarono in modo radicale il pensiero e l'azione. A partire da questo momento, l'idea di storia come marcia ininterrotta verso la supremazia della ragione, sostenuta dall'Illuminismo, si salda in Occidente con la fede in un futuro caratterizzato da una crescita materiale illimitata. Le scoperte e le innovazioni pratiche vennero percepiti in termini di capacità sconfinite della razionalità umana di fornire risposte a qualsiasi tipo di bisogno e aspettativa”<sup>50</sup>.

Nel XX secolo si ha il passaggio dal capitalismo classico al capitalismo finanziario, caratterizzato dal rapporto stretto tra capitale bancario e capitale industriale, diventando le società creditizie e le *holding* finanziarie attori non marginali del sistema. Spunta così una nuova classe, quella dei *manager*, che verrà ad affiancarsi a quella degli imprenditori.

Fu R. Hilferding, economista e politico tedesco, a coniare il termine di “capitalismo finanziario”, da altri chiamato anche col termine di “neo-capitalismo”, per l'ormai insostituibile interazione tra industria, commercio e finanza. Questa forma di capitalismo, se da una parte ha contribuito a incrementare il progresso tecnico e

---

50 Toscano M. A., *Introduzione alla sociologia*, Angeli 2006, p. 284.

scientifico, necessari per espandersi e migliorare il profitto, dall'altra ha smantellato definitivamente le tradizionali società agrarie, di tipo stanziale, dando vita a concentrazioni urbane e a una forte mobilità sociale.

Nel frattempo la polarizzazione tra classe borghese e proletaria, evidenziata da Marx, andò via via scomparendo; subentrarono nuove classi sociali che trasformarono e resero più complessa la società e le strutture capitalistiche moderne.

Così Hilferding descrive il capitale finanziario:

“Il capitale finanziario non chiede libertà, ma dominio: non tiene in alcun conto l'autonomia del singolo capitalista, anzi ne pretende l'assoggettamento; aborrisce l'anarchia della concorrenza e promuove l'organizzazione solo per poter condurre la concorrenza in ambiti sempre più vasti. Per riuscire in ciò, per poter conservare e aumentare il proprio potere, ha però bisogno dello Stato il quale, con la sua politica doganale, deve garantirgli il mercato interno e facilitargli la conquista di quelli esteri. Il capitale finanziario ha bisogno di uno stato politicamente forte che, nei suoi atti di politica commerciale, non sia costretto ad usare alcun riguardo agli opposti interessi di altri stati”<sup>51</sup>.

Benché scrisse il *Capitale finanziario* nel 1910, è sorprendente quanto avesse previsto quello che sarà poi chiamato, in epoca più recente, il processo di globalizzazione.

Infatti, così continua:

“E' necessario uno stato forte, capace di far valere i suoi interessi finanziari all'estero e di servirsi della propria potenza per estorcere agli stati meno potenti vantaggiosi trattati di fornitura e favorevoli transazioni commerciali; uno stato che possa spingersi in ogni parte del globo per fare del mondo intero zona di investimento del proprio capitale finanziario [...] Questa espansione incessante è ora inderogabile necessità economica,

---

51 Hilferding R. (trad. it.), *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 440.

perché rimanere indietro significa caduta del profitto del capitale finanziario, diminuzione della sua capacità concorrenziale e, come ultimo effetto, subordinazione del territorio economico rimasto più piccolo a quello più esteso<sup>52</sup>.

Gli anni successivi alla seconda guerra mondiale anche il neo-capitalismo entra in crisi. Mentre la capacità produttiva delle attività industriali continua a crescere, la dimensione e l'importanza delle stesse, sul totale delle attività, comincia a diminuire. Si parla di capitalismo post-industriale o di tardo capitalismo, poiché sono i beni immateriali, i servizi, che entrano massicciamente a far parte dei fattori costitutivi del benessere familiare e sociale. Inoltre il fai-da-te, lo scambio non mercantile e l'economia informale, prevalenti nel periodo pre-capitalista, tornano nuovamente in gioco.

“Per quasi due secoli la convinzione condivisa fu che la crescita industriale, unita allo sviluppo tecnologico, costituisse il fattore necessario e sufficiente per promuovere processi di benessere sociale. In altre parole, si ritenne che la ricchezza prodotta dall'industria si sarebbe diffusa in tutti gli altri settori della società portando benefici per tutti gli individui. Questa visione verrà meno soltanto a partire dagli anni '70 del secolo scorso, momento in cui il rallentamento della crescita economica che si manifesterà nei paesi occidentali e le disfunzioni prodotte dall'applicazione del modello di sviluppo industriale occidentale nei paesi del terzo mondo, metteranno in evidenza come la crescita economica, da sola, non è in grado né di produrre benessere sociale, né di dare risposte a problemi urgenti di carattere globale, quale la povertà, le disuguaglianze sociali e la disoccupazione<sup>53</sup>”.

Se nel neo-capitalismo gli stati occidentali avevano fatto il possibile per offrire a tutti i cittadini garanzie riguardo un posto dove abitare, un posto dove farsi curare e dove lavorare, gestendo a volte direttamente in prima persona l'erogazione dei servizi e dei

---

52 Ibidem, pp. 441-42.

53 Toscano M. A., Op. cit., p. 284.

contributi, si assiste col XXI secolo a una riduzione delle offerte statali, preferendo lo stato ritagliarsi una funzione di programmazione, di direzione, di pianificazione strategica, piuttosto che di diretta partecipazione<sup>54</sup>.

H. Brunkhorst, professore di sociologia all'Università di Flensburg, parla di “turbo-capitalismo”. In un suo scritto recente così dichiara: “Ciò che vediamo sorgere da questo tramonto del tardo-capitalismo non ha nulla a che vedere con quel socialismo globale che per più di un secolo era stato atteso e sognato dalla sinistra. Si tratta invece della figura inedita di un *turbocapitalismo*, per la prima volta diventato veramente globale. Questo *turbocapitalismo* sta sradicando i vecchi e idillici rapporti dello stato-nazione, che si era un tempo già rafforzato tramite socializzazione e democratizzazione. Esso sta rovesciando questi rapporti, finendo addirittura per collocarne i piedi al di sopra della testa statale: testa la quale viene a trovarsi, per così dire, imprigionata e paralizzata”<sup>55</sup>.

Egli continua dimostrando che i mercati un tempo democraticamente inclusi dentro lo stato (*state-embedded markets*) sono stati progressivamente rimpiazzati da stati inclusi dentro un mercato che li egemonizza (*market-embedded states*): una situazione assai poco piacevole sia per lo stato, sia per la sua cittadinanza.

F. Jameson, politico statunitense, considera l'epoca attuale come la terza fase del capitalismo, in cui al vertice non stanno tanto i prodotti, quanto le nuove tecnologie e l'informatica; non sono gli oggetti materiali ad essere primariamente pubblicizzati, quanto gli stessi processi narrativi e di intrattenimento. Le nuove merci di offerta sono

---

54 U. Galimberti sostiene che “tagliare le spese per lo stato sociale, significa aumentare quella per la polizia, per le prigioni, per i servizi di sicurezza, per le guardie armate, per i sistemi di allarme e ridefinire la povertà come problema medico-legale o come problema di ordine pubblico [...] La società dell'incertezza, che abbiamo preferito alla società della sicurezza, perchè sembra più idonea a garantire i diritti di libertà e quindi di felicità, è in grado di produrre da sé *deregulation* e privatizzazione sulla spinta esercitata dal mercato globale, ma non è in grado di generare da sola, cioè senza intervento politico, la solidarietà che è condizione essenziale per l'esercizio della libertà” in: “La Repubblica” del 1 luglio 1999.  
55 Brunkhorst H. (trad. it.), *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 77.



ciò che le televisioni commerciali mandano in onda: i *serial* televisivi, le interruzioni pubblicitarie, i personaggi che fanno da sfondo ai programmi<sup>56</sup>.

Nel 2008 V. Codeluppi, docente universitario di sociologia dei consumi, scrive un libro in cui compare la parola “bio-capitalismo”. Con questo termine intende una forma avanzata di capitalismo, qual è quello odierno. Il suo debito nei confronti di Foucault è implicito. Il filosofo nei suoi scritti ha ampiamente dimostrato la stretta connessione tra il potere, la struttura sociale e la gestione della vita dei cittadini, in tutti i suoi aspetti fisici e mentali. Di lui parleremo più avanti.

Il biocapitalismo è un sistema capace di andare oltre lo sfruttamento dei lavoratori in termini di forza-lavoro; riguarderebbe tutti gli esseri umani, sia di coloro che sono diventati oggetto di manipolazione fisica e psichica da parte delle tecnologie moderne, sia di chi vive e si arricchisce grazie ad esse. La vita del capitale si alimenterebbe, secondo Codeluppi, della vita umana<sup>57</sup>.

La chirurgia estetica tratterebbe il corpo come una merce di lusso, l'ingegneria genetica come materia biologica da brevettare, i media e le informatizzazioni specializzate come estensione di mode monetizzabili. L'aziendalismo partecipativo preferirebbe invece sfruttare la mente, intendendola come un laboratorio da riqualificare simbolicamente per i propri scopi. Non mancano le aziende di intrattenimento spettacolare e l'industria culturale dei grandi eventi, per i quali l'individuo non è il soggetto che si esprime, che cerca di realizzare se stesso a partire da un processo profondo di individualizzazione, ma l'oggetto che viene direzionato, amalgamato e indotto a consumare.

Entrato nel linguaggio della sociologia, il biocapitalismo sta ad indicare una fase del capitalismo contemporaneo che prevede il passaggio ad una produzione di valore

---

56 Jameson F. (trad. it.), *Postmodernismo*, Fazi, Roma 2007.

57 Codeluppi V., *Il biocapitalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

economico basato sull'impiego dell'essere umano nella sua totalità, ossia nelle dimensioni biologiche, mentali, relazionali ed affettive.

### **2.3 Il capitalismo secondo Max Weber**

Per Marx è il sistema economico, con le sue leggi della domanda e dell'offerta e dello sfruttamento operaio, a determinare la struttura portante della società, per cui sia i valori che la cultura sono derivati e influenzati da un determinato ordinamento economico.

Per Weber è vero il contrario: è l'atteggiamento della società di fronte al mondo e alla vita a determinare il funzionamento economico. A suo avviso il capitalismo industriale nasce all'interno della società nord-europea, la cui cultura era profondamente segnata dal credo luterano, calvinista e pietista, caratterizzato dall'enfasi sulla predestinazione, per cui il successo di un cristiano nell'attività lavorativa era la conferma della benevolenza di Dio nei suoi confronti.

“L'uomo si limita ad amministrare i beni concessigli dalla grazia di Dio, come il servo della Bibbia deve rendere conto di ogni centesimo affidatogli, ed è almeno problematico e pericoloso spenderne una parte per uno scopo che non serve alla gloria di Dio”<sup>58</sup>.

Weber parla, a proposito, di *ascesi intramondana*: chi si dedica a un lavoro duro e produttivo, rinunciando ad ogni tentazione di goderne, chi crea ricchezza senza consumarla, è per la cultura protestante una specie di asceta, allo stesso modo dei monaci che, con le loro penitenze e preghiere, si avvicinano a Dio.

“La ricchezza è pericolosa solo e precisamente come tentazione di adagiarsi nell'ozio e di godersi peccaminosamente la vita, e la sua ricerca lo è solo quando ha luogo per poter

---

<sup>58</sup> Weber M. (trad. it.), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS, Milano 2010, p. 141.

vivere, più tardi, senza preoccupazioni e allegramente. Ma in quanto esercizio del dovere professionale non è solo moralmente lecita, è addirittura obbligatoria”<sup>59</sup>.

Lo spirito del capitalismo, quindi, è tutt’uno con lo spirito religioso. Chi produce e lavora e accumula non fa altro che seguire una vocazione. Weber prende a prestito da Lutero la parola “Beruf”: “la concezione del lavoro come *Beruf*, professione in seguito a vocazione” è il mezzo migliore, anzi unico “per acquisire la sicurezza del proprio stato di grazia”<sup>60</sup>. Il capitalista, in sostanza, è colui che in modo sistematico e razionale, dedicando la sua vita alla produzione e al profitto, la dedica a Dio.

“L’apprezzamento religioso del lavoro professionale laico, indefesso, continuo, sistematico, come mezzo ascetico supremo e sommo, e insieme come comprova più sicura e visibile della rinascita della persona e dell’autenticità della sua fede, doveva infine essere la più potente leva dell’espansione di quella concezione della vita che abbiamo chiamato spirito del capitalismo”<sup>61</sup>.

Ciò che invece accomuna Weber e Marx è la convinzione che l’industrializzazione del mondo occidentale sia inevitabile e in un certo senso irreversibile; essa rappresenta l’ultima tappa di un lungo processo storico, sostenuto dal progresso della tecnica. Ne *Il Capitale* Marx parlerà dell’arruolamento della scienza e della tecnica nella produzione del capitale<sup>62</sup>, anche perché al capitalista “i progressi scientifici non costano nulla”<sup>63</sup>.

“Il guadagno senza scrupoli, non vincolato da nessuna norma interna, c’è stato in tutti i tempi della storia, dovunque e comunque fosse possibile”<sup>64</sup>, pur tuttavia nel periodo pre-capitalistico non esisteva la valorizzazione del capitale nell’impresa, né

---

59 Ibidem, p. 134.

60 Ibidem, p. 149.

61 Ibidem, p. 143.

62 “Tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione mutilano l’operaio in un uomo incompleto, lo degradano a trascurabile accessorio della macchina, gli alienano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest’ultimo s’incorpora la scienza”, in: Marx K. (trad. it.), *Il Capitale*, Newton Compton, Roma 2006, p. 468.

63 Ibidem, p. 800.

64 Weber M., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Op. cit., p. 32.

l'organizzazione razionale del lavoro. Questi due aspetti “non erano ancora diventati potenze tali da determinare l'orientamento dell'agire economico”<sup>65</sup>.

Per Weber agire in modo razionale vuol dire individuare i mezzi più efficaci per ottenere lo scopo desiderato. A suo avviso la storia della società occidentale è sostanzialmente una storia di razionalizzazione delle condizioni di vita e della visione del mondo.

Egli, come è noto, distingueva quattro tipi di agire sociale: l'agire razionale rispetto allo scopo, l'agire razionale rispetto al valore, l'agire affettivamente e l'agire tradizionalmente. L'agire razionale rispetto allo scopo, ossia quel tipo di razionalità formale che consiste nell'agire in vista di un fine, tenendo conto dell'adeguatezza dei mezzi, trova la sua espressione tipica nel capitalismo, in un tipo di società definito dalla razionale ricerca di profitti.

Weber mostra quanto sia stretto il rapporto tra razionalizzazione e istituzionalizzazione, poiché ha sempre più bisogno di dare evidenza e importanza ai ruoli e alle posizioni che gli individui hanno nella società, a discapito delle loro reali caratteristiche. “Questo processo di razionalizzazione nel campo dell'etica e dell'economia indubbiamente condiziona anche una parte importante degli ideali di vita della società borghese moderna<sup>66</sup>”.

Perché la catena di montaggio funzioni, è necessario che ogni operaio rinunci all'iniziativa personale, trascuri le proprie doti e capacità individuali e si limiti a seguire il compito che gli è stato assegnato. “Weber ritiene che la società occidentale sia ormai avviata su un pendio che la porta verso una graduale istituzionalizzazione di tutti i

---

65 Ibidem, p. 32.

66 Ibidem, p. 50.

rapporti sociali e verso una perdita di rilevanza delle relazioni personali dirette<sup>67</sup>, così scrive P. Volonté, docente di sociologia all'Università di Bolzano.

Istituzionalizzazione vuol anche dire burocratizzazione, poiché i processi produttivi di cooperazione nella società capitalistica sono ampiamente regolati da processi burocratici. Anche in antichità, negli stati imperiali, esistevano forme di burocratizzazione, ma soltanto in epoca moderna, secondo Weber, si ha il pieno e sistematico sviluppo degli apparati burocratici, non solo nello stato, ma anche nella vita sociale.

G. Bonazzi sostiene che, secondo Weber, le più grandi imprese capitalistiche si caratterizzavano per la rigidità, l'organizzazione burocratica fondata sulla divisione del lavoro e l'affidamento degli incarichi secondo convenienza e competenza<sup>68</sup>.

## 2.4 L'attualità di Max Weber

Se il capitalismo non è scomparso, ma ha solo cambiato aggettivazione, che fine ha fatto il *proletariato*? Marx lo considerava parte integrante del sistema capitalistico, poiché non può esistere produzione industriale di tipo capitalistico senza alienazione, mercificazione e sfruttamento dell'operaio, da intendersi come forza-lavoro che l'imprenditore compera, come compera le materie prime di cui abbisogna.

Su questo punto Weber non differisce da Marx, mette solo in evidenza, come aveva fatto per il capitalismo, quanto la subordinazione passiva, ubbidiente e senza pretese del proletario parta da una concezione religiosa. Ricorda che Calvino sosteneva che solo se "la massa dei lavoratori e artigiani è mantenuta in condizioni di povertà, rimane

---

67 Weber M. (trad. it.), *L'etica della responsabilità* (a cura di P. Volonté), Op. cit., p. 4.

68 Bonazzi G., Op. cit., p. 210.

ubbidiente a Dio”<sup>69</sup>. Ricorda anche che Zinzendorf esaltava “il lavoratore zelante e fedele al proprio lavoro, che non cerca di guadagnare, in quanto vive secondo il modello degli apostoli ed è quindi dotato del crisma del discepolato”<sup>70</sup>. Concezioni analoghe, anzi più radicali, erano inizialmente diffuse tra i battisti, i quali sostenevano che “Dio gradisce moltissimo il lavoro coscienzioso, anche se compensato da un basso salario”<sup>71</sup>. Secondo A. Liguori, i lavoratori che sono oggi inquadrabili nell’area del precariato occupano il posto dei proletari di un tempo, sono i neo-proletari di una società neo-capitalistica e neo-liberista<sup>72</sup>.

Lo smantellamento progressivo dello stato sociale ha fatto enormemente crescere, dal punto di vista numerico, questa categoria. Se questo tempo, non diversamente dai secoli passati, ci ripresenta sotto altre aggettivazioni e raffinatezze la stessa dinamica dell’economia capitalistica di allora, quella del servo-padrone messa in luce da Hegel e successivamente elaborata dal Marx con l’introduzione del concetto di forza-lavoro e di plus-valore, viene da interrogarci sui principi di uguaglianza, giustizia e libertà che hanno rappresentato l’obiettivo delle società più evolute. Scrive Marx: “L’accumulazione di ricchezza a un polo è contemporaneamente accumulazione di miseria, di tormento lavorativo, di schiavitù, di ignoranza, di abbruttimento e di degradazione morale al polo opposto”<sup>73</sup>.

Magatti ricorda che se è vero che la modernità ha accresciuto la libertà dei singoli, è anche vero che essa ha prodotto delle forme terribili di dominio e di violenza. La libertà dal gruppo e dalle sue leggi è stata via via sostituita dalla dipendenza dall’organizzazione sociale e imprenditoriale, dalle loro richieste sempre crescenti.

---

69 Weber M., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Op. cit., p. 148.

70 Ibidem.

71 Ibidem, p. 149.

72 Liguori A., *Teoria critica, capitalismo, democrazia. Note su Habermas*, Online Journal of Political Philosophy, 186: 2008.

73 Marx K., Op. cit., p. 469.

Accanto al potenziamento della libertà individuale è aumentata anche la paura dell'altro, della ferita che può causare, la paura del suo potere di azione e di un'aggressione reciproca<sup>74</sup>.

Habermas ritiene che anche l'immagine antropologica dell'uomo sia cambiata: c'è ora l'uomo-imprenditore che sfrutta la forza-lavoro attraverso scelte strumentali e razionali, non scandalizzandosi più dei fenomeni di marginalizzazione, abbandono o esclusione, non deplorando affatto di vivere in una democrazia che riduce i cittadini a semplici membri della società di mercato e lo stato a semplice impresa di servizi per clienti e fornitori; l'uomo-imprenditore, infine, si sente convinto che non esiste politica migliore di quella che si sviluppa automaticamente da sola<sup>75</sup>.

Riprendendo Weber: "L'economia moderna, legata ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio, non solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica e forse continuerà a farlo, finché non sia stato bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile"<sup>76</sup>.

Questa forza coattiva, come "un leggero mantello che si potrebbe deporre", si è invece trasformata "in una gabbia di durissimo acciaio"<sup>77</sup>, poiché "i beni esteriori di questo mondo acquistano sugli uomini un potere crescente ed infine ineluttabile". Il capitalismo non ha più bisogno per sopravvivere dello spirito religioso di un tempo, "non ha più bisogno di questo sostegno da quando poggia su una base meccanica"<sup>78</sup>. L'adempimento del dovere professionale non è più, come in origine, "direttamente in rapporto con i sommi valori spirituali della civiltà e cultura".

---

74 Magatti M., Op. cit., pp. 26-27.

75 Habermas J. (trad. it.), *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004.

76 Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Op. cit p. 152.

77 Ibidem.

78 Ibidem.

“Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive”<sup>79</sup>.

F. Jameson completa e sottolinea questa affermazione di Weber nei confronti del paese più avanzato dal punto di vista dell'economia capitalista, sostenendo che oggi la diffusione capillare del consumismo e della sua ideologia, ossia l'America consumistica, ha di fatto sopraffatto l'America protestante, divenendo paradossalmente capace di gettare al vento i risparmi e i profitti futuri. A fianco del capitalista si dovrebbe parlare dell'acquirente professionale a tempo pieno. Non esiste a suo avviso mercato fiorente la cui clientela sia fatta di calvinisti e di tradizionalisti che conoscano il valore del dollaro<sup>80</sup>.

Bauman ritiene che tale realtà riguardi tutti i paesi industrializzati, posti in cui “la società è passata dagli ideali di una comunità di cittadini responsabili, a quelli di un'accoglienza di consumatori soddisfatti”<sup>81</sup>.

Ma come si descriverà nel capitolo seguente, la globalizzazione ha fatto sì che anche il resto del mondo industriale e avanzato si sia gradualmente americanizzato, proponendo un sistema neo-capitalistico di sopravvivenza anche a quei paesi meno sviluppati che cercano, nell'aprirsi alle altre nazioni, un modo per migliorare ed evolvere.

---

79 Ibidem, p. 153.

80 Jameson F., Op. cit.

81 Bauman Z., *Un colloquio con il sociologo sul futuro della politica*, in: “La Repubblica” del 25 novembre 2010.



## CAPITOLO III

### La globalizzazione

#### 3.1 Definizione

Tra i termini delle scienze sociali, la globalizzazione è quella che gode di maggior fortuna, “in quanto dal linguaggio degli specialisti si è rapidamente diffuso nel linguaggio comune, applicandosi a una molteplicità di contesti e situazioni. Parliamo infatti di globalizzazione dell'economia, di globalizzazione del rischio, di globalizzazione ecologica, di globalizzazione delle guerre. Come categoria interpretativa risulta di più facile *appeal* di altre, quali modernizzazione o sistema-mondo”<sup>82</sup>.

Si può intendere, per globalizzazione, l'aumento “dell'interdipendenza o dell'integrazione dell'economia mondiale, come flusso sempre crescente di merci, di servizi, di persone, di investimenti, di beni, della finanza o della tecnologia”<sup>83</sup>.

A proposito del processo di globalizzazione, in atto da circa una trentina di anni, per alcuni anche di più, per altri forse di meno, J. J. Myers così scrive: “Per i suoi sostenitori la globalizzazione ha il significato di opportunità e prosperità. Per i suoi oppositori si tratta di un incubo, poiché è fonte solo di ineguaglianza. Le speranze erano che la globalizzazione portasse grossi benefici, dalla crescita del mercato, alle aperture politiche e sociali, e in alcuni casi è stato così. Ma in molti altri paesi e per molti aspetti,

---

82 Toscano M. A., Op. cit., p. 296.

83 Ibidem, p. 297.

questo processo non sta andando nella direzione di sostenere gli interessi dei paesi più poveri»<sup>84</sup>.

J. Habermas vede nella globalizzazione, intesa come processo di diffusione e di ampliamento delle reti di comunicazione, dello scambio commerciale e del traffico su scala mondiale, aspetti di utilità e di progresso, e quindi di forza, ma anche aspetti di disorientamento e quindi di debolezza.

Nella prima modernità, o modernità organizzata, quella che vedeva l'affacciarsi della globalizzazione, gli elementi costitutivi erano la nazione e le classi, attraverso cui si formavano le identità collettive; i sistemi di azione corporativi erano efficienti e le relazioni industriali disciplinate. I partiti erano ben radicati nella società, i sistemi di sicurezza affidabili, le famiglie nucleari con ruoli tradizionalmente prestabiliti, la produzione e il consumo erano diventati di massa. In quel contesto la conseguenza fu la legittimazione del sistema politico fondato sulla democrazia e sullo stato sociale.

Nella seconda modernità, o modernità liberisticamente allargata nella globalizzazione, quella che corrisponde all'epoca attuale, si ha una *deregulation* del mercato del lavoro con rischio di disoccupazione, una sburocratizzazione dei servizi pubblici, un venir meno dei ruoli tradizionali all'interno della famiglia, una trasformazione delle organizzazioni aziendali, una pluralizzazione delle forme di vita con pericoli di frammentazione sociale e infine l'acquisizione di una modalità meno convenzionale di vivere e di consumare.

Per Habermas lo stato nazionale, quale si presenta oggi in Europa, risulta indebolito nella sua sovranità e nella sua capacità di azione autonoma, per cui, a fianco del “partito

---

84 “For its proponents, globalization describes the dreams of opportunity and prosperity. For its opponents, it denotes a nightmare of greed and inequality. It was expected that globalization would deliver great benefits, from trade-driven growth to political and social openness, and in some cases it has. But in many countries and in many ways, this process is not working to further the interests of the world’s poor”, in: Stiglitz J. E., Myers J. J., *Globalization and its discontents*, Carnegie Council Edit, 15 maggio 2002.

della globalizzazione”, che vede solo risvolti positivi, si è costituito “il partito della territorialità” che vuole difendere le vittime, vere o presunte, della globalizzazione, coltivando atteggiamenti protezionistici e di rifiuto del pluralismo multi-etnico<sup>85</sup>.

Anche Cesareo e Vaccarini ne descrivono gli effetti positivi e negativi. Se da una parte la globalizzazione porta “al consolidamento dello strapotere del mercato mondiale, privo di regole” con il rischio che “la logica economica di stampo neo-liberista” diventi irreversibile e immodificabile, dall’altra potrebbe assumere i “caratteri innanzitutto politici, piuttosto che economici”.

Il riferimento è “alla possibilità di dislocazione del potere in senso orizzontale” con conseguente “indebolimento dei processi di verticalizzazione caratteristici dello stato moderno”, più precisamente dello stato-nazione, dello stato sovrano e dello stato gestore, che verrebbero parzialmente trasformati in stato-arena pubblica e in stato regolatore, per cui avremo “l’affermazione di una società civile transnazionale”, ossia di “una società civile globale”<sup>86</sup>.

Se in questa trasformazione lo stato non rinuncia alla sua funzione di stato regolatore, secondo Cesareo e Vaccarini, avremo la garanzia delle condizioni di libertà e di equità, di un mercato regolato, di uno spazio per la concorrenza e una crescita dei “soggetti collettivi propri dell’associazionismo culturale, religioso e sociale”<sup>87</sup>.

Ma la globalizzazione politica può generare anche reazioni avverse, per cui invece di un incremento della vita democratica, sempre secondo Cesareo e Vaccarini, ci potrebbe essere un incremento dei processi di verticalizzazione del potere, o la deriva verso uno stato iper-regolatore<sup>88</sup>.

---

85 Habermas J. (trad. it.), *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.

86 Cesareo V. , Vaccarini I., Op. cit., pp. 302-303.

87 Ibidem, p. 305.

88 Ibidem, p. 303.

Esempi che mostrano quanto un eccesso nella verticalizzazione o nella regolazione sia effettivamente alla portata di mano, ci vengono offerti da un'accurata e non superficiale lettura delle decisioni prese in politica estera dagli Stati Uniti o nella politica interna di alcuni Stati europei.

### **3.2 I risultati delle elezioni**

Le recenti elezioni politiche avvenute in Europa hanno messo in evidenza un'avanzata dei partiti di estrema destra. Per la prima volta entra nel parlamento svedese il partito di J. Akesson; in Olanda il partito di G. Wilders è arrivato terzo, in Ungheria quello di G. Vona ha conquistato a sorpresa il 16%, in Bulgaria l'Ataka di Siderov ha preso il 9% dei voti e in Norvegia il partito anti-immigrati ha ottenuto il suo miglior risultato.

Qualsiasi partito o movimento di estrema destra pensa ad una gestione del potere in termini assolutamente verticali: chi governa deve disporre del più assoluto esercizio del potere, di modo che sia l'autorità governativa a decidere quale sia l'equilibrio sociale e quali i flussi di immigrazione consentiti. L'incremento della verticalizzazione del potere, che Cesareo e Vaccarini vedono come ipotesi pericolosa, è una probabilità tutt'altro che remota, nella misura in cui i partiti di estrema destra, con l'aumentare dei consensi e della loro presenza in parlamento, possono esercitare una pressione sulla maggioranza di governo.

Nel 2006 Geert Wilders ha fondato il *Partij voor de Urijheid* (Partito della Libertà), il cui cavallo di battaglia era il divieto all'immigrazione in Olanda dei musulmani. Nelle elezioni tenutesi nel giugno del 2010 il suo partito ha ottenuto 24 seggi su 150, offrendo l'appoggio esterno al governo di minoranza olandese.

Nel 2005 nasce in Bulgaria il *Nacionalem Săjuz Ataka* (Attacco Unione Nazionale), noto anche come *Ataka*, risultato di una fusione di tre piccoli partiti di destra

nazionalista: il Movimento Nazionale per la Salvezza della Patria, il Partito Patriottico Nazionale Bulgaro e l'Unione delle Forze Patriottiche e dei Militari Riservisti. L'*Ataka* si oppone all'ingresso della Bulgaria nella Nato e nell'Unione Europea, e vuole il riconoscimento della religione cristiana ortodossa come religione di stato. Insofferente nei confronti delle minoranze linguistiche, turchi e rom, vorrebbe il passaggio della produzione, del commercio e delle banche in sole mani bulgare. Alle presidenziali del 2006 Siderov arrivò secondo con il 21% dei consensi al primo turno. Alle europee del 2007 riuscì a far eleggere due deputati.

Lo *Jobbik Magyarorszáért Mozgalom* o *Jobbik* (Movimento per una Ungheria Migliore) nasce nel 2002 come associazione di giovani di estrema destra e diventa partito nel 2003. Sia alle elezioni europee del 2009, che in quelle nazionali del 2010, è risultato il terzo partito, ottenendo tre seggi nel parlamento europeo e 26 in quello ungherese. Si dichiara contrario all'appartenenza all'Unione Europea, poiché negativa da tutti i punti di vista: per l'economia ungherese, per l'eredità culturale e per i processi demografici. Non gradisce che parte dell'economia, del sistema bancario e del commercio sia in mani straniere. Legato al partito è la Magyar Garda, un'associazione paramilitare, registrata nel 2007 e sciolta nel 2008 dalla Corte di Budapest per violazione dei diritti umani nei confronti delle minoranze. Ufficialmente si presentava come un'organizzazione culturale, volta a preparare la gioventù spiritualmente e fisicamente nel caso di mobilitazione delle persone.

L'aumento dei consensi nei confronti dei partiti europei di estrema destra sembra essere collegato ad un acutizzarsi dell'ansia circa l'identità della propria nazione, messa a dura prova sia dall'immigrazione crescente, che dalla libera circolazione di soldi, di idee, di modelli, che indeboliscono le tradizioni, le consuetudini locali e gli investimenti affettivi nei loro confronti. Il timore che lo sgretolarsi dell'identità nazionale comporti

anche un affievolirsi dell'identità individuale è l'aspetto meno consapevole e più nascosto del fenomeno.

Bauman sostiene che “la ricerca frenetica dell'identità non è un residuo del passato, ma rappresenta l'effetto collaterale dei processi di globalizzazione in atto”. Nell'epoca della globalizzazione “sperimentiamo una condizione di perpetua instabilità” per cui “viene attribuita una crescente importanza a una identità, che spesso è solo immaginaria”; essa risuona come “un balsamo per le nostre ferite”<sup>89</sup>.

### **3.3 Un altro esempio: l'America**

Un altro esempio di aumento nella verticalizzazione del potere e nel controllo dei comportamenti, lo si riscontra nella politica estera americana: tutti sappiamo che la decisione di Bush di inviare contingenti militari in Iraq e in Afghanistan muoveva dall'idea di “guerra giusta”, poiché doveva tenere sotto controllo e possibilmente debellare il diffondersi del terrorismo. L'America si faceva garante del compito di difendere se stessa e l'umanità da tale pericolo.

A parere di M. Walzer una guerra giusta o è una guerra di autodifesa o è una guerra in difesa della vittima di un'aggressione; non esistono guerre giuste che siano altrimenti orientate, anche “se si appellano, ipocriticamente ai valori della morale”, nascondendo a se stessi una profonda verità: che ogni comunità politica ha diritto ad autodeterminarsi, di ritenersi “libera dal controllo straniero, dagli stati aggressori, imperialisti e conquistatori”. Questo “è un desiderio che gli esseri umani hanno avuto da quando sono sorte le comunità, siano esse tribù, o nazioni, o gruppi etnici, o gruppi religiosi”<sup>90</sup>.

---

89 Intervista a Bauman di R. Bertinetti, in: “Il Messaggero” del 6 giugno 2003.

90 Walzer M., *Guerre ingiuste e ingiuste*, Intervista di P. Corsi reperibile in: *Viaggio tra i filosofi* - Enciclopedia multimediale delle Scienze Filosofiche, Video Sapere, Paravia.

L'ipocrisia sulla tutela della sicurezza, immaginata solo come sicurezza dall'altro che è straniero, è resa molto bene nel testo di P. Singer<sup>91</sup>, docente di bioetica all'Università di Princeton, la stessa di A. Einstein. Egli accosta i terroristi che distruggono i grattacieli con gli aeroplani, agli automobilisti dei fuoristrada che contribuiscono all'effetto serra: atrocemente gli uni, stupidamente gli altri; tuttavia entrambi mettono a rischio il futuro dell'umanità.

Singer non si mostra contrario alla globalizzazione, che a suo parere non è immorale in sé, ma è immorale nel modo in cui viene attuata e strumentalizzata dagli Stati Uniti che, al pari di alcuni altri paesi industrializzati, pongono un serio ostacolo al miglioramento della condizione umana globale. Si chiede: chi tra di loro si sta impegnando nella lotta contro la povertà? Chi è a favore di una riforma delle istituzioni internazionali? Dove sta una stretta cooperazione? Per non parlare della difesa dei posti di lavoro e in particolare dell'ambiente in cui tutti noi viviamo ogni giorno.

Egli ricorda che Bush ritirò l'adesione al così detto *Protocollo di Kyoto*, un trattato internazionale in materia di tutela ambientale, sottoscritto nel 1997 da un centinaio di paesi, diventati 184 nel 2009. L'America è responsabile del 25% circa del totale delle emissioni di gas nell'atmosfera.

“L'atmosfera è un bene comune ed ha, come abbiamo scoperto recentemente, limitate capacità di assorbire i nostri gas di scarico, in particolare l'anidride carbonica. Se l'atmosfera è una risorsa globale, dobbiamo chiederci come dovrebbe essere suddivisa [...] La conclusione a cui sono arrivato è che non vi è alcun principio etico accettabile che consenta agli Stati Uniti di continuare a produrre la quantità di gas-serra che produce, e tanto meno di aumentarne la produzione, come sembra stia succedendo sotto

---

91 Singer P., *One world: the ethics of globalization*, University Press, Yale 2002.

l'attuale regime, proprio perché ciò causa seri disturbi alla vita di molte persone in qualsivoglia parte del mondo” - scrive Singer<sup>92</sup>.

Giddens ritiene che “le preoccupazioni ecologiche non trovano molto spazio nelle tradizioni di pensiero assimilate dalla sociologia, e non sorprende che i sociologi dei nostri giorni tardino a dare una valutazione sistematica di quest'ordine”<sup>93</sup>, sebbene, come sottolinea S. Latouche, economista e filosofo francese, la concorrenza e il mercato stanno avendo effetti disastrosi sull'ambiente: niente limita più il saccheggio delle risorse naturali, la cui gratuità permette di abbassare i costi.

“La concorrenza esacerbata spinge i paesi del Nord a manipolare la natura con le nuove tecnologie e quelli del Sud ad esaurire le risorse non rinnovabili. In agricoltura l'uso intensivo dei pesticidi, dell'irrigazione sistematica e il ricorso a organismi geneticamente modificati hanno avuto come conseguenza la desertificazione, la diffusione di parassiti, il rischio di epidemie. Il collasso del pianeta si avvicina, ma invece di lavorare a una alternativa che eviti la fine delle risorse naturali, si continua a ragionare sui correttivi più o meno efficaci, sulla sostenibilità appunto; ma così si confonde il morbo con la cura”<sup>94</sup>.

D'altra parte non è tanto facile mettere a punto un'alternativa, che ci induca a rispettare la natura e la preservi dalla nostra avidità quando “i grandi gruppi economici stanno reagendo rapidamente, formando *cartelli* in settori vitali come quello farmaceutico,

---

92 “The atmosphere is a commons, and it has, as we have now discovered, limited capacities to soak up our waste gases, in particular our carbon dioxide. If the atmosphere is a global resource, we must ask: how should it be divided up? [...] The conclusion that I reach is that there is no acceptable ethical principle that allows the United States to continue to produce the amount of greenhouse gases that it does, let alone to continue to increase its output, which seems to be happening under the current arrangements, while this will cause significant disturbance and disruption to the lives of many people elsewhere in the world” in: Singer P., Myers J. J., *One world: the ethics of globalization*, Carnegie Council Edit, 29 ottobre 2002.

93 Giddens A., Op. cit., pp. 20-21.

94 L'intervista a S. Latouche è a cura di V. Spagnolo ed è comparsa su “Avvenire” del 12 febbraio 2000.



agro-alimentare e delle comunicazioni, per impedire ai consumatori qualsiasi alternativa”<sup>95</sup>.

Un’alternativa valida e possibile eppure esiste, ed è quella che coniuga sopravvivenza sociale e sopravvivenza biologica, tenendo conto che il patrimonio naturale, avendo disponibilità limitate, dovrebbe essere equamente ripartito tra tutti gli esseri viventi. Con il concetto di “decrescita”, Latouche intende un operare umano e sociale che presupponga la rinuncia all’idea che *più* sia uguale a *meglio*. Si può vivere bene ed essere contenti consumando meno e forse lavorando anche meno, per cui il tempo libero è valorizzato al pari del lavoro e le relazioni sociali al pari della produzione<sup>96</sup>.

Ispirandosi alla carta su *Consumi e stili di vita* proposta dal Forum delle ONG di Rio, egli indica sei obiettivi perché si realizzi un circolo virtuoso di decrescita conviviale e sostenibile: rivalutare, ristrutturare, ridistribuire, ridurre, riutilizzare, riciclare. Rivalutare significa rivedere i valori in cui si crede, ristrutturare significa adattare la produzione e i rapporti sociali in funzione del cambiamento dei valori, per ridistribuire s’intende una distribuzione delle ricchezze e dell’accesso al patrimonio naturale, ridurre vuol dire diminuire l’impatto sulla biosfera dei nostri modi di produrre e consumare, riutilizzando gli oggetti e i beni d’uso, invece di gettarli via, e sicuramente riciclare i rifiuti non compressibili che produciamo<sup>97</sup>.

L’interesse vero dell’abitante di questo mondo, paese, città o villaggio, si dovrebbe basare sul conoscere bene e gestire al meglio tutto ciò che reca nocimento all’umanità. Il rispetto per l’ambiente di vita non dovrebbe quindi essere secondario a qualsiasi altro rispetto, nella misura in cui riguarda il benessere o il malessere di tutti gli abitanti della terra. Una globalizzazione assolutamente libera, che non presupponga dei limiti e non persegua utili integrazioni, che dia spazio solo all’espandersi economico e tecnologico e

---

95 Ibidem.

96 Latouche S. (trad. it.), *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.

97 Latouche S. (trad. it.), *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

tralasci la coscienza civica e morale, è qualcosa che alla fine risulta più nocivo che salutare e che non merita di conseguenza né fiducia, né approvazione.

Sempre Latouche ritiene che, di fronte alla globalizzazione, che non è altro che il trionfo planetario del mercato, bisogna concepire e volere una società nella quale i valori economici non siano più centrali o unici. L'economia deve essere rimessa al suo posto come semplice mezzo della vita umana e non come fine ultimo: ciò non è solo necessario per evitare la distruzione definitiva delle condizioni di vita sulla terra, ma anche per fare uscire l'umanità dalla miseria psichica e morale.

Nell'introduzione al libro di Singer, J. Myers scrive: "La globalizzazione ha cambiato il modo in cui si lavora e il modo in cui gli individui pensano, e come gli uni interagiscono con gli altri. In questo mondo che cosa noi ci sentiamo moralmente ed eticamente di dare all'amico nostro, l'essere umano?"<sup>98</sup>.

Il premio Nobel per l'economia J. Stiglitz rimprovera agli Stati Uniti di spingere il mondo ad aprirsi troppo rapidamente ai loro capitali, all'Occidente di chiudersi ai prodotti agricoli africani, al Fondo monetario d'imporre l'austerità a stati che invece abbisognano di stimoli, mettendo in dubbio l'utilità di una eccessiva liberalizzazione dei commerci.

Nell'introduzione al libro da lui pubblicato, scrive: "La ragione per cui ho scritto questo libro è che, mentre mi trovavo alla Banca mondiale, ho preso atto in prima persona degli effetti devastanti che la globalizzazione può avere sui paesi in via di sviluppo e, in particolare, sui poveri che vi abitano. Ritengo che la globalizzazione, ossia l'eliminazione delle barriere al libero commercio e la maggior integrazione tra le economie nazionali, possa essere una forza positiva e che abbia tutte le potenzialità per

---

<sup>98</sup> "Globalization has changed the way societies work and the way individuals think and interact with one another. In such a world, what do we ethically and morally owe our fellow human beings?", in: Singer P., Myers J. J., Op. cit.

arricchire chiunque nel mondo, in particolari i poveri. Ma perché ciò avvenga è necessario un ripensamento attento al modo in cui essa è gestita”<sup>99</sup>.

Passando in rassegna le politiche economiche promosse dalle principali istituzioni della globalizzazione, egli annota che non cercano di sradicare la povertà ma fanno l'esatto contrario, così indeboliscono, anziché rafforzare, le nuove democrazie; e questo non perché il processo di globalizzazione sia sbagliato, ma perché le sue regole sono dettate da una perversa miscela di ideologia e politica; invece di risolvere i problemi favoriscono gli interessi dei paesi industrializzati più avanzati.

Del suo periodo alla Banca Mondiale, J. Stiglitz racconta: “Ho visto spesso prendere decisioni basate sull'ideologia o sulla politica, di conseguenza sono stati stabiliti degli interventi sbagliati che, invece di risolvere il problema, favorivano chi aveva in mano il potere” e, in risposta a Pierre Bourdieu, che auspica che i politici dovrebbero dare al loro lavoro un'impostazione di tipo accademico, impegnandosi in un dibattito scientifico basato su prove e fatti concreti, scrive: “Purtroppo succede spesso l'esatto contrario quando gli accademici a cui vengono richieste consulenze in materia politica, diventano essi stessi politicizzati al punto di forzare la mano alle teorie pur di adattare alle idee di chi è al potere”<sup>100</sup>.

Bauman riferisce che “il patrimonio privato dei tre uomini più ricchi del mondo è superiore alla somma dei prodotti nazionali dei 48 paesi più poveri; la fortuna accumulata dalle quindici persone più ricche supera il prodotto totale dell'intera Africa sub-sahariana” e meno del 4% della ricchezza personale delle 225 persone più ricche sarebbe sufficiente a garantire ai poveri del mondo le cure mediche indispensabili, un'istruzione di base e un'alimentazione adeguata<sup>101</sup>. “Sollevare i poveri dalla miseria - continua Bauman - non è una questione di carità, di coscienza e di dovere morale, ma

---

99 Stiglitz J. E. (trad. it.), *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002, p. IX.

100 Ibidem, p. X.

101 Bauman Z. (trad. it.), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 177.

una condizione indispensabile per trasformare il deserto del mercato globale in una repubblica di cittadini liberi”<sup>102</sup>.

La Banca d’Italia nel suo rapporto sulla ricchezza delle famiglie italiane, prese in esame nel 2009, ha constatato che il 10% delle famiglie più ricche ha in mano il 50% circa della ricchezza nazionale, mentre il 50% delle famiglie più povere ne possiede solo il 10%.

C. Saraceno, una delle sociologhe italiane di maggior fama, professore di ricerca presso il “Wissenschaftszentrum für Sozialforschung” di Berlino, così commenta: “Paese tra i dieci più ricchi al mondo, l’Italia si colloca anche tra i più diseguali, con una concentrazione della ricchezza in una porzione molto piccola delle famiglie e, viceversa, un’ampia fascia della popolazione e delle famiglie che ha redditi modesti e poca o nessuna ricchezza [...] Più che un paese ricco, questo livello di concentrazione della ricchezza fa venire in mente la situazione dei paesi poveri con regimi autoritari, ove pochi si appropriano delle risorse disponibili [...] La diseguaglianza dei redditi è maggiore nelle regioni del Mezzogiorno che non in quelle del Centro nord. Si tratta di differenze di un’entità che non si trova in nessun altro paese ad economia avanzata”.

Prendendo in considerazione che in Italia, molto più che nella maggior parte dei paesi ricchi e democratici, il destino dei figli è in larga misura definito dalla posizione sociale e dalle risorse economiche dei genitori, Saraceno conclude che “la disuguaglianza dei redditi e della ricchezza è in larga misura ereditaria” e ciò rende il nostro paese “più feudale che moderno”, ponendo seri problemi di democrazia. A suo avviso “occorre interrogarsi non solo sull’equità, e persino tollerabilità sociale di una distribuzione così squilibrata della ricchezza, ma anche sulla sua riproduzione intergenerazionale”<sup>103</sup>.

---

102 Ibidem, p. 178.

103 Saraceno C., *I ricchi di famiglia*, in: “La Repubblica” del 21 dicembre 2010.

### 3.4 Il *land grabbing*

La giornalista F. Roiatti, nel suo libro sul fenomeno del neocolonialismo<sup>104</sup>, parla di *land grabbing*, ossia di “terre coltivabili” che Cina, Libia, Arabia Saudita, ma anche multinazionali e aziende private, acquistano o affittano nei paesi in via di sviluppo per soddisfare il proprio fabbisogno, sia alimentare che industriale (produzione di biocarburanti).

Tra il 2007 e il 2008, 20 milioni di ettari sono stati sottratti ai paesi poveri. I contadini sono rimasti di conseguenza senza terra, spesso senza lavoro e soprattutto senza futuro; se il nuovo “padrone della terra è un grande gruppo o il fondo sovrano di un paese straniero, il massimo che si possa ottenere è un posto da bracciante”<sup>105</sup>. In tal modo però l'economia locale non crescerà mai.

Nel libro terzo de *Il Capitale*, Marx aveva scritto: “La proprietà privata del suolo, di conseguenza l'espropriazione del produttore diretto dalla terra, è il fondamento del modo di produzione capitalistico”<sup>106</sup>.

Il fenomeno del *land grabbing* è conosciuto da una trentina di anni, ma solo recentemente si è seriamente aggravato. “I grandi gruppi hanno sentito il bisogno di investimenti sicuri e certo non c'è nulla di più sicuro della terra”. Così commenta N. Ochalla, esule etiope: “I grandi gruppi producono cibo in paesi dove si muore di fame, perché le derrate maturano e vanno all'estero”<sup>107</sup>.

---

104 Roiatti F., *Il nuovo colonialismo. Caccia alle terre coltivabili*, Università Bocconi, Milano 2010.

105 Sodano M., *Stop all'Africa in liquidazione*, in: “La Stampa” del 24 ottobre 2010.

106 Marx K., Op. cit., p. 1462. Sempre nella stessa pagina si trova scritto: “Il fatto che il prezzo della terra ricopra un tale ruolo, che l'acquisto e la vendita di essa, la sua circolazione come merce, si sviluppi tanto, è un risultato pratico dello sviluppo del modo di produzione capitalistico, dato che in esso la merce diviene la forma universale di tutti i prodotti e di tutti i mezzi di produzione”.

107 Ibidem.

Il massimo esperto americano di geopolitica, S. Huntington, ha diretto due antologie<sup>108</sup> in cui invita le forze della globalizzazione a rispettare l'identità dei vari popoli, a fermarsi dal propagandare il proprio modello e a non fare del colonialismo culturale, oltre che finanziario, poiché nessuna civiltà è costituzionalmente incapace di raggiungere il benessere e la democrazia.

In un suo precedente testo<sup>109</sup> aveva sostenuto l'idea che la principale fonte del conflitto non fosse di natura ideologica o economica, bensì culturale, per cui i più importanti conflitti si sarebbero riscontrati tra nazioni e gruppi appartenenti a differenti civiltà, e per cui prevede che in futuro saranno le convinzioni religiose e culturali ad innescare le guerre.

Interessante e particolare è l'articolo che ha scritto U. Galimberti: "La globalizzazione ha anche questi effetti: non solo la circolazione illimitata delle merci e del denaro, non solo la libertà di movimento degli uomini, non solo l'accessibilità a tutte le possibili informazioni, ma anche l'esposizione a tutte le malattie, contro cui i nostri organismi, ancora arcaici perché localistici, non hanno difese [...] La globalizzazione è avvenuta troppo rapidamente rispetto alle possibilità biologiche dell'uomo che, sotto questo aspetto, non è uguale in tutte le parti della terra".

A suo avviso manca un'etica individuale e collettiva del comportamento per il presente e per il futuro. Senza di essa si rischia di perdere la giusta misura, poiché si crea un forte disequilibrio e con esso "lo sconvolgimento dei mari, lo scioglimento dei ghiacciai, la desertificazione delle terre, l'inquinamento dell'acqua e dell'aria, la deforestazione che

---

108 Huntington S., *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*, University Press, Oxford 2002 e *Culture matters: how values shape human progress*, Basic Books, New York 2000.

109 Huntington S., *The clash of civilizations an the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York 1996.

crea un contesto più favorevole a nuove e mutanti forme di batteri, virus e microrganismi”<sup>110</sup>.

Un ulteriore rischio nell'abbandonare ogni criticità nei confronti di una scorretta globalizzazione, è quello della rassegnazione e quindi del disimpegno. Tra gli “atteggiamenti prevalenti degli esseri umani dell'attuale società occidentale” che Cesareo e Vaccarini ritengono corretto “definire post-moderna”, accanto allo psicologismo e alla frammentazione, essi inseriscono il disimpegno, da intendersi come “una minor consapevolezza della storicità dell'esistenza umana, della consistenza e solidità dei legami sociali”<sup>111</sup> e quindi del senso di responsabilità che ciascuno di noi dovrebbe avere, o mantenere saldo, nei riguardi dei luoghi e dei tempi in cui viviamo, e a riguardo dei modi e delle persone con cui, e verso cui, operiamo.

Habermas ritiene che “l'intensificarsi e l'allargarsi della comunicazione e dello scambio pur creando una nuova infrastruttura, non ha però creato nessun nuovo orientamento, nessuna nuova forma della coscienza”<sup>112</sup>.

Così concludono Cesareo e Vaccarini: “Uno degli esponenti più rappresentativi dell'orientamento post-moderno è Vattimo, che definisce nichilista colui che accetta il divenire così come si presenta, abbandonando la pretesa di trovare un senso alle cose, vale a dire di riconoscere una qualsivoglia dimensione di valore”<sup>113</sup>.

Una globalizzazione aiuta l'essere umano a vivere meglio se oltre ad allargare le possibilità di scelta, offrire una maggiore libertà d'azione e definire nuovi modelli di convivenza, dà spazio e alimenta anche valori di tipo universale, capaci di costruire una morale cosmopolita.

---

110 Galimberti U., *Il terrore del contagio*, in: “La Repubblica” del 18 aprile 2003.

111 Cesareo V. - Vaccarini I., Op. cit., p. 177.

112 Habermas J., *Tempo di passaggi*, Op. cit. p. 129.

113 Ibidem, p. 179.

“Tutti noi abbiamo bisogno di un coinvolgimento morale che vada oltre le meschine contingenze della vita quotidiana: dovremmo prepararci a difendere attivamente questi valori ovunque siano scarsamente sviluppati o siano minacciati. Anche la morale cosmopolita deve essere mossa dalla passione; nessuno di noi avrebbe nulla per cui vivere se non avessimo qualcosa per cui valga la pena di morire”<sup>114</sup> - scrive Giddens.

---

114 Giddens A. (trad. it.), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 66.



## CAPITOLO IV

### Il potere

#### 4.1 Il potere politico

Sul concetto di potere la letteratura è sterminata, poiché assieme alla guerra è il più decisivo e ambivalente fenomeno politico. Non esiste una società organizzata del vivere senza che vi sia un esercizio del potere, il quale ha assunto forme assai diverse nel corso della storia, ma è sempre partito da una situazione precisa “che vede qualcuno obbligare il comportamento altrui secondo il proprio volere o infrangere le resistenze altrui nel corso della realizzazione delle proprie decisioni”<sup>115</sup>. Anche Weber pensava al potere come “la possibilità per specifici comandi di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini”<sup>116</sup>.

Il potere di cui voglio parlare non è un generico potere sociale o affettivo, quello del capo-ufficio nei confronti dei colleghi o dei genitori nei confronti dei figli, ma quello della politica, la quale può ben essere intesa come lotta per il potere.

Se nei regimi imperiali o dittatoriali l’esercizio del potere è unico e arbitrario, nei paesi governati da parlamenti eletti, il potere ha necessariamente bisogno di coniugarsi col diritto. In entrambi i casi, tuttavia, occorre che il potere abbia a disposizione una forza organizzata che faccia rispettare le leggi che il parlamento promulga o ciò che il dittatore vuole.

---

115 Toscano M. A., Op. cit., p. 433.

116 Weber M. (trad. it.), *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Roma 1961, p. 207.

In tal senso il concetto di potere, nell'ambito della politica, risulta da subito complesso poiché occorre che da una parte sia giustificato attraverso leggi, norme o proclami, dall'altra sia reso eseguibile e funzionale mediante il ricorso alla forza.

In aggiunta la storia non validerebbe l'idea dell'evoluzione sicuramente positiva e progressiva del potere, come invece si può dire sia avvenuto nell'ambito della scienza, del sapere e della comunicazione.

Il passaggio da un potere pre-moderno, che aveva le sue radici nella religione e nella tradizione, a un potere moderno, non sostanziale, che dalla religione e dalla tradizione ha cercato di affrancarsi, si scontra con le tre grandi affermazioni politiche, avvenute proprio in epoca moderna. Mi riferisco al nazismo, al fascismo e allo stalinismo. Il potere dello stato esercitato a quel tempo in Germania, Italia e Russia aveva una connotazione pre-moderna, in quanto asservito all'ideologia del regnante come fosse una religione.

Il potere secondo J. Habermas, anche nel passaggio dall'epoca in cui era espressione della volontà religiosa e della difesa delle tradizioni, all'epoca moderna, in cui da essi è svincolato<sup>117</sup>, mantiene un potenziale di minaccia nella misura in cui legittimamente gli è consentito l'uso della violenza. L'ambiguità e la commistione tra diritto e politica continua quindi a rimanere un aspetto determinante del potere.

“Anche nell'obbligatorietà per tutti delle decisioni politiche vediamo combinarsi i due caratteristici aspetti della costrizione e della pretesa normativa di validità. Mentre prima il diritto pretendeva comunque validità normativa, ora il potere sta a disposizione della volontà politica come strumento per perseguire finalità collettive. Per questo il diritto,

---

<sup>117</sup> “Normalmente interpretato e amministrato dai giuristi-teologi, esso continuava ad essere inteso come una componente deificata dell'ordinamento divino della salvezza o dell'ordinamento naturale del mondo, e rimaneva in tal modo sottratto alla disponibilità dell'uomo” in: Habermas J. (trad. it.), *Fatti e norme* Guerini, Milano 1996, p. 175.

considerato da un punto di vista empirico, spesso funziona soltanto come quella forma di cui il potere politico si serve”<sup>118</sup>.

H. Kelsen, giurista austriaco tra i più importanti del Novecento, sostiene che il potere politico è l’efficacia dell’ordinamento coercitivo riconosciuto quale diritto, per cui è errato parlare di dualismo tra diritto e stato, poiché esiste una unità necessaria. “Lo stato è una società politicamente organizzata perché è una comunità costituita da un ordinamento coercitivo, e questo ordinamento coercitivo è il diritto”.

Poiché il potere implica l’autorità che uno esercita sull’altro, avremo un rapporto di superiore e inferiore, e ciò è possibile soltanto sulla base di un ordinamento, “in virtù del quale uno sia autorizzato a comandare e l’altro obbligato ad obbedire”. Si può parlare di stato quindi come di un’organizzazione politica, perché “è un ordinamento che regola l’uso della forza, perché monopolizza l’uso della forza. Ma questo è uno degli elementi essenziali del diritto”<sup>119</sup>.

C. Schmitt, insigne teorico della politica e del diritto, scomparso nel 1985, pensa che tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato siano concetti “teologici secolarizzati”, non solo in base al loro sviluppo storico, per cui il Dio onnipotente è stato sostituito dall’onnipotente legislatore, ma anche per la loro struttura semantica, per cui a suo avviso una profonda comprensione del potere e delle sue trasformazioni contemporanee, anche quelle funzionaliste e neo-liberiste, è possibile solo da un punto di vista teologico-politico.

E’ lo stato stesso a decidere ciò che è ordine, sicurezza pubblica, conflitto, e così via. “Nella realtà concreta l’ordine e la sicurezza pubblica si presentano in modo molto diverso a seconda che sia una burocrazia militare, un’amministrazione autonoma o

---

118 Habermas J., *Ibidem*, p. 165.

119 Kelsen H. (trad. it.), *Teoria generale del diritto e dello stato*, Rcs, Milano 2000, pp. 194-5.

un'organizzazione radicale di partito a decidere quando questo ordine e sicurezza è salvaguardato e quando esso viene minacciato o distrutto»<sup>120</sup>.

Altrettanto interessante mi sembra la riflessione sul potere di M. Foucault<sup>121</sup>, uno dei grandi pensatori francesi del XX secolo. Anche se i primi a parlare di “biopolitica” furono, agli inizi del Novecento, il francese G. Bataille e lo svedese R. Kjellen, il termine e il concetto di *biopolitica*, ossia il rapporto tra potere e vita, è diventato centrale nello studio della post-modernità e del neo-capitalismo, dopo gli scritti di Foucault.

A parere di quest'ultimo il potere è onnipresente e si manifesta in diverse forme e l'uomo, come essere sociale, è il risultato delle relazioni di potere in cui è inserito. Nell'epoca odierna al potere normativo dello stato si deve aggiungere anche il potere delle scienze e del mercato, di cui la politica si serve. Il sapere va visto anche come un mezzo per sorvegliare e controllare, un bio-potere.

Al potere di vita e di morte del sovrano, si è costituito il potere di far vivere o di far morire: oggetti del potere sono quindi i corpi, i saperi sul corpo e ciò di cui il corpo ha bisogno. La società ruota e vive attorno al sapere che le scienze divulgano e che le organizzazioni commerciali propagandano; ne deriva quindi una società di individui disciplinati e normalizzati, poiché il potere può impadronirsi dei corpi usando i mezzi più svariati, attraverso la comunicazione, il mercato, il diritto, l'etica, il controllo.

Per alcuni critici il termine di *biopolitica* non dovrebbe esistere come concetto in sé, poiché è racchiudibile nella definizione di bioetica, la disciplina che si occupa delle dimensioni morali delle scienze della vita e della salute, includendo le decisioni e le condotte della politica. Per F. Manti, docente di Bioetica presso l'Università di Genova, i domini della bioetica e della *biopolitica* rimandano a quelli più generali dell'etica e

---

120 Schmitt C., *Teologia politica in: Le categorie del politico* (a cura di Miglio P., Schiera P.), Il Mulino, Bologna 1972, p. 36.

121 Foucault M. (trad. it.), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

della politica, poiché si tratta di definire il rapporto sussistente fra espressione del giudizio morale e la neutralizzazione politica di tali concezioni, quando esse si fanno controverse e fonte di conflitto sociale<sup>122</sup>.

La conflittualità fra diverse concezioni del bene può essere così elevata da esigere che la decisione politica, laddove si renda necessaria, sia giustificata con ragioni neutrali. L'interrogativo, infatti, che dobbiamo porci è: quali principi e valori dovrebbero giustificare le decisioni di uno stato? Come è possibile che quanti non le condividano, anche se vengono prese democraticamente e a maggioranza, non si sentano esclusi dalla cittadinanza?

La pace sociale e la tolleranza dovrebbero essere i veri obiettivi dello stato e riguardare l'intera popolazione, da intendersi nella sua componente multi-culturale e multi-etnica, per cui le norme che le costituzioni dovrebbero recepire, dovrebbero essere funzionali a rendere operativa la neutralizzazione politica di quanto è controverso e di difficile definizione. La legislazione ordinaria quando si occupa di temi morali o che riguardano comunque la qualità della vita, potrebbe, infatti, entrare in conflitto con la lealtà e l'orientamento etico dei cittadini, singoli o in gruppo.

L'osservanza dei principi, per quanto riflettano un generico consenso nella società, non può essere imposta a culture diverse da quella maggiormente rappresentativa, con la giustificazione che attengono alla natura umana, poiché la nozione di natura umana è molto controversa, tanto all'interno della cultura occidentale, quanto fra le altre culture. Secondo Manti la giustificazione non può essere che prudenziale, ossia politica, e richiamarsi ai limiti della tolleranza secondo il principio della compatibilità.

Per R. Esposito, docente di storia delle dottrine politiche e filosofia morale e direttore del Dipartimento di Filosofia e Politica all'Istituto Orientale di Napoli, concordando con

---

122 Manti F., *Bioetica e tolleranza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 39-55.

l'impostazione di Foucault che segna il passaggio dalla sovranità alla *biopolitica*, ritiene che nella *biopolitica* non vi sia una distinzione tra soggettivazione e morte, ma una correlazione, dal momento che la *biopolitica* programma, manipola e costruisce la soggettività dei singoli e di intere popolazioni agendo direttamente sulla loro struttura di essere umani, attraverso la categoria dell'esclusione e il principio della volontà di potenza, formulato da Nietzsche.

Affinché si producano delle forti soggettività, sia individuali che collettive, occorre che quelle deboli siano eliminate, ma a volte la cura dal male è contraddittoria, perché “produttiva di un male superiore a quello che vuole contrastare”<sup>123</sup>, quando cioè la protezione della vita si rivela depotenziamento della stessa. L'ossessione auto-conservativa denunciata da Nietzsche prefigura l'utilizzo di un meccanismo immunitario, attraverso cui purificare le parti sane della popolazione, da quelle deboli e degenerate.

L'autore riporta alcuni esempi di situazioni emblematiche accadute negli ultimi anni, in cui appare evidente il non valore fattuale dell'esistenza biologica di alcuni individui rispetto ad altri: la guerra in Afghanistan che gli USA hanno definito “umanitaria” e che impone ad una popolazione di ricevere, nello stesso tempo, viveri e medicinali a fianco dei bombardamenti; il blitz delle forze speciali russe al teatro Dubrovka di Mosca, con il calcolato effetto collaterale della morte di più di cento persone che erano tenute in ostaggio; il contagio da HIV di milioni di cinesi abitanti in zone povere, a seguito di vendite di sangue promosse dal governo centrale.

In uno spaventoso, ma ormai sempre più normalizzato, quadro di violazione globale dei diritti umani, Esposito rivendica il compito specificamente filosofico di ripensare alla *biopolitica*, per tracciare una possibile inversione delle sue manovre e delle sue

---

123 Esposito R., *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 94.

categorie, quelle che conseguono la manipolazione, la programmazione e la distruzione delle esistenze e delle identità; egli auspica una politica che sia non *sulla* vita, ossia che faccia leva su una concezione parossistica di salvaguardia della purezza della vita da ogni contaminazione esterna, ma *della* vita<sup>124</sup>.

Mi sembra utile, a questo punto, riportare qualche esempio che ho tratto dalla storia recente della politica estera americana. Weber stesso accennava all'America, come documentato nel paragrafo precedente, ritenendola un esempio perspicuo di stato ad organizzazione neo-capitalistica, a cui si potrebbero aggiungere oggi aggettivi come consumistica, o globalizzata, o *biopoliticamente* orientata. Ebbene dall'esempio apparirà chiaro come l'esercizio del potere sia ineluttabilmente connesso con l'uso delle armi, con la guerra, con il profitto economico, con il diritto e con il tentativo di razionalizzare, ossia di dare una giustificazione che alla ragione risulti valida, di quelle che sono state le scelte politiche effettuate.

Ci tengo a sottolineare che il riferimento all'America non ha altro scopo che quello di documentare come le tre variabili finora prese in considerazione (neo-capitalismo, globalizzazione e potere) si accordino perfettamente nel permettere un funzionamento politico e sociale ritenuto dai più di tipo avanzato, sia dal punto di vista organizzativo, che politico, che sociale, il che vuol dire che potrebbe riguardare anche altri paesi, non dissimili dall'America, o che guardano all'America come il loro modello.

## **4.2 La guerra contro l'Iraq**

La guerra iniziò perché Saddam Hussein fu accusato di possedere armi di distruzione di massa, quali le testate atomiche e le armi batteriologiche. Il Congresso americano aveva

---

124 Esposito R., *Ibidem*, p. XVI.

già autorizzato un anno prima, nell'ottobre del 2002, l'intervento militare contro l'Iraq. In quello stesso anno il segretario dell'ONU, Kofi Annan, aveva dato incarico allo svedese, H. Blix, e al capo dell'Agenzia internazionale per l'Energia atomica, M. El Baradei, di effettuare una verifica e un'ispezione nello stato iracheno.

Nel libro di Blix uscito nel 2004<sup>125</sup> emerge che il 90% delle armi erano già state distrutte nel 1991 e che l'accusa degli Stati Uniti era priva di evidenza, per cui la presunta minaccia contro la pace mondiale doveva essere considerata una menzogna. Egli conclude affermando che l'Amministrazione Bush, attraverso una serrata campagna mediatica e propagandistica, aveva convinto la Comunità internazionale che Saddam costituissero un serio pericolo. Colin Powell, segretario di Stato degli USA, il 5 febbraio 2003, dichiarò all'ONU di averne le prove e che il non far nulla avrebbe permesso a Saddam di produrre, ancora e sempre più, armi pericolose<sup>126</sup>.

J. Bernard tiene a precisare che l'attacco di Bush all'Iraq aveva sì avuto l'appoggio del Congresso, ma non quello della maggioranza degli americani, i quali dimostrarono pubblicamente il loro dissenso, nonostante la disinformazione generata dalla Casa Bianca con la complicità di alcuni media<sup>127</sup>.

La *risoluzione 1441* del 2002 sull'Iraq da parte dell'ONU non faceva riferimento a nessun intervento armato. Nel Consiglio di Sicurezza, Francia, Germania e Cina si dichiararono contrarie all'impiego della forza militare; anche Russia, Messico e Cile non ne erano convinti, ma America e Gran Bretagna, con l'appoggio di Spagna e Bulgaria, pretendevano una seconda risoluzione che permettesse di attaccare il paese, se il

---

125 Blix H., *Disarming Iraq. The search for weapon of mass destruction*, Pantheon Books, New York 2004, edito anche in Italia da Einaudi, Torino 2004.

126 La frase pronunciata da Powell al Consiglio di Sicurezza è la seguente: "We know that Saddam Hussein is determined to keep his weapons of mass destruction; he's determined to make more".

127 "Bush's war has never enjoyed the support of a majority of Americans [...] Even as Congress was surrendering its constitutional responsibility to authorize going to war, millions of citizens took to the streets to demonstrate their opposition to the impending invasion of Iraq, and this despite a barrage of misinformation generated by a duplicitous White House and disseminated by a compliant media" in: Bernard J., *Why Machiavelli matters: a guide to citizenship in a democracy*, Praeger, New York 2008, p. 124.



dittatore iracheno non avesse dato garanzie sufficienti al mantenimento della pace. Il veto preventivato dalla Francia fece desistere Bush dal porre ai voti la sua richiesta.

In ottemperanza alla 1441, Saddam Hussein consegna all'ONU il rapporto richiesto sugli armamenti e chiede scusa al Kuwait per l'invasione del 1990, ma il presidente degli Stati Uniti e il premier inglese si dichiarano insoddisfatti e decidono di dichiarare guerra all'Iraq. In un discorso radiofonico Bush disse: "Our mission is clear, to disarm Iraq of weapons of mass destruction, to end Saddam Hussein's support for terrorism, and to free the Iraqi people"<sup>128</sup>.

Nonostante K. Rove, consigliere elettorale e vice-capo dello staff presidenziale di Bush, ritenga sia stata un'azione giusta, ammette che "il mancato ritrovamento delle armi di distruzione di massa negli arsenali di Saddam è stato un duro colpo per la credibilità dell'amministrazione americana"<sup>129</sup>. T. Blair alla Commissione d'inchiesta sull'Iraq dichiarò di aver sostenuto, nel suo intervento del 2002 ai Comuni, che Bagdad avrebbe potuto usare le armi di distruzione di massa in 45 minuti. Aggiunse che ci credeva oltre ogni ragionevole dubbio<sup>130</sup>.

La Commissione guidata da W. Davids, sulla base delle informazioni dei servizi olandesi, aveva ampiamente dimostrato che Saddam non era in possesso di nessuna arma di distruzione di massa. Il suo parere, tuttavia, non fu preso in considerazione. La Corte olandese condannò successivamente l'invasione americana e inglese, poiché le prove esibite non corrispondevano al vero; a suo avviso erano solo un motivo per dare legittimazione all'invasione. Secondo l'Osservatorio Internazionale gli iracheni civili e

---

128 Trad. it.: "La nostra missione è chiara, disarmare l'Iraq dalle armi di distruzione di massa, porre fine al sostegno di Saddam Hussein al terrorismo e liberare il popolo iracheno".

129 Franceschi A., in: "Il Sole 24 ore" del 4 marzo 2010.

130 Parte dell'intervento è reperibile su Radio Vaticana: <http://62.77.60.84/audio/ra/00196814.RM>.

militari che hanno perso la vita a causa della guerra e degli attentati suicidi che ne seguirono sono ad oggi 1.366.350<sup>131</sup>.

In un'intervista rilasciata al britannico *The Observer* nel novembre 2005, l'ex premier Allawi dichiara che gli abusi e le violazioni dei diritti umani da parte della polizia del nuovo governo iracheno sono stati peggiori di quelli di Saddam. “Molti iracheni vengono torturati o uccisi nel corso degli interrogatori. Stiamo anche scoprendo tribunali che condannano e giustiziano la gente”<sup>132</sup>.

### **4.3 Più ricchi o più poveri?**

Nel suo discorso pubblico tenuto a Philadelphia, dopo 11 giorni dall'inizio della guerra, il Presidente degli Stati Uniti dichiarava di essere vicino alla vittoria e che in breve tempo avrebbe messo fine al regime iracheno, portando a tutti gli abitanti viveri, libertà e vita migliore. In realtà si sono susseguite, senza soluzione di continuità, lotte intestine mai finite tra sunniti, sciiti, curdi, a cui si sono aggiunti gruppi terroristici, alcuni legati ad Al Qaida, altri al PKK. I tentativi di porre fine ai conflitti attraverso un processo politico con libere elezioni e con governi democraticamente scelti, non ha dato nessun risultato rilevante, dimostrando gli attuali governanti iracheni di non essere in grado di controllare neppure i propri sostenitori, per cui milioni di abitanti sono stati costretti a fuggire dalle proprie case.

Vali Nasr sostiene che, prima di arrivare alla democrazia e al benessere, il Medio Oriente debba risolvere i conflitti tra gruppi etnici (curdi, turchi, arabi, persiani e quello più ampio tra sciiti e sunniti). Il risultato della guerra voluta da Bush, che non ha per

---

131 In un articolo apparso sul “Corriere della Sera” del 23 ottobre 2010, le perdite vengono così suddivise: 66.081 civili, 23.984 ribelli, 15.196 soldati iracheni, 3.771 militari alleati.

132 “Rainews 24” del 27 novembre 2005, ore 8.10.

nulla considerato questo fenomeno, ha solo peggiorato la convivenza, avvantaggiando gli sciiti sia in Iraq, che in tutta la regione; basti pensare alla virulenza delle milizie sciite di Hezbollah. Sulle rive del Golfo gli sciiti sono ormai la maggioranza, benché rappresentino il 15-20% del mondo musulmano.

In più i sunniti, generalmente meno passionali degli sciiti, più tranquilli, con un comportamento ligio alla legge e agli obblighi islamici, sentendosi trascurati dagli americani che non riconoscevano la fondatezza delle loro lamentele, si vissero come “un'etnia marginalizzata all'interno del nuovo Iraq”, di conseguenza cominciarono ad adottare “forme di lotta armata sia contro le forze americane, sia contro i rivali etnici, politici e religiosi incarnati dalla maggioranza sciita”<sup>133</sup>. Malgrado le elezioni e il processo democratico “la situazione politica interna irachena è tutt'altro che pacificata, sempre più spaccata su linee etniche che aprono scenari incerti”<sup>134</sup>.

Alessandro Colombo, docente di Relazioni Internazionali all'Università degli Studi di Milano, nota che nell'espressione di Bush, quando nell'attacco all'Iraq disse di volere condurre una “guerra globale al terrore”, vi era una confusione tra nemico e terrore, e ciò ha comportato che non facesse distinzione tra Saddam e il radicalismo islamico: si trattava di due minacce differenti, per cui contenere o eliminare il primo non avrebbe indebolito o eliminato anche l'altro, ma al contrario avrebbe potuto persino rafforzarlo<sup>135</sup>.

Due cose di questa guerra mi hanno colpito maggiormente: l'alto numero dei morti e feriti (nella sola coalizione formata dagli Stati Uniti, Gran Bretagna, Australia e Polonia, alla fine del 2007 vi sono stati più di 4.000 morti e quasi 30.000 i feriti; in uno studio apparso sulla rivista *Lancet* del 2006 si ipotizzavano 650.000 morti tra gli

---

133 Beccaro A., *La pacificazione in Iraq tra elezioni e attentati*, ISPI n. 165 del 2009, p. 3.

134 Ibidem, p. 5.

135 Colombo A., *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006.

iracheni) e l'assalto al prestigioso museo archeologico di Bagdad, avvenuto in concomitanza con la caduta di Saddam Hussein.

L'Iraq aveva uno dei patrimoni archeologici più prestigiosi e di valore che si conoscessero al mondo. Il museo ospitava una collezione ricchissima di reperti provenienti dalle antiche città di Babilonia, Ur e Ninive. Inestimabili sono i pezzi unici di epoca sumera, assiro-babilonese, persiana e sassanide, come l'arpa d'argento che era stata trovata ad Ur 4.000 anni fa, o l'elmo d'oro del re Meskalamdug del 2.500 a.C., o le tavolette d'argilla con la scrittura cuneiforme, tutti tenuti fino al saccheggio in perfetto stato di conservazione.

“Nella sola giornata di venerdì pomeriggio una decina di persone hanno depredata gli uffici amministrativi; sono state rotte alcune statue e oggetti in ceramica, mentre casse di legno sono state svuotate e disseminate a terra. Due uomini sono usciti dal museo portando con sé una porta antica di una delle sale del piano terra”<sup>136</sup>.

Alcuni ritengono che i reperti trafugati alla fine del saccheggio sia stati 14.000, altri parlano invece di 170.000, comprendendo anche i dispersi o danneggiati, oltre le vetrine spaccate e le sale demolite. Buona parte degli oggetti sono stati portati all'estero; solo 4.000 sono stati quelli recuperati.

Non sono mancati i saccheggi alle banche, agli ospedali, ai garage ed altri luoghi, ma l'assalto al Museo Nazionale è di particolare rilevanza per il significato simbolico che esso aveva ed ha: contiene la storia di un popolo, i passaggi di epoche, l'industriosità degli abitanti, l'integrazione tra culture diverse; non vi era nulla che riguardasse Saddam in persona.

L'Unesco aveva chiesto agli Stati Uniti di prendere tutte le misure possibili per proteggere e preservare l'eccezionalmente ricco patrimonio culturale situato in Iraq, per

---

136 *Bagdad, saccheggiato il museo archeologico*, in: “Corriere della Sera” dell'11 aprile 2003.

il bene delle future generazioni. Il vice-direttore, responsabile del settore cultura, aveva anche fornito la mappa dettagliata dei musei e dei siti archeologici iracheni e alcuni esperti avevano tenuto dettagliate riunioni al Pentagono per illustrare l'importanza del patrimonio storico dell'antica Mesopotamia. La priorità, si sa, andò al piantonamento del Ministero del petrolio.

“Ora siamo tutti più poveri, quel museo era uno dei tesori dell'umanità. Conteneva millenni di storia, un giorno non bastava per visitarlo tutto. E' lì che si testimonia l'inizio della civiltà urbana nel mondo” - così commenta Giovanni Bergamini, archeologo direttore presso la Soprintendenza per i beni archeologici del Piemonte e del Museo antichità Egizie<sup>137</sup>, il quale continua: “Fa male vedere questa anarchia proprio nel paese che nell'antichità conobbe l'ordine statale più perfetto della terra. Quando vedi una stele della terza dinastia Ur, ti commuovi: è l'apoteosi di una burocrazia coscienziosa, di un ordine cui nulla sfugge, di un senso superiore del bene comune”<sup>138</sup>.

#### **4.4 Il potere *della guerra e nella guerra***

Come ho già accennato nell'introduzione, la riflessione condotta da un vertice filosofico-politico avverrà in questo capitolo sulla traccia del pensiero di Machiavelli, autore che ho trovato più volte citato anche nei testi di Habermas e di Foucault, quando hanno affrontato il tema del potere.

Si potrebbe pensare che esista uno stretto legame tra l'attacco del 20 marzo 2003 compiuto dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna e il detto attribuito a Machiavelli che “il fine giustifica i mezzi”, un detto che ha contribuito per molti a costruirsi l'idea di un

---

137 Bergamini G., *I datteri di Babilonia. L'Iraq nel racconto di un archeologo*, Libri Scheiwiller, Milano 2003.

138 Rumiz P., *Lì cominciò la civiltà urbana: ora siamo tutti più poveri*. in: “La Repubblica” del 13 aprile 2003.

Machiavelli stratega, che pur di giungere allo scopo, non bada ai mezzi usati, qualunque essi siano.

In verità quella frase compare solo nei *Ghiribizzi scripti in Perugia al Soderino* (1506) dove scrive: “Io credo [...] che si habbi nelle cose ad vedere el fine et non il mezzo, et vedendosi con vaij governi conseguire una medesima cosa et diversamente ando havere uno medesimo fine”<sup>139</sup>. Porta l'esempio di Annibale e Scipione, entrambi vittoriosi, l'uno “con la crudeltà, perfidia e irreligione”, l'altro “con la pietà, la fede e religione”. Si chiede poi “dove nascha che le diverse operationi qualche volta equalmente giovino e equalmente fuochino”<sup>140</sup>, e ciò indipendentemente dai mezzi usati. Come tentativo di risposta, introduce il concetto di fortuna che, spiegherà nel *Principe*, non sarà così determinante e condizionante l'operato dell'uomo, poiché egli, attraverso un comportamento virtuoso, può in parte modificarne il decorso<sup>141</sup>.

Nei *Ghiribizzi* si fa solo quel breve accenno ai mezzi e ai fini, poiché il tema sarà trattato più compiutamente e approfonditamente nelle opere maggiori, dove non sarà affatto teorizzato un comportamento che autorizzi l'uso di qualsiasi mezzo per un qualsiasi fine.

Per il Machiavelli “agire con qualunque mezzo per il fine individuale di diventare più potente, o più ricco, non è assolutamente giustificato. E' vero che il fine giustifica i mezzi, quando il fine è la salvezza dell'ordine, della sicurezza e della libertà dell'intera comunità organizzata in stato. Il fine giustifica i mezzi quando il fine è un fine elevato, il fine della salvezza della comunità, superiore ai fini individuali”<sup>142</sup>.

---

139 Ridolfi R., Ghiglieri P. (a cura di), *I Ghiribizzi al Soderino*, La Bibliofilia LXXII (1970): 53-74, pp. 71-72.

140 Ibidem, p. 73.

141 “Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle: e quivi volta i sua impeti dove ella sa che non sono fatti gli argini né i ripari ad tenerla”, *Il Principe* (XXV), in: Machiavelli N., *Opere* Op. cit., pp. 373-74.

142 Gargano A., *Il Principe di Niccolò Machiavelli*, IISF, Napoli; pubblicato anche dalla casa editrice La Città del Sole, nella collana “Materiali per la scuola”, Napoli 2005.

Poiché non esistevano armi in Iraq che minacciassero l'integrità degli altri paesi e men che meno quella americana, né esisteva un appoggio al terrorismo, poiché era un paese di carattere laico, che condannava personaggi come Bin Laden, a che cosa allora mirava l'America nella sua ostinata volontà di muovergli guerra?

Così risponde Guarracino: “La dipendenza degli Stati Uniti dalle importazioni di petrolio era rapidamente cresciuta negli anni novanta, passando dal 45% dei consumi nel 1990 al 60% nel 2001; il golfo Persico forniva quasi un quarto delle importazioni e, in rapporto al futuro, possedeva le maggiori riserve mondiali. Oltre che una diretta guerra del petrolio quella contro l'Iraq poteva essere una più complessa operazione indirizzata a cambiare gli assetti politici in tutta l'area del Golfo e a sostituire l'Iraq stesso all'Arabia Saudita, come principale alleato degli Stati Uniti e come perno della stabilità regionale”<sup>143</sup>.

E anche l'ipotesi, ulteriormente aggiunta alle due precedenti, concernente la caduta di un'odiosa dittatura, sembra non avere né coerenza, né logica, poiché “senza ricordare il sostegno abitualmente dato dagli Stati Uniti a dittature di ogni genere in tutti i continenti [...] chi doveva stabilire quali fra le moderne dittature esistenti al mondo, in che ordine e in che momento, dovevano essere eliminate?”<sup>144</sup>.

Occorreva inoltre chiedersi “se fosse possibile e desiderabile trapiantare la democrazia con la forza, se la democrazia stessa poteva funzionare semplicemente introducendo il sistema delle elezioni e se in particolare poteva adattarsi alle condizioni storiche e culturali dei paesi arabi”<sup>145</sup>.

A queste domande il Machiavelli aveva già risposto cinque secoli fa: “E però debbeno i cittadini che nelle repubbliche fanno alcuna impresa o in favore della libertà o in favore della tyrannide, considerare il soggetto che eglino hanno e giudicare da quello la

---

143 Guarracino S., *Storia degli ultimi sessant'anni*, Mondadori, Milano 2004, p. 354.

144 Ibidem, p. 353.

145 Ibidem.

difficoltà delle imprese loro; perché tanto è difficile e pericoloso volere fare libero uno popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo uno popolo che voglia vivere libero”<sup>146</sup>.

L’attenta osservazione e riflessione sulle qualità di un popolo, sui loro costumi, tradizioni, limiti e pregi, nonché sui tempi e modi nell’introdurre innovazioni è indispensabile e prioritario ad ogni azione politica: questo è il vero insegnamento di Machiavelli, per cui la necessità più vera dell’Iraq non era quella di liberarsi di Saddam, come ha magistralmente spiegato Vali Nasr, ma di risolvere i conflitti tra gruppi etnici. La dittatura di Saddam non si poneva certo questo obiettivo, però impediva che si esacerbassero e arrivassero a moltiplicarsi, come sta succedendo ora, le liti mortali tra sunniti e sciiti e tra questi e i curdi.

Va infatti considerata, secondo Machiavelli, “la difficoltà o impossibilità che è nelle città corrotte a mantenervi una repubblica, o a crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio, che verso lo stato popolare; acciò che quegli uomini i quali dalle leggi, per la loro insolenzia, non possono essere corretti, fussero da una potestà quasi regia in qualche modo frenati. Et a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutto impossibile”<sup>147</sup>.

Spinoza nel *Trattato Politico*, prendendo spunto dal Machiavelli, scrive: “è senza senno il tentativo di molti di eliminare un tiranno, pur non potendosi eliminare le cause per cui un principe è tiranno”<sup>148</sup>. S. Visentin, dell’Università di Urbino, così spiega: “Il tiranno è l’esito e non la causa dell’instaurazione di un regime tirannico: egli non è altro che l’ultimo anello di una catena causale che ha la sua origine nella natura di un popolo, una

---

146 Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (3, VIII), in: Machiavelli N., *Opere* Op. cit., p. 1021.

147 Ibidem (1, XVIII), p. 541.

148 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1137.



natura che rimane tale anche quando, per cause più o meno fortuite, il tiranno sia stato eliminato, senza però che siano state eliminate proprio le cause che lo hanno reso tale, ovvero senza che sia mutata in modo significativo la costituzione del popolo che egli tiranneggiava”<sup>149</sup>.

Spinoza, nel suo ragionamento sulle sagge osservazioni del Machiavelli, vuol fare emergere il carattere necessariamente collettivo e autoctono del processo di emancipazione politica, per ribadire che qualunque forma un governo possa assumere, è il grado di maturità e di virtù dell’intera cittadinanza a costituirne il fondamento.

Sia Machiavelli che Spinoza spostano lo sguardo dal singolo individuo, in questo caso il tiranno, “che solo in apparenza dispone di un potere assoluto, all’universalità dei singoli, che tale potere producono e sostengono materialmente in ogni istante, vuoi con la loro potenza, vuoi con la loro impotenza”<sup>150</sup>.

Come si sa, né Bush, né Blair si erano posti il problema di conoscere più a fondo la società e la cultura irachena, né avevano cercato di capire il perché dell’evoluzione tirannica, né di cogliere la corresponsabilità dell’intero popolo, né si erano interrogati sui mezzi per aiutarlo ad acquisire consapevolezza, capacità e virtù: quello sarebbe stato il vero rimedio.

Adoperarsi per aumentare le ostilità nei confronti di un tiranno col fine di eliminarlo fisicamente, non è mai una mossa utile all’evoluzione maturativa di un popolo, neppure lo è quella di gloriarsi di “un parricidio, come fosse un’azione ben fatta”<sup>151</sup>. Per Spinoza si tratta non solo di un’ingenuità, ma di mosse politiche sbagliate. Infatti il limitarsi a liberare i cittadini oppressi, senza entrare nel merito di chi sono e di cosa faranno una volta liberati, è più che una mossa sconsiderata, poiché se quei cittadini-prigionieri

---

149 Visentin S., *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato Politico di Spinoza*, in: *Etica & Politica* VI (2004), n. I, pp. 1-17, p. 11.

150 *Ibidem*, p. 12.

151 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1137.

hanno sotto la giacca una bomba, e non hanno altro desiderio che quello di usarla, significa liberare non gli esseri umani, ma la violenza che essi nascondono. Occorre che quei prigionieri sappiano prima indossare bene gli indumenti e muoversi con rispetto in mezzo agli altri e solo successivamente siano messi nelle condizioni di costruirsi la vita che desiderano<sup>152</sup>.

I mezzi di Bush e Blair, non essendo finalizzati né ad aiutare un popolo straniero, né a difendere l'incolumità della propria nazione, non avrebbero avuto il voto favorevole né di Machiavelli, né di Spinoza, i quali si sarebbero comportati nel Consiglio di Sicurezza dell'ONU alla stregua di Chirac e Schroeder, proprio perché l'uso delle armi e l'avvio di una guerra avrebbero peggiorato la qualità della vita e della convivenza degli iracheni. Sia il segretario fiorentino che il filosofo olandese sarebbe inoltre inorriditi di fronte ai tanti morti che l'occupazione straniera ha provocato, in assenza di un risultato essenziale, quale doveva essere l'unità e l'integrità della nazione irachena e in assenza di una reale minaccia per la sicurezza e l'unità delle altre nazioni, non possedendo l'Iraq nessun deposito che nascondesse armi di distruzioni di massa.

Sembra che la trascuratezza delle forze militari della coalizione nel difendere il Museo di Bagdad, durante la guerra, possa rappresentare, a livello simbolico, la sottomissione della cultura e dei valori alla prerogativa consumistica e capitalistica americana<sup>153</sup>, ma per certi aspetti anche europea, per cui la salvaguardia dovesse essere indirizzata al Ministero del petrolio per ottenere il controllo di un'area strategica, di vitale importanza

---

152 "Quanta difficoltà sia a uno popolo uso a vivere sotto uno principe per servare di poi la libertà, se per alcuno accidente l'acquista come l'acquistò Roma dopo la cacciata de' Tarquini, lo dimostrarono infiniti exempli che si leggono nelle memorie delle antiche istorie. E tale difficoltà è ragionevole; perché quel popolo è non altrimenti che uno animale bruto il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere e in servitù; che di poi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi né sapendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo", Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1, XVI), in: Machiavelli N., *Opere*, Op. cit., p. 519.

153 "Vedesi quanto gli uomini stimano più la roba che gli onori" Ibidem (1, XXXVII), p. 614.

per la sicurezza economica e l'affermazione politica di uno dei paesi più ricchi e potenti del mondo, qual è l'America.

Scriva J. Bernard: "Gli USA influenzano, ma anche controllano, ogni angolo del mondo, dominando su di esso militarmente e, ad oggi, anche economicamente; occupano così un posto di rilievo di un vasto impero [...] Per proteggere i nostri interessi e garantirci l'accesso alle risorse, specialmente in un periodo di imminente picco nel fabbisogno di petrolio, noi disseminiamo e nello stesso tempo alleniamo la nostra forza militare in tutto il globo terrestre"<sup>154</sup>.

#### **4.5 L'attualità di Machiavelli**

Poiché il Machiavelli è uno di quegli autori che sono destinati a non tramontare, viene da chiederci che cosa lo ha reso e lo rende tuttora attuale. Diverse sono le ragioni. Tra queste ne scegliamo al momento due: il suo approccio ai problemi e il metodo utilizzato per risolverli. Questi due aspetti sono ben illustrati da Ciliberto, il quale scrive: "Per Machiavelli non è in questione se l'uomo possa agire, la qual cosa è acquisita, fa parte della sua natura. Il problema è quello di individuare i caratteri, le forme, i cicli dell'agire umano, cioè della politica, muovendo da una considerazione disincantata dei limiti ontologici dell'uomo, che non può mutare la sua natura, può operare solo nel momento, unico ed eccezionale, in cui si stabilisce un riscontro tra natura e storia, tra virtù e fortuna, in una parola tra il singolo individuo e il tempo storico in cui egli si trova a vivere"<sup>155</sup>.

---

154 "Dominating the rest of the world militarily and, until recently, economically, the United States is the seat of a vast empire that influences, if it does not control, every corner in the world [...] To protect our interests and guarantee access to resources, especially in a time of imminent peak of oil, we disperse and at times have exercised our military might across the globe", in: Bernard J., Op. cit., p. 124.

155 Ciliberto M., *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 140.

L'approccio che Machiavelli propone alle persone, sia nei ruoli che assumono di governati o di governanti, è quello di prendere in considerazione il loro tempo, guardando in faccia agli accadimenti, come si presentano in quel momento storico, cercando di non utilizzare nel processo di lettura i filtri oscuranti o addolcenti delle convenienze personali, delle credenze religiose, o delle idee precostituite. Allo stesso modo invita a considerare l'essere umano per quello che è, nelle sue passioni, fantasie e limiti, oltre che nelle sue doti, di modo che la scelta politica tesa a perseguire il bene comune e la salvezza dello stato, sia rigorosamente realistica, ossia possibile, ossia basata su un tempo vero e su un essere umano vero.

Machiavelli aveva capito che il metodo prescelto nel periodo in cui viveva, utilizzava una mescolanza di fantastico e di reale, di divino e di terreno, di logico e di magico, che non solo falsava la lettura dei fatti ma induceva pure a rimedi che finivano per essere più utopistici che realistici, a volte del tutto inappropriati<sup>156</sup>.

Accadeva nella repubblica fiorentina che le decisioni di politica, da parte del Consiglio maggiore, formato da “uomini che si vantavano di avere le menti più sottili d’Italia”, erano prese con “uno spirito ben poco realistico e vittima di illusioni”, ma anche i cittadini influenti convocati dalla Signoria per un consulto o *pratica*, nelle situazioni particolarmente critiche suggerivano che si ordinasse “al clero di indire processioni e si chiedeva al governo di distribuire elemosine ai poveri o di portare a Firenze la statua miracolosa della Madonna dell’Impruneta. A volte si proponeva magari di rinviare le deliberazioni di un giorno, che si passava in preghiera, perché Dio ispirasse la decisione

---

156 Si tratta di una posizione molto vicina a quella che sarà di M. Weber. Quando questi parla di razionalizzazione, da un lato intende quella modalità per cui i mezzi devono essere conformi allo scopo, dall’altra intende che la razionalità porta sempre a decidere in modo motivato, così che le azioni siano giustificate. Per Weber, come per Machiavelli, la razionalizzazione guida le persone a un esame più realistico e responsabile, poiché rifiuta il fatalismo, la superstizione e ogni forma di fede.

giusta. La convinzione che tutti gli eventi politici dipendessero dalla volontà di Dio aveva anche conseguenze pratiche”<sup>157</sup>.

Nella mente dei fiorentini il quesito era “se valeva la pena spendere energie ed ingegno nel tentativo di scoprire il piano degli avversari, di prevenire i nemici e di tracciare una rotta sicura per sé; o se non fosse meglio dedicare ogni sforzo ad acquisire il favore di Dio, così che egli dirigesse le cose in modo favorevole a Firenze”<sup>158</sup>. La costituzione dello stato, che regolava le interazioni sociali e dettava norme per l’amministrazione della giustizia, poiché suggerita o permessa da Dio, doveva essere in grado “di procurare alla società un governo giusto e di creare i fondamenti di un’armoniosa vita civile. Malcontento e inquietudine erano considerati come il risultato non già di difetti delle istituzioni cittadine, ma dell’umana debolezza; i contrasti cittadini erano frutto dei peccati [...] Se a Firenze esistevano fazioni, esse erano il risultato di una condotta peccaminosa ed egoistica; le fazioni erano un male, incompatibile col buon governo”<sup>159</sup>. Ma “problemi analoghi affliggevano i centri maggiori e le città di tutta quanta l’Europa”<sup>160</sup>.

In conclusione, per dirla con il grande storico medievalista che è J. Le Goff, “il tempo nel Medioevo apparteneva solo a Dio [...] e l’uomo era un’imitazione”<sup>161</sup>.

#### **4.6 Uno sguardo sull’Afghanistan**

Il riferimento è il libro che Ann Jones, collaboratrice del *New York Times* e di *The Nation*, ha scritto sull’Afghanistan<sup>162</sup>. Il primo dato che colpisce nel leggerlo sono le

---

157 Gilbert F., Op. cit., p. 46.

158 Ibidem, pp. 44-45.

159 Ibidem, p. 39.

160 Ibidem, p. 47.

161 Le Goff J. (trad. it.), *La civiltà dell’Occidente medievale*, Mondadori, Milano 2010, pp. 388-89.

162 Jones A., *Kabul in winter. Life without peace in Afghanistan*, Henry Holt, New York 2006.

informazioni sulla vita sociale e politica che non vengono solitamente riportate dai media; ad esempio nessuno è al corrente che nel 2002, anno in cui l'autrice si è trasferita in quel paese, a Kabul esistevano 800 Organizzazioni Non Governative (ONG): 200 americane e le altre afgane, finanziate dalle Nazioni Unite o da governi stranieri. I responsabili dei progetti, compresi i tecnici e i consulenti, vengono genericamente chiamati e riconosciuti come gli *internationals*.

La prima conseguenza è che i loro uffici e le loro abitazioni sono ubicati nei quartieri residenziali, nelle case che sono di proprietà della borghesia, con la conseguenza che gli inquilini afgani che vi abitavano sono costretti a lasciare quel posto, perché gli stranieri pagano meglio. I più sfortunati sono finiti nelle periferie distrutte dalla guerra o sui marciapiedi della città.

La seconda conseguenza è la rinuncia da parte dei lavoratori afgani del posto di lavoro che tradizionalmente occupavano, per un altro più remunerato, anche se non corrispondente alla loro preparazione. Così insegnanti, impiegati, dipendenti pubblici accettano di lavorare come fattorini, traduttori o autisti presso le ONG, che pagano stipendi altissimi per gli standard di vita a Kabul, lasciando scoperti i posti che occupavano nelle scuole, nelle università, nei ministeri. Un insegnante locale di inglese, che prende 40 dollari al mese, di gran lunga preferisce dedicarsi ad un altro lavoro.

La terza conseguenza è che raramente gli *internationals* tengono conto delle esigenze reali dei destinatari dei loro progetti. Jones porta l'esempio di una ONG che aveva destinato parte del proprio budget per dotare il carcere femminile di venti macchine da cucire, fornire la stoffa per fare abiti e gli istruttori che insegnassero taglio e cucito. Ma le detenute, che della stoffa disponibile potevano fare solo abiti per bambole, non avendo bambole, dovettero smettere di frequentare il corso, destando vivo malcontento negli organizzatori, per i quali l'obiettivo, anche attraverso un uso miniaturizzato della stoffa, era che imparassero a confezionare in proprio abiti per i loro figli.

Altro esempio è la devoluzione da parte dell'ONU di 300 mila dollari per costruire un nuovo carcere femminile, mentre mancano case, scuole, ospedali, strutture che ospitano le donne che vivono per strada. Ciò che l'autrice coglie da questi investimenti sbagliati è che gli aiuti umanitari rispondono alle contingenti esigenze politiche dei governi paganti, non ai bisogni reali degli afghani; scopre inoltre che la maggioranza dei soldi ritorna, attraverso vie non sempre trasparenti, agli imprenditori stranieri. L'appalto della superstrada che va da Kabul a Kandahar, affidato a un gruppo statunitense, non prevede alcuna manutenzione, così la strada sta andando in pezzi.

I corsi di alfabetizzazione per le persone che non sanno leggere passano attraverso formazioni a formatori, prima a formatori stranieri, poi a quelli locali di alto livello e poi a quelli di livello medio, e, quando arrivano agli utenti, rimangono a disposizione solo due mesi; ma in due mesi nessuno riesce a imparare qualcosa che gli possa veramente servire. Per A. Touraine, famoso sociologo francese allievo di R. Aron, non vi è vera solidarietà senza la coscienza della realtà in cui un paese povero si trova e funziona, e senza la coscienza del rapporto esistente tra quel paese e gli altri che intendono soccorrerlo<sup>163</sup>.

B. Schiavulli, giornalista di guerra che scrive per *L'Espresso*, *Il Messaggero* e *La Stampa*, nel suo reportage della scorsa estate<sup>164</sup>, racconta la storia delle persone incontrate durante il suo soggiorno a Kabul. B. Zakimi, un espatriato afghano rientrato dopo la caduta dei talebani, per aprire un'attività, ha dovuto ottenere duecento firme da parte di vari impiegati pubblici e centonovanta le ha dovute pagare; l'imprenditore Ramatullah ne ha dovute pagare una cinquantina e M. Lothari ha speso in un anno 15 mila dollari in regali per giudici, avvocati, amministrativi dei tribunali per risolvere una

---

163 Touraine A. (trad. it.), *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 324.

164 Schiavulli B., *Kabul, l'ultima speranza*, in: "L'Espresso" del 1 agosto 2010.

controversia locale, senza venirme a capo di niente, poiché ha scoperto che gli stessi prendevano soldi anche dalla controparte.

Recentemente Schiavulli ha dato alle stampe anche un testo in cui parla dei luoghi dove è stata, e tra questi l'Afghanistan. Nel secondo di copertina scrive: “Ad essere devastate, prima delle vite più o meno gloriose dei soldati e dei miliziani, sono le esistenze quotidiane dei civili: persone come noi che vengono travolte da ventate di insensata distruttività, ferocia e sadismo”<sup>165</sup>.

Dalla fuga di notizie sulla storia militare americana che va dal gennaio 2004 al dicembre 2009 “emerge una immagine devastante di quello che è effettivamente successo in Afghanistan: le truppe che hanno ucciso centinaia di civili in scontri che non sono mai emersi, gli attacchi dei talebani che hanno rafforzato la NATO e stanno alimentando la guerriglia nei vicini Pakistan e Iran [...] Dopo aver speso 3000 miliardi di dollari in Afghanistan, gli studenti coranici sono più forti di quanto non lo fossero nel 2001”<sup>166</sup>.

Scrive E. Giunchi, docente di Storia delle Istituzioni dei paesi islamici presso l'Università di Milano: “Il deterioramento della situazione afghana è sotto gli occhi di tutti. Ormai i talebani sono presenti su circa metà del territorio e possono sferrare attacchi anche in aree che fino a qualche anno fa erano tranquille. Le vittime tra le truppe straniere, tra i civili e i funzionari governativi afgani sono in continuo aumento, mentre i progressi, limitati per lo più alle aree urbane, stentano a consolidarsi e in alcuni settori si assiste addirittura a un peggioramento degli indici di sviluppo”<sup>167</sup>.

L'idea degli strateghi americani di un rafforzamento militare potrebbe essere vanificato “da tutti quegli elementi che già in passato hanno determinato la sconfitta delle truppe

---

165 Schiavulli B., *Guerra e guerra*, Garzanti, Milano 2009.

166 Wikileaks svela i segreti della guerra in Afghanistan, in: “La Stampa” del 26 luglio 2010.

167 Giunchi E., *Afghanistan: la chiave del successo*, ISPI del 22 settembre 2009.



inglesi e sovietiche, e non tiene conto dei motivi che spingono parte della popolazione pashtun a simpatizzare con i talebani”<sup>168</sup>.

A. Jones inizia il suo libro su Kabul facendo riferimento all'*Agricola* di Tacito: un uomo che seppe trarre vantaggio dall'esperienza, dal conoscere e dal riflettere sull'indole dei provinciali. Aveva capito che poco si otteneva se alla forza faceva seguito l'ingiustizia e se non dava egli il buon esempio, mettendo ordine per primo nella propria casa.

A differenza di Agricola, continua la scrittrice, gli americani non hanno imparato nulla dai trent'anni di guerra e di ingiustizie, che hanno tolto la fiducia nella pace nella stragrande maggioranza degli afghani. Conclude sostenendo che gli americani, nell'applicare il loro ordine nel mondo, dimenticano che è la loro casa che necessita prima di ordine.

Per come ne parla Tacito, Agricola era un politico e generale romano che riuscì ottimamente nell'impresa di bene amministrare la Britannia, dal momento che si dedicò a gestire quello che aveva conquistato, mettendo ordine ed equità nel versamento dei tributi, ponendo fine agli abusi, combattendo la corruzione, facendo in modo che i figli dei nativi ricevessero un'educazione.

Tacito lo porta come esempio di un politico e di un comandante perfetto, di una persona virtuosa che seppe oltre che combattere anche amministrare, preoccupandosi del bene comune e non dei suoi interessi personali. Seppe essere duro ma giusto, spietato ma intelligente; ricorda in sostanza il Principe auspicato dal Machiavelli.

“La virtù è un requisito essenziale per il comando. Ogni capo, sia di un esercito, sia di uno stato, ha bisogno della virtù. Ma secondo Machiavelli la virtù può essere posseduta da un corpo collettivo oltre che da un individuo: un esercito, per esempio, deve avere virtù. Ad applicare il concetto di virtù ai corpi collettivi in generale Machiavelli fu

---

168 Ibidem.

spinto senza dubbio dalla convinzione che il valore militare è condizione del successo militare. Ma il valore di un esercito non è secondo Machiavelli un dono naturale: è piuttosto il risultato dell'addestramento e della disciplina, a cui debbano contribuire l'educazione, la religione e l'amministrazione della giustizia. La virtù militare pertanto riflette uno spirito permeante tutte le istituzioni di una società politica, ed è un aspetto della più generale virtù che si trova nelle società ben organizzate"<sup>169</sup>. “La virtù è prerogativa tanto dei popoli, quanto degli individui” - scrive J. Bernard.<sup>170</sup>

Quanto è successo in Afghanistan dimostra l'assenza profonda di un comportamento virtuoso<sup>171</sup>, sia individuale che collettivo, sia da parte dei nativi che degli *internationals*. Chi gestisce e amministra la cosa pubblica, al pari della milizia occupante, non si occupa e non si preoccupa della corruzione dilagante, dei privilegi che creano disuguaglianza, che alimentano l'ignoranza, che rafforzano la legge tribale del più astuto e del più forte, non coltiva un sistema educativo che passi attraverso la testimonianza e la passione per il bene comune. La popolazione non ha né esempi, né incentivi, né premi morali o economici, nei confronti di chi di opera virtuosamente.

Talune forme di governo possono essere superiori ad altre, ma nessuna può funzionare, per Machiavelli, senza virtù. Il volere portare la democrazia, la libertà e la sicurezza in uno stato, senza conoscerlo, senza rispettarlo, senza educarlo<sup>172</sup>, senza offrire, attraverso le buone condotte, i giusti esempi, senza lottare per il bene comune, senza l'integrazione degli apporti religiosi e culturali del luogo, senza l'uso mirato e strategico della forza

---

169 Gilbert F., Op. cit., p. 155.

170 “Virtue belongs to peoples as well as individuals”, Bernard J., Op. cit., p. 123.

171 Dall'intervista di M. Viroli a A. Gutmann (Distinguished Professor of Political Science, Communications, and Philosophy), alla Princeton University leggiamo: “L'unica forma di educazione alla virtù civica che sia compatibile con l'obiettivo di migliorare il proprio paese è quella che insegna alla gente a pensare in modo critico al proprio paese, al suo ruolo nel mondo e al suo modo di trattare gli altri cittadini”, in: “L'Unità” del 9 giugno 1997.

172 “L'educazione non è solo strumentalmente necessaria alla democrazia, ma fa parte del concetto stesso di cittadinanza. L'educazione rientra nel concetto dell'essere cittadino, perchè non insegna solo a leggere e a scrivere, ma insegna anche determinati valori, fra questi il rispetto per coloro con cui ci troviamo in disaccordo, o il cui stile di vita differisce dal nostro; senza educazione, e per educazione intendo quella pubblica, tale rispetto non può esserci”, Ibidem.

militare, rimane un volere ideologico, un'affermazione del proprio potere: ciò che il fiorentino ha combattuto e dimostrato come nefasto per lo stato che si vuole organizzare o rifondare.

L'altro pensiero di Machiavelli è che il raggiungimento della virtù è favorito dall'uguaglianza economica. La storia romana dimostrava che se povertà ci doveva essere, doveva essere una povertà uniforme e non la povertà solo di alcuni. Eliminando la lotta per la ricchezza si aiuta i governati e i governanti a concentrare le proprie energie sulla politica e sulla vita sociale in termini più appropriati.

Riferendomi, per finire, nuovamente a Tacito, è certo che Spinoza l'avesse letto, al pari di altri storici antichi, anche se nei suoi scritti non fa cenno, ossia parafrasa senza dichiarare il nome dell'autore, ma questa era una pratica abbastanza diffusa a quel tempo, soprattutto per passi noti ai più.

La conoscenza di Spinoza di alcune opere di Tacito traspare, tra i tanti esempi che si possono fare, quando affronta il tema della paura. Tacito parla di *metus*, *pavor* e *terror* legati alle condizioni di incertezza di coloro che la subiscono, sia singoli, che associati, come l'esercito o la plebe. Vedremo nell'ultimo paragrafo l'importanza che Spinoza darà alla paura e alla speranza come regolatori di comportamenti sociali.

## CAPITOLO V

### La post-modernità

#### 5.1 L'età post-industriale

Anche se poteva configurarsi come una moda al suo primo apparire, la post-modernità si presenta ora come una realtà “che si manifesta non tanto in un insieme definito o definibile compiutamente, ma in una pluralità di crisi specifiche nelle singole rappresentazioni della realtà”. Per Malizia, docente di sociologia all'Università di Teramo, si tratta di un cambiamento complessivo di un sistema sociale, “non strategicamente collegato nelle differenti aree della cultura e della società contemporanea”<sup>173</sup>.

Secondo Mongardini, docente di scienza politica all'Università di Roma, il post-moderno può essere visto come un grande contenitore a cui conferire un'immagine di unitarietà, che racchiuda in un solo termine una fenomenologia molto variegata, mutevole e indefinita. “La condizione post-moderna è una rivoluzione culturale, silenziosa, dei tempi lunghi, che si afferma soprattutto mutando radicalmente la rilevanza e la priorità dei bisogni, delle scelte, degli oggetti e delle esperienze della vita materiale”<sup>174</sup>.

A. Touraine<sup>175</sup> e D. Bell<sup>176</sup>, professore quest'ultimo di sociologia all'Università di Harvard, avevano definito il periodo degli anni sessanta “post-industriale”. Per Bell

---

173 Malizia P., *Non solo soft. Attori processi, sistemi: un approccio sociologico*, Angeli, Milano 2003, p. 74.

174 Mongardini C., *La cultura del presente*, Angeli, Milano 1993, p. 101.

175 Touraine A. (trad. it.), *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna 1970.

rappresentava il trionfo della società industriale attraverso il rafforzamento dei legami tra scienza, tecnica e organizzazione del lavoro. Touraine vi scorgeva invece una discontinuità rispetto alla società industriale e non un'accelerazione delle sue tendenze come indicava Bell. Ambedue, tuttavia, concordano sul fatto che si stava formando un nuovo tipo di società, che doveva essere definita sulla base delle sue modalità di produzione, di organizzazione e di gestione economica.

Quanto più si procede nella seconda metà del Novecento, tanto più appare chiaro che con la rivoluzione tecnologica tramonta la visione della storia come processo unitario e continuo. Si abbandonano le ipotesi teoriche totalizzanti e perdono consistenza quelle forme di razionalità che figuravano essere gli ultimi e definitivi fondamenti del sapere. La parola “post-moderno”, applicata inizialmente all'ambito artistico e letterario, finisce con l'essere usata per definire l'assetto socio-filosofico degli ultimi decenni del XX secolo.

Per Jameson non esistono tuttora altri termini capaci di rappresentare le questioni dell'oggi in modo tanto efficace e vantaggioso. Inoltre ritiene che la “globalizzazione” sia la stessa cosa di “postmodernità” e viceversa, che si tratti cioè di due nomi diversi per descrivere esattamente lo stesso fenomeno storico e lo stesso periodo economico: uno sottolinea la sua espansione economica, l'approssimarsi a un mercato mondiale definitivo, e l'altro mette a fuoco la struttura e le forme culturali nelle quali è giunta a esprimersi questa mutazione<sup>177</sup>.

M. Castells, sociologo spagnolo che insegna presso l'University of Southern California, riferendosi alla società attuale, la definisce come società dell'informazione<sup>178</sup>, poiché le

176 Bell D., *The coming of post-industrial society*, Basic Books, New York 1973 e 1976.

177 Jameson F., *Postmodernismo*, Op. cit.

178 Per Jameson il presente si presta a una proliferazione di definizioni, ora come società dei consumi, ora come società dei media, ora come società dell'informazione, società elettronica: tutte definizioni che vogliono dimostrare che siamo in presenza di nuove formazioni sociali, che si è perso il confine tra la

nuove tecnologie si sono diffuse in tutti gli ambiti della vita sociale. Dopo aver conosciuto società in cui la produzione e la distribuzione erano guidate da istituzioni religiose e poi politiche, “entriamo in una società che non si può ridurre interamente alla sua tecnologia più di altri tipi di società, ma che più di questi, può essere compresa a partire dall'autonomia crescente della tecnologia e dunque dal ruolo centrale attribuito alla relazione delle società con la loro tecnica”<sup>179</sup>.

Questa universalizzazione della tecnica, che ha avuto le sue origini in epoca industriale, il suo trionfo in epoca post-industriale e che prosegue senza trovar pausa nella post-modernità, ha un'influenza diretta sulla vita sociale poiché interviene sulle rappresentazioni che abbiamo di noi stessi e del mondo. Ne è un esempio la stessa definizione di società dell'informazione, una definizione che viene data in base alla tecnologia principale che essa utilizza. Si può quindi concludere che la tecnologia non è soltanto il motore della produzione, essa trasforma anche la nostra cultura, il nostro rapporto con l'ambiente di vita e le rappresentazioni mentali che abbiamo dell'essere umano e delle sue interazioni.

Per Giddens il discorso sulla post-modernità è più complesso: se con questa definizione si intende un superamento dell'epoca precedente e lo schiudersi di un nuovo periodo, si opera un fraintendimento, poiché “non abbiamo superato la modernità; al contrario siamo nel mezzo di una fase di radicalizzazione della modernità”<sup>180</sup>, anche se scorgiamo i segni concreti “dell'affermarsi di modi di vita e di forme di organizzazione sociale che si discostano da quelli prodotti dalle istituzioni moderne”<sup>181</sup>.

Per questo motivo la radicalizzazione della modernità si fa inquietante e al contempo significativa. Le sue caratteristiche più appariscenti, secondo Giddens, sono: il declino

cultura borghese e quelle di massa, così come sono cambiate le leggi del capitalismo classico, che presupponeva il primato della produzione di merci e la lotta di classe.

179 Enciclopedia Treccani delle Scienze Sociali, alla voce “società post-industriale”.

180 Giddens A. *Le conseguenze della modernità*, Op. cit., p. 57.

181 Ibidem, p. 58.

dell'evoluzionismo, la scomparsa della teleologia storica, la consapevolezza di una riflessività assoluta e costitutiva, assieme al venir meno della posizione privilegiata dell'Occidente<sup>182</sup>; inoltre la diffusione dell'industrialismo ha creato un mondo unico, da intendersi in senso più negativo che positivo, poiché in esso si stanno verificando cambiamenti ecologici reali o potenziali pericolosi, che interessano tutti gli esseri umani.

Anche secondo Latouche “non c'è più che un solo mondo: come c'è un pensiero unico, c'è un mondo unico, e ciò è particolarmente vero per quanto riguarda la crisi ecologica, i cui effetti non si fermano alle frontiere”. Allo stesso modo è andata scomparendo la divisione tra Nord e Sud, per quanto riguarda la distinzione tra ricchi e poveri. “Ci sono 100-150 milioni di cinesi che possiamo considerare ricchi e borghesi; e parallelamente a questo, ci sono anche milioni e milioni di esclusi, di precari, di poveri al Nord. Da questo punto di vista il mondo si è unificato”<sup>183</sup>.

Secondo J. Borja e M. Castells<sup>184</sup>, ma anche secondo S. Sassen<sup>185</sup>, sociologa ed economista americana, anche il luogo e la lingua hanno subito sostanziali modifiche. La città, che era stata a lungo il luogo dove si concentravano le lotte per i diritti civili, si trova ora all'interno di un processo di frammentazione e di ridefinizione dei confini. I due studiosi parlano di “città globale”, poiché a loro dire le reti internazionali hanno creato una cittadinanza nuova: siamo gli abitanti di una città mondiale, poiché abbiamo a che fare con una popolazione internazionale che fa ampio uso della stessa lingua

---

182 Ibidem, p. 59.

183 Latouche S., “Il n'ya a plus qu'un seul monde: comme il y a une pensée unique, un monde unique; c'est particulièrement vrai en ce qui concerne la crise écologique dont les effets ne s'arrêtent pas aux frontières [...] Il y a 100-150 millions de chinois qu'on peut considérer comme embourgeoisés et riches; et parallèlement à cela, il y a des millions d'exclus, de précarisés, de pauvres au Nord. De ce point de vue-là, le monde s'est unifié”, in: Intervista di A. Jossin a S. Latouche, apparsa su “Ecorev” del 25 gennaio 2006.

184 “La città globale è una rete di nodi urbani, a differenti livelli e con diverse funzioni, che si estende su tutto il pianeta e funge da centro nervoso della nuova economia, in un sistema interattivo di geometria variabile, a cui le aziende e le città si devono adattare in modo costante e flessibile”, in: Boja J. E Castells M. (trad. it.), *La città globale*, De Agostini, Novara 2002, p. 30.

185 Sassen S. (trad. it.), *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2003.

veicolare, che è sempre più interessata alle stesse sperimentazioni tecnologiche ed è sempre più estranea alle altre categorie di persone con cui divide lo spazio reale, con il rischio di vivere “non soltanto in mezzo ad artefatti, ma in uno spazio, un tempo e dei linguaggi sempre più de-socializzati, cioè sempre meno regolati da norme sociali o valori culturali istituzionalizzati”<sup>186</sup>.

H. Jonas, uno dei filosofi contemporanei più conosciuti, scomparso nel 1993, annota che il confine tra *polis* e natura è stato cancellato. La città degli uomini “si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l’artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell’artificiale”. Ciò che ne consegue è un nuovo tipo di realtà ambientale con la quale “la libertà umana si trova ad essere confrontata in un senso tutto nuovo”<sup>187</sup>.

Un altro rischio da non sottovalutare è la minaccia della violenza militare: anch’essa è entrata a far parte del profilo di rischio della modernità. “Viviamo oggi in un sistema militare planetario nel quale, a seguito dell’industrializzazione della guerra, la portata del potere distruttivo degli arsenali è infinitamente più grande che in passato”<sup>188</sup>.

Il rimprovero che Giddens fa a Weber è quello di aver dedicato maggior attenzione al ruolo del potere militare nella storia, non tenendo conto del potere militare in epoca moderna e spostando il baricentro della sua analisi solo verso i processi di razionalizzazione e burocratizzazione. Come ha messo in evidenza W. McNeil<sup>189</sup>, nessuno dei classici della sociologia dedicò un’attenzione sistematica al fenomeno dell’industrializzazione della guerra.

---

186 Enciclopedia Treccani delle Scienze Sociali, Op. cit.

187 Jonas H., Op. cit., p. 14.

188 Giddens A., *Le conseguenze della modernità*, Op. cit., p. 111.

189 McNeil W. H., *The pursuit of power technology, armed force, and society since A. D. 1000*, University of Chicago Press, Chicago 1982.



## 5.2 Il crollo dell'Unione Sovietica

Per diversi sociologi lo spartiacque tra epoca attuale e quella precedente è da collocarsi nel periodo della dissoluzione del regime sovietico, anche se la transizione dal moderno al post-moderno potrebbe essere iniziata prima. Cesareo e Vaccarini <sup>190</sup> ricordano anche la crisi petrolifera degli anni 1973-74, con la conseguente impennata dei prezzi delle materie prime, e la sconfitta dei socialdemocratici alle elezioni svedesi del 1976. La SAP (*Sveriges Socialdemokratiska Arbetareparti*) aveva governato ininterrottamente il paese dal 1932 al 1976 e tra il 1932 e il 1988 aveva sempre ottenuto risultati oscillanti tra il 41% e il 53% dei voti.

Poiché i momenti che vengono considerati critici si sono succeduti a breve distanza tra di loro, si può ritenere che siano complementari e che, insieme, abbiano concorso a designare un'area temporale non propriamente ristretta, che ha preparato il passaggio e che è culminata nell'avvento della caduta sovietica. Sicuramente la fine dell'URSS è quella più appariscente e imponente, quella che ha coinvolto il maggior numero di paesi e persone.

La nomina di Mikhail Gorbaciov a segretario del Partito Comunista dell'Unione Sovietica avviene nel 1985, dopo che erano morti, vecchi e gravemente ammalati, sia Andropov che Cernenko, gli eredi di Leonid Brežnev. Gorbaciov aveva 54 anni e faceva parte della nuova generazione di politici russi, la così detta ala riformista del partito, mentre Andropov e Cernenko rappresentavano la continuità con l'epoca precedente, quella che attraverso Brežnev risaliva a Stalin.

La preoccupazione maggiore di Gorbaciov riguardava la situazione economica che il suo paese in quel momento stava attraversando e che egli riteneva e definiva disastrosa

---

190 Cesareo V. - Vaccarini I., Op. cit., pp. 161-62.

(nel 1984 si ebbero 70 milioni di tonnellate in meno nel raccolto dei cereali). Per farvi fronte occorreva, a suo avviso, distogliere gli investimenti finanziari e le risorse umane che venivano abbondantemente immesse nella competizione militare con i paesi della NATO, nel sostenere i paesi alleati (i soli aiuti a Cuba pesavano sul bilancio dello stato per 10 milioni di dollari al giorno) e nella guerra in Afghanistan che, tra morti e feriti, aveva già sacrificato circa cinquantamila persone.

Nel 1987 il Premier russo riesce ad accordarsi con gli Stati Uniti per ridurre gli armamenti e non solo limitarne la produzione; nel 1988 decide il ritiro entro l'anno di tutte le forze militari dispiegate in Afghanistan.

In un contesto internazionale pacificato e con le spese militari ridimensionate, gli sarebbe risultato più facile occuparsi della ristrutturazione (*perestrojka*) politica ed economica del suo paese.

Un cambiamento vero avrebbe dovuto tener conto però anche degli aspetti correlati all'economia e alla politica, ossia il passaggio delle informazioni tra organi direttivi e popolazione, e all'interno della popolazione stessa. La trasparenza (*glasnost*) delle azioni e dei messaggi avrebbe dovuto caratterizzare il nuovo assetto socio-politico. Venne di conseguenza abolita la censura e ridimensionato il ruolo del Partito, fino ad allora l'unica fonte autorizzata a trasmettere le notizie e a indicare i giusti comportamenti.

Nel 1986 Gorbaciov aveva già ridotto l'ateismo di stato a semplice scelta individuale, consentendo alla Chiesa ortodossa di celebrare pubblicamente e senza restrizioni le sue funzioni religiose (nel 1989 incontrerà poi a Roma Giovanni Paolo II). L'obiettivo del Premier era quello di arrivare poco alla volta a una riforma dello stato e dei suoi organi, con l'intento di avvicinare l'Unione Sovietica ai modelli di una repubblica presidenziale moderna e democratica.

Anche i paesi europei appartenenti al COMECON e membri del Patto di Varsavia avrebbero goduto di maggior autonomia, pur rimanendo legati all'Unione Sovietica. Nel libro *Perestrojka*, uscito nel 1987 e diventato un best-seller, Gorbaciov parla di casa comune europea: ogni paese satellite, come ogni famiglia, ha diritto ad avere un suo appartamento e un suo ingresso, “tuttavia soltanto insieme, collettivamente, seguendo le norme sensate della coesistenza, gli europei possono salvare la loro casa, proteggerla da una conflagrazione e da altre calamità, renderla più sicura, migliorarla e mantenerla in ordine”<sup>191</sup>.

Ungheria e Polonia erano i meno reticenti al discorso di Gorbaciov, mentre Cecoslovacchia, Repubblica Democratica Tedesca, Bulgaria e Romania volevano da subito la più completa autonomia. La strada comunque di tutte e sei i paesi satelliti verso un nuovo assetto politico, che si basasse su libere lezioni, fu senza ritorno, anche se in Romania la caduta del vecchio regime avvenne in forma cruenta, con l'arresto e l'uccisione di Ceausescu e della moglie Elena.

Nel 1990 le repubbliche baltiche (Lettonia, Estonia e Lituania) si proclamano indipendenti. Seguono Ucraina, Armenia e Moldavia. Eltsin, eletto nel frattempo presidente della Federazione russa, avanza il diritto di gestire la propria economia indipendentemente dalle direttive dell'Unione Sovietica. A Gorbaciov non rimarrà che dimettersi, poiché “il rispondere alle secessioni, se pure era ancora possibile, ricorrendo all'esercito, significava perdere l'appoggio internazionale e abbandonarsi completamente alle forze interne conservatrici”<sup>192</sup>.

L'economia in quel periodo aveva continuato a peggiorare, con un'inflazione del 300% e con scioperi sempre più in aumento. “Con la fine dell'Unione Sovietica, sopravvenuta nel corso degli ultimi mesi del 1991, il superamento dell'ordine mondiale fondato sul

---

191 Gorbaciov M. (trad. it.), *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Mondadori, Milano 1988, p. 261.

192 Guarracino S., Op. cit., p. 275.

bipolarismo andava però ben oltre ciò che potevano desiderare gli ottimisti: l'eventuale compiacimento per la sconfitta del comunismo doveva stemperarsi di fronte all'aprirsi di uno scenario del tutto impreveduto nel quale rischiavano di emergere nuovi squilibri e tensioni, perfino più difficili da gestire<sup>193</sup>.

Quali furono le conseguenze del repentino cambiamento da un vecchio modo di vivere e organizzarsi a uno tutto da costruire, o da imitare? Così scrive J. E. Stiglitz: “Il passaggio dal comunismo all'economia di mercato, da un sistema che tutti noi giudichiamo gravemente inefficiente a un sistema più efficiente, avrebbe dovuto portare ad un aumento delle entrate economiche. Non si procede, infatti, da un sistema inefficiente ad uno efficiente se si ha un calo nei ricavi. Eppure è così che è accaduto: in alcuni paesi il calo è stato drammatico, come nel caso della Russia la cui stima va dal 30% al 40% [...] La povertà, che può essere misurata in modo abbastanza accurato, è salita dal 2% al 40%. In tal senso è il peggio che si potesse immaginare. Persino i comunisti, che sostenevano che il capitalismo sarebbe stato un disastro, non avrebbero mai pensato a un disastro di tal genere<sup>194</sup>”.

Per E. J. Hobsbawm, storico e sociologo britannico, vincitore del premio Balzan nel 2003<sup>195</sup>, chiunque metta a confronto gli aspetti positivi del collasso dell'Unione Sovietica e del suo sistema politico, con gli aspetti negativi, finirebbe col dire che questi ultimi sono molto maggiori. “Molti russi di una certa età oggi dicono che preferirebbero

---

193 Ibidem, p. 277.

194 “The movement from communism to a market economy, from a system that we all agree was terribly inefficient to a more efficient system should, by any grounds, have led to an increase in income. You don't go from an inefficient to efficient system and have income fall. And yet, income in most of the countries fell dramatically, in the case of Russia about 30 to 40 percent [...] And poverty, which is measured somewhat more accurately, went from 2 percent to over 40 percent. In that sense, it was worse than anybody thought. Even the communists said that capitalism would be a disaster, and it was a worse disaster than even they thought it would be” in: Stiglitz J. E., Myers J. J. Op. cit.

195 Il premio gli è stato conferito “per la sua brillante analisi della dolorosa storia dell'Europa del XX secolo e per la sua capacità di coniugare la profondità delle ricerche storiche con un grande talento letterario”.

tornare agli anni '70, sotto Brežnev: è un segno del disastro russo il fatto che l'era di Brežnev possa apparire come l'età dell'oro di quel popolo”<sup>196</sup>.

Gli occidentali semplicemente non capiscono la catastrofe umana che ha colpito la Russia e l'assoluta inversione delle tendenze storiche che ne è seguita. A suo avviso è dovuta all'applicazione delle regole del libero mercato. “Anche se fossero adeguate, queste regole richiedono un certo tipo di società. Se questo tipo di società non esiste, l'effetto è un disastro”<sup>197</sup>.

Se la nuova situazione politica, che repentinamente e, in alcuni casi, drammaticamente, si sostituì a quella precedente, non fu fonte di benessere economico per la popolazione, seppure almeno fornire più coesione e sicurezza sociale?

Così scrive Guarracino: “Alla fine del bipolarismo, capace di costituire a suo modo un ordine internazionale, seppure fondato sull'equilibrio del terrore, rischiava di sostituirsi un'anarchia caratterizzata da atti di banditismo internazionale”<sup>198</sup>.

Alcuni studiosi parlano di “nuove guerre”, intendendo i conflitti che avvengono all'interno di uno stato, ma spesso coinvolgendo anche gli stati limitrofi. Il termine di nuove guerre è giustificato dal fatto che non avvengono secondo gli standard consueti, con dichiarazioni ufficiali, mobilitazioni di eserciti e costruzioni di alleanze.

“Tali guerre sono allo stesso tempo causa e conseguenza della disgregazione e della scomparsa dello stato: vi prevalgono le bande fluide e irregolari di militari, paramilitari e mercenari, che controllano un territorio spartito a macchia di leopardo ed esercitano la loro attività depredando e terrorizzando a turno la popolazione civile, così che la violenza diventa endemica e interminabile. I computi di tutti i conflitti armati eseguiti con vari criteri dagli studiosi mostrano che questo è il tipo di guerra divenuto prevalente

---

196 Hobsbawm E. J. (trad. it.), *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma - Bari 1999, p. 68.

197 Ibidem.

198 Guarracino S., Op. cit., p. 278.

dal 1989, pur essendo tutt'altro che sconosciuto in precedenza”<sup>199</sup>. Va, infatti, ricordata la relazione fra crollo degli imperi (asburgico, russo, prussiano, ottomano) agli inizi del XX secolo e lo sviluppo dei nazionalismi, ricomparsi dopo la loro momentanea sospensione nell'epoca del bipolarismo.

Lo scatenarsi di “nuove guerre” non può che alimentare, nell'individuo e nei gruppi sociali, una visione dispersiva e allarmante. Il senso di libertà che il cittadino ha avvertito alla disfatta del regime sovietico di Brežnev e di quello jugoslavo di Tito, quel senso di liberazione da forzature e ubbidienze, tipiche dei regimi totalitari, lo ha indotto a vedere solo il lato positivo di quel cambiamento, nascondendo le difficoltà umane della ricostruzione, della riorganizzazione, dell'impegno personale a trovare nuovi accordi e nuovi equilibri. La storia ci mostra che lo smembrarsi di paesi che prima erano uniti o la cessazione di una forzata convivenza tra etnie e religioni diverse, genera scompiglio e rincorsa ad accaparrarsi il posto migliore, facendo perdere il senso del collettivo, il senso del limite e dell'opportuno.

Penso fosse questa la preoccupazione di Gorbaciov quando invitava i paesi alleati a perseguire l'autonomia, ma riconoscendo nel contempo l'appartenenza a una casa comune: essa avrebbe evitato, o almeno limitato, fughe in avanti mal controllate o mal gestite, indirizzate solo a dare la precedenza al sostegno della propria identità geografica e storica, attraverso rivendicazioni aggressive e squalificanti e assumendo comportamenti dissacranti che avrebbero sfasciato il tessuto sociale fino ad allora esistente, e con esso il senso di appartenenza a una società più vasta, fatta di uomini con storie, idee e interessi diversi, ma comunque uniti nello sforzo di migliorare la qualità della propria vita, indipendentemente dalla lingua parlata, dalla religione professata, o dal lavoro svolto.

---

199 Ibidem, p. 335.

Vali Nasr, *Senior fellow* del Council on Foreign Relations di New York, sostiene che quella in cui viviamo è sì un'epoca di globalizzazione, ma anche di politica delle identità, come se il nostro mondo si stesse contemporaneamente espandendo e contraendo. Comunità un tempo isolate si sono aperte a scambi commerciali e a comunicazioni col mondo esterno, ma al tempo stesso i legami primordiali di razza, lingua, etnia e religione fanno sentire con ostinata determinazione la loro presenza, per cui i conflitti di identità si sono prepotentemente aggiunti ai classici conflitti ideologici (tra fondamentalismo e modernismo, tra autoritarismo e democrazia)<sup>200</sup>.

Magatti, prendendo spunto da P. Anderson (1987), ricorda che la progressiva disgregazione, avvenuta nel corso del XX secolo, dei grandi imperi e “la marcia, complessa e drammatica, verso la creazione degli stati nazionali su base tecnico-culturale” ha messo fuori dalla porta ciò che poi è rientrato dalla finestra, “poiché le forti tendenze individualizzanti della democrazia e del mercato venivano ricondotte all'interno di grandi contenitori di appartenenza collettiva e intellettualistica”<sup>201</sup>.

Touraine ricorda che la caduta delle barriere tra l'est e l'ovest dell'Europa non può portarci a credere “che esseri umani distrutti da regimi comunisti stiano finalmente per accedere alla libertà e alla felicità che l'Occidente offre loro. Sappiamo che gli abitanti dell'est vogliono acquistare i beni di consumo di cui si sono privati”.

Un regime autoritario reprime più attivamente di ogni altro la libertà di un soggetto, ma se questa libertà si riduce “all'abbondanza e al consumo, completati dalla marginalizzazione sempre più completa di coloro che non partecipano a esso” che libertà è? Lo spazio pubblico, infatti, “può essere distrutto dalla mercificazione di ogni aspetto della vita non meno che dalla propaganda di un partito unico”<sup>202</sup>.

---

200 Nasr V., *La rivincita sciita. Iran, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Università Bocconi, Milano 2007.

201 Magatti M., Op. cit., p. 30.

202 Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit., p. 270.

### 5.3 La libertà non basta

I moderni hanno fatto della libertà una parola magica, cui tutto dovrebbe essere sottomesso. Kant riteneva che la storia della natura umana cominciasse con il bene, perché opera di Dio, mentre la storia della libertà cominciasse con il male perché opera dell'uomo. In verità la libertà non può essere incondizionata, ma va limitata e per certi aspetti guidata. “Se l'altro è libero di morire di fame e io sono libero di mangiare a crepapelle, la mia libertà è la maschera penosa e vigliacca di un delitto. Io mi approprio in esclusiva dei beni della terra che sono comuni, e di fatto escludo l'altro che ne ha gli stessi diritti. Così lo lascio morire” - scrive C. Vigna<sup>203</sup>.

E' questa una delle ragioni per cui le società liberali sono incapaci di essere veramente pluraliste e libere, “nonostante l'abbondanza delle dichiarazioni in contrario”. Esse dimenticano facilmente, o meglio “occultano il lato della cura e della giusta promozione dell'altro e così proteggono di fatto le situazioni discriminanti”. Per Vigna la situazione americana ne è un esempio eclatante: “sotto il manto della libertà, messicani, asiatici e neri praticano in massa gli umili mestieri che consentono ai bianchi una vita agiata: sono liberi di essere poveri!”, più o meno “come accade in Italia per la fascia degli immigrati”<sup>204</sup>.

Bauman ricorda che negli Stati Uniti, “il paese più ricco del mondo”, il 16% della popolazione vive in povertà; un quinto degli adulti non sa nemmeno leggere e scrivere, mentre il 13% ha un'aspettativa di vita inferiore ai 60 anni<sup>205</sup>.

---

203 Vigna M., *Liberà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 30.

204 Ibidem, pp.30-31.

205 Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Op. cit. p. 177.



La libertà generata dal liberalismo economico, secondo J. Le Goff, porta a un duro regime di ineguaglianza, dove insorgono continuamente conflitti e dove la libertà può diventare un valore solo se è guidata da preoccupazioni morali<sup>206</sup>.

Per Rawls il pluralismo è il risultato del libero esercizio della ragione umana in condizioni di libertà. Per A. Sen la libertà deve misurarsi con il fatto che non può riferirsi solo all'opportunità che uno ha di scegliere e di decidere, ma anche alla sua capacità (*capabilities*). Una persona che ha avuto una vita di sventure, con pochissime opportunità e speranze, si adatta alle privazioni, non avendo il coraggio di desiderare altro.

In tal caso lo sviluppo va considerato “come un processo di espansione delle libertà reali di cui godono gli esseri umani”<sup>207</sup>. La libertà, nella sua accezione, non è quindi solo indipendenza e possibilità di scelta, ma è prima di tutto libertà per il bene della persona, anzi è essa stessa il bene fondamentale e sintetico della persona<sup>208</sup>.

Scrivono Cesareo e Vaccarini: “La libertà è una condizione imprescindibile per la dignità della persona, ma lasciata sola a se stessa essa rimane, per così dire, pura e autoreferenziale libertà negativa, incapace di dare risposta alla domanda di senso e di sicurezza”<sup>209</sup>.

Se la libertà diventa assoluta, nel significato latino di “sciolta” (*absoluta*), e non riconosce limiti nei vincoli normativi o si esprime slegata da una solida interiorizzazione degli universi simbolici<sup>210</sup>, che sono determinanti “sia per la

---

206 Tratto dall'intervista di G. Galasso a Le Goff, apparsa su “L'Unità” del 21 aprile 1997.

207 Sen A. (trad. it.), *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000, p. 30.

208 Sen A. (trad. it.), *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma - Bari 1999.

209 Cesareo V. - Vaccarini I., Op. cit., p. 306.

210 Questo termine usato da Cesareo è mutuato dalla teorizzazione di P.L. Berger e T. Luckmann, i quali così spiegano la sua funzione: “L'universo simbolico crea un ordine nella storia. Esso colloca tutti gli avvenimenti collettivi in un'unità coerente che include passato, presente e futuro. Nei confronti del passato, esso instaura una memoria che è condivisa da tutti gli individui socializzati nella collettività; per quel che riguarda il futuro, esso stabilisce una comune struttura di riferimento per la proiezione delle azioni individuali. Così l'universo simbolico lega gli uomini ai loro predecessori e ai loro successori in una totalità significativa, che serve a trascendere la limitatezza dell'esistenza umana e a dare un

percezione unitaria del sé e della società, sia per la consapevolezza del rapporto dialettico che sussiste tra sé e società”<sup>211</sup>, porta l'individuo ad un'esistenza per cui la significatività risiede solo nella sua personale espressione e autorealizzazione.

Pensandosi al centro del mondo sociale, egli si sente motivato e animato “dal faccio quello che voglio della mia vita quotidiana”<sup>212</sup>, escludendo dalla riflessione e dalla elaborazione personale la compenetrazione necessaria “tra persona e struttura sociale” immaginando questi due poli come scissi, anziché “in reciproca tensione e in rapporto dialettico”<sup>213</sup>, per cui dalla neutralizzazione della qualità etica che ne segue, la libertà della persona e il rispetto delle norme sociali “assumono la configurazione di un semplice arbitrio”<sup>214</sup>.

La libertà, secondo Magatti, è intrecciata inestricabilmente con la relazione. Solitamente viene vista come un attributo singolare, in realtà non è mai di uno solo, poiché è anche con gli altri e degli altri; e dunque se c'è la mia libertà, c'è anche quella altrui che, a sua volta, incide sulla mia esistenza. La natura della libertà è in definitiva relazionale, intersoggettiva e sociale<sup>215</sup>.

Volendo l'individuo operare in totale e assoluta libertà, soggetto solo al suo personale arbitrio, che Luckmann definisce come “libertà negativa di arbitrio”, toglie differenza e significatività alla scelta che compie, poiché l'una equivale ad un'altra, essendo tutte le scelte a lui possibili. I processi di pensiero in tal modo si semplificano, poiché tralasciano sia i fastidiosi interrogativi riguardanti la convivenza con i propri simili, sia il confronto con un ideale di bene e di utile; la temporalità viene inoltre ridotta e limitata all'oggi, essendo il domani un'altra quotidianità.

significato alla morte dell'individuo”, in: Berger P. L., Luckmann T. (trad. it.), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 145-46.

211 Cesareo V. - Vaccarini I., Op. cit., p. 209.

212 Heller H. (trad. it.), *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 220.

213 Cesareo V. - Vaccarini I., Op. cit., p. 211.

214 Ibidem, p. 212.

215 Magatti M., Op. cit., pp. 19-20.

Quando Luckmann, nel suo trattato sull'incidenza del fenomeno religioso nell'ambito dei significati soggettivi e inter-soggettivi, parla di “mentalità da consumatore”<sup>216</sup> non intende limitarla ai soli prodotti economici, di cui l'essere umano si appropria secondo un senso illusorio di autonomia, ma l'estende anche alla cultura, la quale si configura al cittadino dell'epoca post-industriale come fosse un mercato, “come un eterogeneo assortimento di possibilità accessibili”.

L'assenza di obblighi che la libertà negativa, privata e quotidiana comporta, si ripercuote, sempre secondo Luckmann, anche nella famiglia, che non è più intesa come istituzione che trasmette dei modelli valoriali, che aiuta i figli a riconoscerli e a rispettarli, ma che è diventata un semplice luogo di scambi affettivi e comunicativi<sup>217</sup>.

Il fatto che non ci sia stata alcuna titubanza da parte di cittadini iracheni nel saccheggiare il museo archeologico, il fatto che non ci sia stata alcuna premura da parte dell'esercito americano nel difendere un bene culturale, comune a tutta l'umanità, e inoltre, il fatto che ricettatori stranieri non abbiano avuto nessun scrupolo nell'acquistare merce rubata, appartenente al genere umano, alla sua intelligenza, nobiltà e industriosità, testimonia quanto un insufficiente investimento degli universi simbolici, i soli in grado di fissare i limiti di ciò che è pertinente nell'interazione sociale, abbia indotto tutti e tre i gruppi ad assumere un comportamento del tipo “faccio ciò che voglio”, oppure “faccio quello che ho deciso e che ritengo valga per me”, senza operare un confronto, né una riflessione, che riguardasse la propria posizione nella società, che tenesse conto del bene o del male comune, che avesse un occhio di riguardo per la generazione dei figli, ossia di coloro che avranno domani il compito di dare un senso

---

216 Luckmann T. (trad. it.), *La religione invisibile*, Mulino, Bologna 1969 p. 134.

217 Anche secondo Giddens i sistemi tradizionali familiari si stanno trasformando, o sono comunque in crisi in tante parti del mondo. A suo avviso questo fenomeno è una conseguenza dei processi di globalizzazione in atto, per cui è sbagliato pensare che la globalizzazione riguardi solo i grandi sistemi, come l'ordine finanziario mondiale, al contrario “essa non tocca solo ciò che sta fuori, remoto e distante dall'individuo, ma è anche un fenomeno interno, che influisce sugli aspetti intimi e personali della nostra vita”, compresi i valori familiari. Giddens A., *Il mondo che cambia*, Op. cit., pp. 24-25.

alle loro e alle nostre azioni. In quale riquadro di logica e di valore collocheranno la generazione che li ha preceduti?

La libertà del fare e dello scegliere, sciolta da un contesto valoriale e da una dialettica sociale, per cui l'individuo preferisce non ritenersi né depositario di un bene, né parte di un sistema di interazioni e costruzioni, finisce col far sentire l'essere umano incapace di rispondere ai quesiti che pone il vivere comune, rimanendo bloccato e confuso nell'orientare i bisogni universali di senso e di sicurezza verso la giusta direzione.

Bauman parla di sostituzione, nell'epoca odierna, “della responsabilità per gli altri con una combinazione di responsabilità verso se stessi e per se stessi” e di “un'interpretazione consumistica della libertà” che rende gli interlocutori, o i destinatari, vittime, poiché non sono più oggetti rappresentativi “di responsabilità etica e di interesse morale”<sup>218</sup>. La sua conclusione è che “la possibilità di popolare il mondo di persone premurose o di indurle a essere più premurose non rientra nei panorami dell'utopia consumistica”<sup>219</sup>.

Non molto diverso è il pensiero di Rawls, il quale ritiene che “l'ideale di cittadinanza impone un obbligo morale, non legale: l'obbligo della cortesia”, che egli spiega come “l'essere capaci di spiegare gli uni agli altri” le ragioni per cui si sostengono determinati principi o strategie. Questo obbligo implica “la disponibilità ad ascoltare gli altri e l'equanimità nel decidere quando sia ragionevole aderire alle loro opinioni”<sup>220</sup>.

---

218 Bauman Z. (trad. it.) *L'arte della vita* Laterza, Roma-Bari 2009, p. 137.

219 Ibidem, p. 138.

220 Rawls J. (trad. it.) *Liberalismo politico* Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 217.

## 5.4 La libertà secondo Spinoza

Interessante è il concetto di libertà che ha formulato Spinoza, poiché viene inteso come manifestazione umana che riguarda vari settori del vivere. Vi è stato, e vi è, tra i pensatori, chi pone più l'accento sulla libertà interiore, chi sulla libertà sociale, chi sulla libertà politica. Ebbene Spinoza ritiene che la libertà debba riguardare in modo paritario tutte queste aree, per cui l'aspirazione è che l'essere umano possa sentirsi libero nella città, nell'interazione sociale, nell'espressione delle sue idee, nell'organizzarsi la sua vita, nello scegliersi il lavoro, tanto quanto libero deve potersi sentire nei confronti delle proprie dotazioni naturali, quali sono gli affetti, i quali talvolta possono intensificarsi al punto da costringerlo a piegarsi al loro soddisfacimento.

La libertà ha il suo opposto nella schiavitù. Come può accadere che uno stato controlli gli uomini e li renda schiavi di qualcuno, così può accadere che l'essere umano si faccia schiavo di se stesso. “Chiamo schiavitù l'impotenza umana nel governare e inibire gli affetti. Infatti l'uomo, sottomesso agli affetti, non è signore di sé, ma in balia della fortuna”<sup>221</sup>.

Il concetto di libertà deve quindi essere inteso tanto sul versante inter-individuale, nell'ambito del collettivo, quanto sul versante intra-individuale, tra sé e sé. Scrive infatti R. Bodei, docente universitario di filosofia, abbastanza noto sia in Italia che all'estero: “la filosofia di Spinoza ha quale obiettivo la formazione di uomini liberi sia all'interno, sia all'esterno, non di servi o di automi”<sup>222</sup>.

L'esercizio della virtù aiuta l'uomo a prendere le giuste distanze dalle passioni, a renderlo più libero. Occorre tener presente che per Spinoza la libertà è un processo in divenire, è una conquista; non si nasce, infatti, liberi, nel qual caso non sarebbe

---

221 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 971.

222 Bodei R., *La geometria delle passioni*, Op. cit., p. 184.

necessario il formarsi di alcun concetto di bene e di male<sup>223</sup>, saremmo simili a Dio e non ci occorrerebbe nessuno sforzo (*conatus*) per perseguire il bene e migliorarsi.

Ma in che modo esercitarsi alla virtù? Così Spinoza spiega nell'*Etica*: “Agire assolutamente per virtù non è altro che agire secondo le leggi della propria natura. Ma noi siamo attivi solo in quanto intendiamo. Dunque, agire secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione e questo sul fondamento del proprio utile”<sup>224</sup>.

La libertà, quindi, sia quella che si esercita tra gli individui, sia quella che si trova nella propria interiorità, non è disgiunta dall'utilizzo della ragione (*ratio*). “Tutte le cupidità che nascono da un affetto che è passione non ci sarebbero, se gli uomini potessero essere guidati dalla ragione”<sup>225</sup>. La comprensione di sé e degli altri, di quanto accade in noi, e tra noi e gli altri (il comprendere adeguatamente), avviene per Spinoza solo attraverso l'uso della ragione.

Il non essere travolti dall'odio, dall'invidia, dal timore, dalla tristezza, dall'umiliazione, per citare solo alcuni degli affetti che possono trasformarsi in passioni, consente di giudicare la realtà per come essa è. Solo il comprendere adeguatamente la realtà permette all'uomo di perseguire il vero utile, per il suo corpo e la sua mente, configurandosi per il filosofo come aumento della potenza di esistere, intesa come espansione dell'autonomia, delle capacità personali, dell'operosità e della libertà.

Occorre, prima di procedere, fare una precisazione sull'uso dei termini quali razionale, razionalismo, razionalizzazione: fenomeni tipicamente umani che presuppongono un uso stretto della ragione sia nell'atto del comprendere, del decidere e del comportarsi. Sia Weber che Freud vi scorgevano aspetti sia positivi che negativi.

---

223 Ibidem, p. 1034.

224 Ibidem, p. 994.

225 Ibidem, p. 1027.

Per Weber la modernità è essenzialmente legata al processo di razionalizzazione, poiché grazie ad esso si è operato il “disincantamento del mondo” e l'umanità ha potuto procedere verso una differenziazione sociale, un allontanamento dalle credenze magiche e verso un'organizzazione sociale basata sul sapere empirico e sulla scienza. Tuttavia questo processo può comportare, come abbiamo visto nel primo capitolo, anche un rischio: quello di una “pietrificazione meccanizzata”, di una “spersonalizzazione”, di un sentirsi dentro “una gabbia d'acciaio”, con l'idea che tutte le cose possono essere dominate attraverso il calcolo razionale.

“Chi può dimenticare - scrive Touraine - che il potere dell'uomo sulla natura e su sé stesso, se è la condizione della libertà, può essere anche l'ostacolo più pericoloso, trasformando la società in macchina o in esercito, in burocrazia o in campo di lavoro forzato?”<sup>226</sup>.

Per Freud attraverso la ragione e l'atteggiamento razionale si ha modo di strutturare il giusto equilibrio tra mondo reale e mondo pulsionale. L'Io che fa uso della ragione riesce meglio nel suo intento di controllare gli impulsi disadattivi, che spingerebbero l'individuo a perseguire solo il principio del piacere che domina nel suo inconscio. Tuttavia col termine di razionalizzazione intende invece l'uso eccessivo, e quindi difensivo, del ragionamento, quando il ragionare sia finalizzato non al perseguimento di una azione utile a sé o agli altri, ma ad un sottrarsi ad una relazione affettiva o ad un contatto con la realtà che suscita angoscia.

Ebbene per Spinoza la razionalità è il modo di controllare la realtà dentro e fuori ed è collegata ad azioni pratiche. Non ha come fine la soppressione degli affetti, ma la loro guida, non ha la funzione di allontanare l'individuo dal mondo reale o dal contatto emotivo con gli altri.

---

<sup>226</sup> Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit. p. 383.

Nelle tipologie dell'agire Weber aveva considerato anche “l'agire affettivamente”, quello guidato dagli affetti e dagli stati attuali del sentire: è su questi che Spinoza auspica che l'essere umano impari ad intervenire, perché la sua condotta non sia solo un'espressione dell'emotività, la quale può essere arricchente, quando è sintona alla persona e congruente alla realtà, ma può anche essere distruttiva, quando è dissintona o disturbante l'interazione sociale e professionale.

Allo stesso modo la libera espressione dell'emotività, senza alcun controllo e al di fuori di un'esperienza comunicativa, è vista da Freud come semplice evacuazione di un ingombro interiore, il risultato non elaborativo di un'esperienza che non riesce ad essere mentalizzata per la debolezza dell'Io o per l'eccessiva tensione che l'ambito di vita crea all'individuo.

E. Morin, sociologo francese, ritiene che vi sia una differenza sostanziale tra razionalità e razionalizzazione: l'una è apertura, l'altra è chiusura. Anche se i due termini hanno una fonte comune, cioè testimoniano la volontà dello spirito di possedere una concezione coerente delle cose e del mondo, attraverso la razionalità vi è dialogo con il mondo, mentre con la razionalizzazione ci si chiude al mondo<sup>227</sup>.

M. Horkheimer, filosofo tedesco tra i più importanti esponenti della Scuola di Francoforte, distingue la ragione oggettiva da quella soggettiva. A suo avviso l'uomo moderno non si comporta più secondo le regole universali della ragione, che gli ha permesso attività di conoscenza e di assimilazione delle idee eterne, quelle che dovevano guidare il fine degli uomini. Oggigiorno, nella moderna società industriale, la ragione oggettiva è stata sostituita da quella soggettiva, dalla ragione strumentale, che non bada alla razionalità dei fini, ma solo all'efficacia dei mezzi, per cui il lavoro

---

227 Morin E. (trad. it.), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano 2001.



essenziale della ragione consiste nel trovare i mezzi al servizio dei fini che ciascuno adotta in un dato momento<sup>228</sup>.

Le teorie della ragione oggettiva miravano a stabilire una gerarchia di tutti gli esseri e il grado di ragionevolezza di una vita umana dipendeva dalla misura in cui essa si armonizzava con la totalità. Gli ideali filosofici hanno oggi perso di senso e così il linguaggio, che si è trasformato in uno strumento come gli altri, utilizzato per calcolare probabilità e funzionalità pratica.

Touraine dà al termine “razionalizzazione” un significato positivo, purché essa venga messa in relazione dialettica con l'altro polo della modernità, ossia la “soggettivazione” e non si costituisca da sé come la sola variabile o il solo fine da perseguire<sup>229</sup>. Razionalizzazione e soggettivazione compaiono contemporaneamente come il Rinascimento e la Riforma, che si contraddicono, ma ancor di più si completano. L'uomo appartiene alla natura ed è oggetto di una conoscenza oggettiva, ma è anche soggetto e soggettività. Il *logos* divino che attraversa la visione pre-moderna è sostituito dalla legge scientifica, ma anche contemporaneamente dall'Io soggettivizzante.

Magatti sembra riprendere il pensiero di Touraine quando scrive: “Il XX e XXI secolo sono profondamente segnati dalla ricerca di un nuovo punto di equilibrio tra l'universalità della ragione e la particolarità dell'esperienza personale”<sup>230</sup>.

Il giudizio pessimistico di Horkheimer nei confronti della modernità risiede nel trovarsi di fronte al declino della ragione oggettiva e constatare la separazione tra

---

228 Horkheimer M. (trad. it.), *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1972.

229 “La modernità disincanta il mondo, diceva Weber, ma egli sapeva anche che tale disincanto non può essere ridotto al trionfo della ragione; è piuttosto l'esplosione della corrispondenza tra il soggetto divino e l'ordine naturale, e dunque la separazione tra l'ordine della conoscenza oggettiva e l'ordine del soggetto [...] La visione razionalistica non deve affatto essere rigettata, giacché è la più potente arma critica contro tutti gli olismi, contro tutti i totalitarismi e tutti gli integralismi: Ma non dà un'idea completa della modernità, ne nasconde addirittura la metà: l'emergere del soggetto umano come libertà e come creazione [...] Non vi è un'unica figura della modernità, ma due figure rivolte una verso l'altra e il cui dialogo costituisce la modernità: la razionalizzazione e la soggettivazione”, in: Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit. p. 244.

230 Magatti M., Op. cit., p. 358.

razionalizzazione e soggettività, mentre Touraine vede nella modernità la possibilità che si riescano a coniugare l'interazione tra soggetto e ragione, tra coscienza e scienza, per cui non vi è bisogno di soffocare il sentimento e l'immaginazione per liberare la ragione, poiché essa continua a mantenere un ruolo importante, anche se non assoluto, come per lungo tempo l'élite capitalista ha preteso di fare.

Non diversamente la pensava Spinoza, il quale ben sapeva che vivere in base ai dettami della sola ragione (*ex solo rationis dictamine*) equivalesse a sognare l'età dell'oro dei poeti, ossia una favola<sup>231</sup>, per cui la contaminazione dell'essere e dell'organizzazione civile, ad opera delle passioni e dell'immaginazione, è data per inevitabile.

Anche se la ragione è la guida più sicura per l'uomo, poiché gli dà modo di capire meglio le cose che accadono, pur tuttavia sono le passioni che creano un collante e spesso spingono gli individui a darsi da fare. Ne consegue che non si può vivere senza ragione, né passione.

In sostanza Spinoza ritiene che la libertà è commisurata alla capacità di dominare, non eliminare o evitare, le passioni, per cui essendo gli uomini per natura schiavi degli affetti (*homines necessario affectibus sunt obnoxii*) necessitano di una strategia affinché cessino di “entrare in conflitto tra di loro e di cercare con ogni mezzo di opprimersi a vicenda”<sup>232</sup>.

Che libertà sarebbe quella di nuocersi reciprocamente? Che libertà sarebbe quella di dare spazio unicamente alla vendetta o di vivere di sola invidia? Che libertà sarebbe quella per cui “chi vince si vanta non tanto di aver giovato a se stesso, quanto di aver nuociuto ad un altro?”<sup>233</sup>

La libertà diventa quindi con Spinoza un fatto sociale, nella misura in cui l'essere umano necessita dell'aiuto degli altri per realizzarsi compiutamente e autenticamente;

---

231 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1109.

232 Ibidem.

233 Ibidem.

diventa anche un fatto politico, nella misura in cui il cittadino deve difendere l'istituzione che lo aiuta ad essere libero. Questi due aspetti verranno approfonditi nel capitolo che tratterà della responsabilità politica.

## 5.5 L'attualità di Spinoza

“Si può dire che l'originalità di Spinoza consista nell'aver integrato la scienza moderna in una teoria generale dell'essere o ontologia”<sup>234</sup> - spiega A. Tosel, professore all'Università di Nizza. Essendo Dio *causa sui*<sup>235</sup> non ha bisogno di essere pensato attraverso gli schemi, le categorie della creazione o dell'emanazione. Dio traspare nel mondo, poiché tutto quanto si produce in natura, nella natura che è Dio (*deus sive natura*)<sup>236</sup>, si trova in Dio e Dio consiste in questa produzione.

L'unità di Dio con la natura, questo nuovo concetto dell'essere come prodotto di se stesso per se stesso, producendosi autonomamente, produce tutto quanto può esistere. “Spinoza dice che Dio si produce in virtù di se stesso e che producendo se stesso, produce un'infinità di cose finite, in un'infinità di modi. C'è quindi una simultaneità o coincidenza all'interno dell'essere tra l'atto attraverso il quale Dio si produce e l'atto attraverso il quale egli produce l'universo”.

---

234 Tutte le citazioni che verranno riportate di Tosel sono desunte dall'intervista dal titolo *L'Etica ontologica di Spinoza* che C. Laffitte ha realizzato a Parigi e che è stata tradotta e pubblicata nell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche della Rai ([www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)).

235 Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* Spinoza così scrive: “Dio, causa prima di tutte le cose, è anche causa di se stesso, si fa conoscere da se stesso”, Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 97. Anche nell'*Etica* nel definire Dio, così si esprime: “Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente”, p. 787. Nelle note Mignini scrive: “Con la definizione di *causa sui* l'autore pone l'infinito positivo, ossia la condizione sotto la quale l'esistenza si dà come necessaria: non soltanto come tale da non avere una causa esterna, ma come tale da avere in sé la potenza di esistere e mantenersi nell'esistenza”, p. 1626.

236 Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* Spinoza così scrive: “Da tutto ciò segue dunque che della natura viene affermato assolutamente tutto e che la natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. E questo concorda esattamente con la definizione che si dà di Dio”, Ibidem, p. 101. Nelle note Mignini scrive: “Questa è la prima esplicita formulazione della celebre tesi dell'identità tra natura e Dio, ma anche tra natura e sostanza, per l'identificazione di Dio con la sostanza unica”, p. 1545.

Si può dire che Spinoza concepisca l'essere come una produzione e questo pensiero rappresenta un'innovazione rispetto alla metafisica tradizionale, poiché vi è unità del processo produttivo coi suoi prodotti<sup>237</sup>.

“L'idea che tutto venga prodotto, che nulla venga creato, che nulla derivi da un principio che in qualche modo sarebbe al di qua del processo produttivo della natura, fa emergere la natura come struttura ontologica unitaria”, il che non significa eliminazione delle differenze, in quanto si tratta di unità nella distinzione. “La natura è un tutto organizzato secondo modalità diverse: a differenti livelli di complessità corrisponde un'intelligibilità specifica”.

Attraverso tale rivoluzione ontologica Spinoza offre la possibilità di riesaminare il rapporto dell'uomo con la natura, il rapporto dell'uomo con il proprio corpo, il rapporto dell'uomo con se stesso e le sue relazioni con gli altri, che segnano l'ambito della politica e della responsabilità.

Essendo l'uomo un essere naturale, che deve essere incluso nell'ambito della produttività infinita della natura, come un frammento di essa, è chiamato a rispettare se stesso tanto quanto l'ambiente naturale in cui vive. Ho più volte, in varie parti del mio lavoro, fatto presente, riportando anche il parere di illustri sociologi<sup>238</sup>, quanto si stia per certi aspetti distruggendo la natura, come fosse qualcosa altro da noi.

---

237 “Si può dire che la negazione della trascendenza di Dio rispetto al mondo, sia in verità espressione di una profondissima religiosità, che non permette di accettare l'autonomia ontologica del mondo. Proprio perché il mondo non può avere tale autonomia rispetto a Dio, Dio diventa causa immanente e non trascendente”, Intervista a V. Höhle, *Introduzione a Spinoza*, pubblicata nell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche della Rai ([www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)).

238 “Il numero dei rischi gravi che minacciano la natura socializzata è di per sé allarmante: le radiazioni liberate dagli incidenti nelle centrali nucleari o emesse dalle scorie del combustibile nucleare; l'inquinamento chimico dei mari che distrugge il fitoplancton, fonte primaria di ossigeno atmosferico; l'effetto serra prodotto dagli agenti inquinanti atmosferici che attaccano la fascia dell'ozono determinando lo scioglimento dei ghiacciai polari e la conseguente inondazione di grandi aree, la distruzione di vaste zone della foresta tropicale, altra fonte primaria di ossigeno rinnovabile; e infine l'esaurimento biologico di milioni di acri di terreno coltivato con effetto dell'uso generalizzato dei fertilizzanti chimici”, Giddens A., *Le conseguenze della modernità*, Op. cit., p. 128.

Questo avviene sia a livello individuale, che collettivo, che istituzionale: gran parte della popolazione e gran parte dei governi sono indifferenti a questo tema e forse la problematizzazione intorno al vero rispetto che tutti dobbiamo all'ambiente naturale e animale, quale estensione dell'ambiente umano e del rispetto verso noi stessi, diverrà ben presto centrale nell'avanzare della post-modernità.

Non meno distante da questo tema è la distruzione dell'ambiente e degli esseri umani per mezzo della guerra, nei casi in cui essa è solo motivata dal dominio nei confronti di altri o nell'accaparramento di sostanze che servono non alla propria sussistenza, ma alla propria espansione e potenza.

“Chi pensa di essere così potente - sostiene Hobsbawm - da poter scegliere con accuratezza ciò che vuol distruggere, può essere più facilmente portato a risolvere i problemi bombardando, come è successo, per esempio, nel caso dell'Iraq. In questo senso l'alta tecnologia accresce il rischio di conflitti armati, almeno da parte delle nazioni che ne dispongono”. Le conseguenze sono, oltre la gente uccisa per errore, anche “gli enormi danni arrecati alle infrastrutture attraverso le quali una comunità vive e produce.

Un altro esempio che egli porta è quello della Serbia, che “in poche settimane ha subito distruzioni maggiori di quelle che patì nell'intero corso della seconda guerra mondiale”. Gli effetti andarono ben oltre la Serbia, poiché la distruzione dei ponti sul Danubio, colpì in modo grave “l'intera economia di un'area che va dalla Germania meridionale fino al Mar Nero”<sup>239</sup>.

La razionalità a cui Spinoza chiama l'essere umano è nel gestire al meglio possibile le passionalità negative che possono dominare il suo spirito e determinare il suo comportamento. L'idea di una immanenza divina, seguendo la linea interpretativa di V.

---

239 Hobsbawm E. J., Op. cit., pp. 12-13.

Hösle, docente all'Università di Essen, ci aiuterebbe a considerare la natura, di cui l'uomo è parte, come qualcosa di prezioso, di sacro, che merita tutte le nostre attenzioni e tutti i nostri sforzi sia per conservarla, sia perché possa evolvere verso una espansione utile e possibile, sicuramente non indirizzata al suo peggioramento e alla sua autodistruzione, ma all'armonizzazione con l'industriosità umana e con il progresso scientifico<sup>240</sup>.

L'*Etica* fondata da Spinoza su base ontologica induce l'essere umano a comprendere meglio se stesso, la propria capacità di pensare e la propria capacità di produrre e, in sostanza, lo invita ad essere più responsabile di quello che fa o non fa, rendendosi conto che, nel fare o non fare, non infrange o ubbidisce a una legge divina collocata al di fuori del creato, non commette ingiustizia o peccato, non riceverà un premio o un castigo dopo la sua morte, poiché non esiste una morale che governa il mondo, quanto una necessità naturale, e nello stesso tempo divina, che la determina. In tal senso la sua etica filosofica può essere colta nel suo significato centrale tanto dai laici, quanto dai credenti, poiché muove da due principi umanamente condivisibili: quello del non nuocere e quello del promuovere<sup>241</sup>.

L'uomo non è un essere a parte nella natura, "un essere che si ritiene abbia un potere di dominio su tutte le cose naturali, che si ritiene padrone di se stesso, e, al tempo stesso, padrone dell'universo", afferma Tosel, il quale crede che proprio in questo concetto si trovi una critica lungimirante all'epoca nostra, in cui, come dice Magatti, non si tratta

---

240 Nel libro *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992, Hösle spiega che l'incombere della catastrofe ecologica provoca reazioni di rassegnazione o di cinico edonismo e trova le sue radici nella frammentazione del sapere e delle sue tecniche. Il compito della filosofia appare allora quello di chiedersi come l'uomo sia arrivato a minacciare l'intero pianeta e che senso abbia, in questa prospettiva, l'idea di progresso; deve anche individuare i valori e le categorie per re-impostare il rapporto uomo-natura, in modo da aiutare gli esseri umani ad affrontare la crisi ecologica. Hösle, partendo dal significato letterale di "ecologia" che significa dottrina della casa, invita a ricostruire la dimora materiale, ossia la terra, attraverso una ricostruzione della dimora spirituale, e con essa una nuova idea di politica, che garantisca la sopravvivenza della casa planetaria.

241 Habermas J., in (trad. it.), *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari - Roma 2006, pp. 42-43 auspica che vi sia sempre più una complementarietà e una convinta comprensione reciproca tra credenti e non credenti.

più “di assecondare la natura, ma di manipolarla, mettendola a disposizione di qualunque scopo”<sup>242</sup>.

Per Spinoza l'uomo non è animato dalla volontà di possesso e di sfruttamento, non deve difendersi da una natura ostile che contrasta la sua realizzazione, ha invece in sé la possibilità di stabilire una comunicazione profonda e positiva con questa natura, cercando di controllare in modo utile e rispettoso tanto le proprie dotazioni naturali, gli affetti e i bisogni, quanto quelle che ritrova nell'ambiente di vita. “Credo che sia esattamente questa etica del controllo, l'etica della liberazione attraverso l'intelligenza e non l'etica della volontà di potenza e del dominio, che fa di Spinoza un critico degli aspetti negativi della modernità”<sup>243</sup>.

L'atteggiamento etico presuppone inoltre la comprensione del sistema relazionale che caratterizza l'uomo, perché, partendo da questi, egli possa costruire e produrre sistemi di vita adeguati, sulla base delle sue possibilità, capacità e volontà. Per sistemi adeguati si intendono tutti quei sistemi che ci consentono di intervenire e operare nel mondo, procurandoci le cose di cui abbiamo bisogno, costruendo le reti di comunicazioni necessarie e integrandoci nelle comunità in cui scegliamo di vivere.

Viene da porci di conseguenza l'interrogativo di quanto un paese sia libero, allo stesso modo di quanto una persona sia libera, se non riesce ad esercitare nella programmazione della sua politica, interna o estera, il dovuto controllo sulla volontà di potenza, sul desiderio prepotente di autoaffermazione e di colonizzazione. Spinoza riteneva che la libertà non potesse essere separata dal controllo, dalla gestione oculata e razionale della

---

242 Magatti M., Op. cit., p. 255.

243 Tosel A., Op. cit.

cupidigia, dell'avidità, della sopraffazione, delle passioni negative, nella misura in cui non promuovessero il benessere individuale e sociale<sup>244</sup>.

Magatti, partendo dalla distinzione che Weber aveva fatto tra potere e potenza<sup>245</sup>, ritiene che è la questione della potenza “a caratterizzare i mondi sociali avanzati, segnati dalla vittoria della democrazia e dall'avvento del mercato”<sup>246</sup>. La potenza è insidiosa e pericolosa, nella misura in cui “tende a indebolire i poteri istituiti, che subiscono scavalcamenti di ogni genere da parte di processi che non controllano o di nuovi attori emergenti che sfruttano al meglio le opportunità disponibili”<sup>247</sup>.

Negli ultimi decenni “la capacità delle grandi organizzazioni criminali di creare nuovi mercati, di occupare nuovi territori, di stabilire nuove connessioni, è stata impressionante”. La loro forza è cresciuta sia grazie al disimpegno degli apparati governativi, attraverso “la progressiva introduzione di decisioni legislative che puntavano a deregolamentare e privatizzare le funzioni pubbliche”, sia grazie all'acquisizione “di un livello più avanzato di organizzazione che permette lo sfruttamento delle opportunità” e delle territorialità su scala planetaria<sup>248</sup>.

R. Della Seta, ex-presidente nazionale di Legambiente e fondatore dell'associazione *Ecologisti democratici* ci ricorda che in Italia lo smaltimento dei rifiuti è uno dei problemi ambientali più gravi: “il 90% dei rifiuti urbani finisce nelle discariche e meno del 5% viene recuperato con la raccolta differenziata, mentre la quasi totalità dei rifiuti tossici viene smaltita illegalmente. Il traffico e lo smaltimento clandestino dei rifiuti

---

244 “Per molti anni, dopo che il Vietnam aveva messo fine al regime di Pol Pot, gli Stati Uniti e la Cina continuarono ad aiutare le forze del dittatore, a dimostrazione ulteriore che la politica degli stati e delle potenze non è determinata in primo luogo da considerazioni etiche”, Hobsbawm E. J., Op. cit., p. 22.

245 Per Weber la potenza (*Macht*) è qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità.

246 Magatti M., Op. cit., p. 246.

247 Ibidem, p. 258.

248 Ibidem, pp. 260-61.



sono uno dei principali *business* delle così dette eco-mafie, il cui giro d'affari si può stimare in non meno di 6 mila milioni all'anno"<sup>249</sup>.

Giddens va oltre l'Italia, ricordando che in molti dei paesi meno sviluppati, la legislazione in materia ambientale e di sicurezza è scarsa o inesistente e certe imprese transnazionali "vi esportano merci di scarto o bandite nei paesi industriali: farmaci scaduti, pesticidi devastanti, sigarette dall'alto contenuto di catrame e nicotina. Più che di un villaggio globale, si potrebbe parlare di un saccheggio (*pillage*) globale"<sup>250</sup>.

Come rimedio alla deriva post-modernista appare sempre più urgente una attivazione individuale e sociale che, abbandonando gli idealismi di volere il migliore dei mondi, più concretamente e più umilmente cerchi di migliorare il mondo per quello che è realisticamente possibile<sup>251</sup> o, come suggerisce Jonas, di non guardare sempre al conseguimento del *sommum bonum*, bensì all'incombenza del *sommum malum*, perché lo si corregga e lo si limiti.

---

249 De Seta R., *La difesa dell'ambiente in Italia: storia e cultura del movimento ecologista*, Angeli, Milano 2000, p. 103.

250 Giddens A., *Il mondo che cambia*, Op. cit., p. 28.

251 Nell'intervista a cura di L. Etre e apparsa su "L'Umanité" dell'8 giugno 2010, Edgar Morin dice: "Sono abituato a dire: la rinuncia al migliore dei mondi non è la rinuncia a un mondo migliore. Una società-mondo di un nuovo tipo è possibile [...] Per esempio, quando ci si riflette, pervenire a una società senza guerre è possibile, allo stesso modo in cui i monarchi hanno soppresso le guerre tra i feudatari [...] Come Spinoza penso che è la natura di per sé che possiede la forza creatrice. La creatività umana è addormentata nelle società irrigidite, negli spiriti addomesticati, ma essa può risvegliarsi".

## CAPITOLO VI

### La responsabilità politica

#### 6.1 Lo scopo della politica

Nelle tradizioni filosofiche compare quale fine della politica l'operare affinché la vita della comunità organizzata sia la migliore possibile. I politici che ne sono al comando si assumono di conseguenza un impegno gravoso poiché, trattandosi della felicità dei componenti la comunità, hanno a che fare con la gestione degli aspetti morali della vita.

Il problema morale verte sempre attorno a una questione fondamentale e ricorrente: qual è il senso della vita umana, come si realizza questo senso, come possiamo ottenere una vita umana che sia la migliore e la più felice possibile.

Poiché la vita individuale è essenzialmente sociale, nel senso che nessuno potrebbe vivere senza partecipare in qualche modo alla vita in comune, la morale dell'individuo non può essere separata dalle questioni sociali e politiche. Il problema che sorge è quindi quello di stabilire quale sia il bene della comunità umana come tale, ossia il bene della totalità, e quanto essa differisca dal bene degli individui considerati separatamente.

Secondo A. T. Peperzak, olandese, docente alla Università Loyola di Chicago, è questo l'argomento prevalente nei filosofi moderni, in particolar modo da quando l'uomo moderno ha scoperto che ha diritto a una vita privata, a una proprietà, a un lavoro. Ovviamente non è facile armonizzare le esigenze degli individui singoli con quelle della comunità di cui fanno parte, sia essa lo stato-nazione, la provincia o la città.

Se nella filosofia antica l'uomo era pensato come tendente verso un'armonia, conseguendo la quale si sarebbe sentito in pace con se stesso e con gli altri, e quindi

felice, con Hobbes scompare il concetto di felicità<sup>252</sup>, considerata irraggiungibile nella vita terrena, per lasciare il posto all'ordine e alla sicurezza. Lo stato, quindi, dovrebbe funzionare come una macchina, un orologio. Per ottenere che sia così può essere necessario che il singolo abbia dei limiti nella libertà, nei beni materiali, nel culto religioso.

Essendo per il filosofo la condizione naturale una condizione di tutti contro tutti (*bellum omnium in omnes*), ed essendo la passione per il potere caratteristica fondamentale dell'uomo, occorre uscire dallo stato di natura, poiché solo così si ha la garanzia della vita: anche se si tratterà di una vita limitata, sarà una vita tutelata.

Il passaggio dallo stato di natura alla società civile avviene attraverso il passaggio dallo *ius*, ossia il diritto che corrisponde alla libertà di tutti, alla *lex*, la legge corrispondente al legame in cui i singoli si muovono secondo direttive. Se tutti si nasce uguali nello stato di natura, si diventa per necessità disuguali nello stato civile.

Per Hobbes, ci spiega Jonas, il punto di partenza della sua morale, e quindi ciò che deve guidare il cittadino e lo stato, è la paura della morte violenta<sup>253</sup>, e quindi l'azione da intraprendere e da promuovere è solo quella che garantisca la vita.

Mentre Spinoza nel *Trattato Teologico-politico* concorda con Hobbes sulla necessità che il cittadino rinunci ai diritti personali per il bene dello stato, si differenzia da lui nel sostenere che non tutti i diritti devono essere depositi nelle mani del sovrano, poiché ci sono diritti inalienabili che non possono essere attribuiti ad altri, se non rinunciando alla

---

252 Anche Kant non pensa che l'uomo sia in grado di stabilire con certezza, secondo qualche principio, ciò che lo renderebbe veramente felice, per questo motivo la felicità non può essere un ideale della ragione, ma dell'immaginazione; è in quest'area della mente, infatti, che solitamente le persone tendono a costruirsi dei miti: della felicità, della normalità, della salute, del benessere.

253 Jonas H., Op. cit., p. 36.

propria dignità e umanità. Essi sono essenzialmente due: la libertà di parola e di pensiero<sup>254</sup>.

Si differenzia inoltre anche per quanto riguarda il concetto di popolo, che per Hobbes è strettamente correlato all'esistenza della sovranità, ed esiste se esiste lo stato sovrano. Una moltitudine di persone, senza alcun vincolo di obbedienza nei confronti dell'istituzione politica, è una condizione che riguarda solo lo stato di natura, preesistente quindi alla civiltà. La moltitudine secondo Hobbes è riluttante all'obbedienza, allo stringere patti e per questa ragione non trasferirà mai i suoi diritti naturali nelle mani del sovrano. Famosa è la frase contenuta nel *De Cive* per cui cittadini, allorché si ribellano allo stato, sono la moltitudine contro il popolo<sup>255</sup>. Per Hobbes, come per gli apologeti seicenteschi della sovranità statale, la moltitudine riveste un significato solo negativo.

Non così è per Spinoza, per cui assume significati negativi o positivi a seconda del comportamento e degli obiettivi. Di per sé non può avere alcun connotato morale, né di condanna, né di assoluzione. In *Appendice* parlerò più diffusamente del concetto di moltitudine, mutuato da Hobbes e prima ancora da Machiavelli, mostrando l'utilizzo moderno che egli fa di questo concetto.

F. Cuculo, docente di sociologia giuridica presso l'Università di Cassino, annota che “Spinoza e Machiavelli riflettono entrambi sull'auspicabilità della costituzione di una moltitudine di individui mossa al perseguimento, in forma temperata, di *utilitates* e

---

254 “Sebbene i poteri sovrani abbiano diritto su tutto e siano considerati gli interpreti del diritto e della pietà, non potranno mai impedire che gli uomini giudichino una qualsiasi cosa secondo il proprio ingegno”, *Ibidem*, p. 725, ed anche: “Se pertanto nessuno può cedere la propria libertà di giudicare e sentire ciò che vuole, ma ciascuno è padrone dei propri pensieri, ne consegue che in uno stato non si potrà mai tentare di ottenere, se non a prezzo di grave insuccesso, che gli uomini parlino su comando dei poteri sovrani, benché pensino cose diverse e contrarie”, *Ibidem*, p. 726.

255 “Dicunt rebellasse civitatem contra regem et populum velle et nolle, quod volunt et nolunt molesti e mussitantes subditi, sub praetextu populi, cives contra civitatem, hoc est, multitudinem contra populum animantes”, in: Hobbes T., *Elementa philosophica de cive*, Apud F. Grasset & Socios, Losanna 1782, p. 209 (XII, 8).

bene comune, laddove l'interesse pubblico cessa di rappresentare un puro, illusorio elemento di aspirazione utopistica di mera petizione deontologica<sup>256</sup>.

Ne consegue che la concezione spinoziana della democrazia “costituisce un momento di spiccata originalità teorica e di decisa discontinuità rispetto al modello tradizionale, in cui la primazia del bene comune comporta e giustifica il sacrificio dei singoli e la rinuncia a sé<sup>257</sup>”.

## 6.2 La politica nella post-modernità

Secondo Walzer il compito della politica consiste nel garantire la possibilità delle relazioni sociali nelle loro manifestazioni cooperative e conflittuali, cioè nel promuovere la società civile, intesa come spazio di associazione umana non coercitiva dove gli individui possono essere liberi ed uguali, connessi fra loro e mutuamente responsabili, giacché sono tutti potenzialmente inclusi e nessuno vanta privilegi<sup>258</sup>.

T. Casadei, nell'ampia nota introduttiva all'opera di Walzer, spiega che la politica si configura “come delimitazione di spazi, creazione di forme relativamente stabili, di confini, come costruzione di relazioni fra soggetti e gruppi identificabili anche nelle loro differenze<sup>259</sup>”.

Solo nella società civile l'uomo impara ad essere socievole e a collocarsi in una dimensione comunitaria che non sacrifichi capacità e caratteristiche individuali, bensì le valorizzi. Secondo Walzer in questo ambito l'uomo può vivere bene dal momento che la

---

256 Cuculo F., *la società e i molti*, Le lettere, Firenze 2008, pp. 133-34.

257 Ibidem, p. 135.

258 Walzer M., *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Diabasis, Reggio Emilia 2002.

259 Ibidem, p. XXXV.

società civile è la “sfera della frammentazione e della lotta, ma altresì di solidarietà concrete e autentiche”<sup>260</sup>.

Walzer è convinto che, per natura “noi siamo essere sociali, prima che esseri politici o economici” per cui “le persone che si associano e comunicano liberamente le une con le altre, formando o riformando gruppi di ogni genere” lo fanno non per amore di qualche schieramento particolare, ma “per amore della socialità stessa”.

La pace politica si fonda sul dialogo e sul compromesso, sempre fragile, ma effettivamente raggiungibile dalla collettività; la politica consente inoltre di pervenire non tanto a una verità univoca, quanto a innumerevoli verità sempre contingenti, che traggono origine dall’assenso conquistato tramite il processo di decisione democratica.

I sostenitori di prospettive unilaterali, siano esse filosofiche o religiose, devono imparare a politicizzare, rinunciando alla loro assolutezza, diventando attori di negoziazioni che producono forme di convivenze soddisfacenti. In una società pluralistica l’impegno è quello di sradicare ideologie e prese di posizioni razzistiche con l’intento di promuovere un vasto e tollerante dibattito politico, ove critiche, adattamenti, compromessi siano riconosciuti quali aspetti ordinari e imprescindibili della vita in comune.

“La vita associativa della società civile è l’effettivo terreno ove tutte le versioni del bene sono elaborate e testate [...] e si rivelano parziali, incomplete, in conclusione insoddisfacenti. Non si tratta del caso per cui vivere su questo terra è bene di per sé, non vi è altro posto in cui vivere. Ciò che è vero è che la qualità della nostra attività politica ed economica e della nostra cultura nazionale è intimamente connessa alla forza e alla vitalità delle nostre associazioni”<sup>261</sup>.

---

260 Ibidem, pp. 81-82.

261 Ibidem, p. 82.

N. Bobbio, lo storico che tutti conosciamo, nominato dal presidente Pertini senatore a vita e scomparso nel 2004, fa risalire alla *Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776* l'affermarsi di una nuova forma di politica<sup>262</sup>, poiché in quella dichiarazione obbliga gli uomini che fanno le leggi a tener conto dei diritti pre-esistenti, diritti che non possono travalicare.

Contrariamente a quanto era avvenuto, da Cicerone<sup>263</sup> a Mazzini<sup>264</sup>, viene considerato antecedente il diritto anziché il dovere, anche se ovviamente il primato del diritto non implica affatto l'eliminazione del dovere. Il rapporto politico non è più considerato dalla parte dei governanti, ma dei governati. “Chiunque abbia una certa familiarità con la storia del pensiero politico sa bene che lo studio della politica è stato da sempre orientato a mettere in evidenza più i doveri che i diritti del cittadino”<sup>265</sup>.

I diritti comprendono “i tre sommi beni: la vita, la libertà e la sicurezza”, e la storia si può dire sia stata una lunga lotta per la loro difesa, “difesa dal potere, da ogni forma di potere”. La lotta “ha avuto come avversario prima il potere religioso, poi il potere politico, infine il potere economico”. Oggi “la minaccia alla vita, alla libertà, alla sicurezza vengono dal potere della scienza e delle sue applicazioni tecniche”. Sembra imperare ancora oggi il pensiero di Bacone, il quale riteneva che la scienza fosse potere. “La conoscenza è diventata la principale causa e la condizione del dominio dell'uomo sulla natura e sugli altri uomini”. Dopo i diritti tradizionali, quelli alla vita, alla libertà e alla sicurezza, “vengono i diritti della nuova generazione che nascono tutti dalle minacce alla vita, alla libertà, alla sicurezza, provenienti dall'accrescimento del

---

262 Nella Dichiarazione si legge che “tutti gli uomini sono da natura ugualmente liberi e hanno alcuni diritti umani per cui entrando nello stato di società essi non possono mediante convenzione privare o spogliare la loro posterità”.

263 Si tratta del *De officiis* (Sui doveri), scritto nel 44 a.C., opera dedicata al figlio Marco, che si trovava ad Atene, affinché riflettesse sui doveri a cui l'uomo deve attenersi in quanto membro dello Stato.

264 Il riferimento è a *I doveri dell'uomo* del 1860.

265 Tutte le citazioni riguardanti il pensiero di N. Bobbio sono tratte dalla Conferenza tenuta all'Accademia dei Lincei il 14 giugno 1991 e pubblicata nell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche della Rai, Op. cit.

progresso tecnologico”. Questi diritti aggiuntivi sono: di vivere in un ambiente non inquinato, di avere una sfera privata e infine di poter proteggere il proprio patrimonio genetico, che va ben oltre l'integrità fisica.

Così come Magatti, egli ritiene che la volontà di potenza continui a dominare il corso della storia, altrimenti non si spiegherebbe perché “la centralità di una politica tesa alla miglior formulazione e miglior protezione dei diritti dell'uomo” incontri una sistematica disattesa, se non violazione in quasi tutti i paesi del mondo. “L'*ethos* dei diritti dell'uomo splende nelle solenni dichiarazioni che restano sempre e quasi dappertutto lettera morta”.

Bobbio conclude la sua conferenza con un tocco di amarezza, sostenendo che “oggi si può dire che la razionalità non abita più qui: qui sta la vera distinzione tra moderno e post-moderno. Come è lontano il tempo in cui Hegel insegnava ai suoi scolari che la ragione governa il mondo!”

Non dissimile per contenuto e tono emotivo è il parere di Bauman quando parla della speranza infranta dei pensatori della modernità, secondo cui il genere umano non avrebbe dovuto più incontrare ostacoli alla sua spinta ad agire secondo “la più umana delle loro qualità naturali, ossia la facoltà di pronunciare giudizi razionali e di comportarsi secondo i precetti della ragione”, di sottrarsi alla schiavitù “delle proprie passioni e della propria avidità pre-umana e disumana”<sup>266</sup>. E ancora: “Il passaggio alla condizione tardo moderna o post-moderna non ha portato una maggior libertà individuale”, ha solo “trasformato l'individuo da cittadino politico in consumatore”, per cui il rafforzamento della libertà che dichiara di aver ottenuto “è in larga misura un'illusione”<sup>267</sup>.

---

266 Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Op. cit., p. 77.

267 Ibidem, p. 83.



Non trovo una grande diversità tra questi ultimi concetti espressi da Bobbio e da Bauman da quelli precedentemente illustrati da Spinoza. Per tutti e tre la libertà è inevitabilmente collegata con la razionalità e per tutti e tre la libertà va intesa in senso positivo e non solo in senso negativo.

Così scrive Bauman: “La società buona può e dovrebbe rendere i propri membri liberi, non solo in senso negativo, cioè non obbligati a fare ciò che non vogliono fare, ma liberi in senso positivo, cioè in grado di usare la propria libertà per poter fare delle cose, e ciò significa in primo luogo capaci di influire sulle proprie condizioni di vita, di elaborare il significato di bene comune e di rendere le istituzioni della società conformi a quel significato”<sup>268</sup>.

Ciò che abbiamo desunto dall'*Etica* di Spinoza a riguardo dell'individuo, cioè di non nuocere e di promuovere, può ben valere anche a riguardo dello spirito politico, che se da una parte permette la libertà ai suoi cittadini, nel senso di non impedire loro di scegliere e di fare (libertà negativa), dall'altro assolve meglio al suo compito se promuove (libertà positiva) il senso del bene e del benessere non solo a livello individuale, ma anche collettivo.

### **6.3 La fragilità dell'essere umano**

M. Marzano, docente di Filosofia morale all'Università René Descartes di Parigi, ospite della decima edizione del Festival della Filosofia che si è tenuto nel settembre del 2010, asseriva nella sua esposizione che nella vita di ognuno di noi esistono molte cose che non si possono cambiare: nessuno sceglie la propria famiglia, il proprio paese, il *milieu* sociale e culturale in cui è cresciuto. Ognuno ha delle caratteristiche ben precise con cui

---

<sup>268</sup> Ibidem, p. 111.

deve, volente o nolente, imparare a convivere: dei punti di forza e dei punti di debolezza, “tante fragilità e debolezze”; tutto dipende da quello che si riesce a fare di questa fragilità che ci rende tutti vulnerabili<sup>269</sup>.

Spinoza, nel considerare che l'uomo così com'è fatto, quello che prova e come agisce, è frutto di necessità, ossia avviene necessariamente quale espressione del sistema naturale-divino di cui fa parte, induce a spegnere il dissidio morale che potrebbe accendersi tra sé e sé, quando l'individuo si scopre che in fondo è un essere debole e fragile, preda delle passioni, tanto quelle negative quanto quelle positive, e non è solo dotato di volontà e di razionalità.

Questa posizione affettivamente e socialmente accettante è la stessa che ritroviamo nell'esposizione di Marzano, che induce a guardare noi stessi con benignità, tollerando le nostre fragilità e la nostra storia, nella misura in cui non siamo dotati di tale potenza da determinare e costruire noi stessi e il mondo secondo un ideale assoluto di essere umano e di società.

Nello stesso tempo però sia Marzano che Spinoza, al pari di tanti altri, ritengono che non siamo esseri impotenti, rassegnati di fronte a un destino che così ci ha fatto, bensì possiamo attivamente intervenire perché la nostra condotta e il nostro futuro siano migliorabili e che le nostre fragilità non siano una catena al piede o una gabbia d'acciaio<sup>270</sup>. “L'impegno di Spinoza - scrive Cuculo - si mostra orientato nella direzione della riduzione del grado di passività negli individui”<sup>271</sup>.

---

269 Il testo della relazione è parzialmente riportato su “La Repubblica” del 16 settembre 2010.

270 Scrive Mignini: “Le due nozioni di passività e di attività costituiscono un cardine della dottrina morale spinoziana, di ascendenza stoica: se la mente agisce in forza della propria natura, è attiva ed esprime la perfezione dell'uomo; se agisce determinata prevalentemente dalla forza delle cause esterne, è passiva ed esprime l'umana imperfezione”, in: Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 774.

271 Cuculo F., Op. cit., p. 136.

Nella *Filosofia del corpo*<sup>272</sup> Marzano mette al centro della realtà il corpo umano, innanzitutto perché attesta la nostra stessa esistenza e poi perché attraverso il contatto con altri corpi si ha la certezza di esistere. Ella capovolge in questo modo l'atto cartesiano del *cogito ergo sum*, anche se riconosce a Cartesio il tentativo di voler superare il dualismo mente-corpo attraverso l'ipotesi della ghiandola pineale, come luogo di congiunzione. Le riesce più facile invece riconoscere in Spinoza un tentativo meglio riuscito di superare la tradizione platonico-cristiana che considerava il corpo come un involucro esterno, custode dell'anima, il cui valore era ritenuto indubbiamente superiore.

Spinoza, infatti, pensa che il corpo e la mente siano espressione di un'unica sostanza: attributi di infiniti modi di essere. Interessante mi sembra la metafora del mare che utilizza N. Abbagnano, riprendendola in modo pressoché identico da Spinoza stesso, per spiegare il concetto di "modo". Alla stregua di Magatti, che si era servito del mare per illustrare aspetti della sociologia, Abbagnano l'utilizza per spiegarne alcuni della filosofia: il mare esiste sempre, mentre le onde nascono e muoiono. La sostanza è come il mare, mentre le cose, le persone, gli animali sono le onde. Le onde hanno bisogno del mare, perciò i modi hanno bisogno della sostanza per esistere, la sostanza invece non ha bisogno dei modi per esistere, attraverso i modi si esprime.

Mignini lo spiega così: tra l'intero del mare e ciascuna onda non si può stabilire nessuna differenza di natura e di realtà, nel senso che l'acqua dell'onda è la stessa acqua del mare, ma se da un lato non c'è alcuna differenza tra la totalità e le sue manifestazioni, dall'altra invece bisogna dire che nessuna delle singole manifestazioni dell'intero o del tutto coincide col tutto, quindi esiste una differenza tra il tutto e le singole

---

272 Marzano M., *La filosofia del corpo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010.

manifestazioni. Questa differenza è ciò che Spinoza chiama modo: le onde non sono che una modalità della realtà identica in tutto.

Se nella natura del mare è implicito che ci siano le onde, nella natura di Dio è implicito che ci siano delle modalità o manifestazioni di tale natura che sono prodotte dalla stessa necessità con cui Dio pone se stesso. Nient'altro se non l'essere che pone se stesso grazie alla sua infinità e assoluta perfezione può essere chiamato sostanza; tutto ciò che invece è implicato dalla sostanza non esiste in sé, quindi non può essere considerato sostanza, ma modalità o modo della sostanza. Come si vede questa concezione di Dio non ha più nulla a che vedere con la tradizione giudaico-cristiana, se non nell'uso della parola Dio.

Per tornare alla questione mente-corpo, così prosegue Spinoza: “Tutto ciò mostra senza dubbio che tanto il decreto della mente, quanto l'appetito e la determinazione del corpo, sono simultanei per natura, o piuttosto sono una sola e medesima cosa, che chiamiamo “decreto” quando è considerata sotto l'attributo del pensiero e si esplica per mezzo di esso, chiamiamo “determinazione” quando si considera sotto l'attributo dell'estensione”<sup>273</sup>. Infatti, “la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questa, ora sotto quell'attributo. Così anche il modo dell'estensione e l'idea dell'estensione di quel modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due modi”<sup>274</sup>.

Essendo quindi un tutt'uno, anima e corpo, quello che accade nel corpo non può contrastare lo spirito, se lo spirito lo comprende, essendo entrambi forma e potenza della natura. “La potenza del corpo è la capacità di agire, cioè di produrre azioni ed operazioni delle quali siamo responsabili”<sup>275</sup>. Ma il corpo non è da intendersi come

---

273 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 902.

274 Ibidem, p. 842.

275 Tosel A., *L'Etica ontologica di Spinoza*, Op. cit.

potenza assoluta, ma piuttosto come “corpo della fatica, del lavoro, della sofferenza, che può diventare anche il corpo della gioia e della soddisfazione”<sup>276</sup>.

Allo stesso modo Marzano ci ricorda che il corpo, oltre ad attestarci la nostra presenza, presentifica la nostra finitudine e la nostra fragilità, “ci inchioda alla realtà”. Attraverso il corpo abbiamo modo di assaporare il mondo e di abitarlo, di provare emozioni e passioni, di incontrare e conoscere gli altri, poiché nessuno di noi può vivere in totale solitudine e isolamento.

Anche Touraine aveva asserito più volte nei suoi scritti che l’essere umano è debole, non soltanto perché “dominato dagli apparati di potere”, ma anche perché “privato di gran parte di se stesso”, sicché “può manifestarsi e agire soltanto lottando per la propria liberazione e, anche allargando lo spazio interiore in cui il desiderio e la legge non siano contraddittori”<sup>277</sup>. Il soggetto umano non è quanto vi è di più forte, anzi “è quanto vi è di più fragile”<sup>278</sup>.

Un grande aiuto ci viene a questo punto da Spinoza, anche se non ha mai usato i termini, così d’attualità oggi, di “fragilità” e di “debolezza”. Concettualmente ci presenta l’uomo con queste medesime componenti, all’interno di esigenze tanto razionali quanto passionali che, nella loro disarmonia, possono indebolire l’essere nella sua unità di mente e corpo e possono indurlo a vivere al di sotto della sua reale potenzialità.

Nella disarmonia, che per il filosofo equivale a un fallimento della ragione nell’esercitare un utile e benevolo controllo<sup>279</sup> sulla passione e sull’azione, l’essere

---

276 Ibidem.

277 Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit. p. 327.

278 Ibidem, p. 334.

279 Il controllo non è mai disgiunto dalla comprensione di quello che accade dentro e fuori di noi. Nell’*Etica* Spinoza in modo chiaro precisa che “l’affetto-passione cessa di essere passione appena ne formuliamo un’idea chiara e distinta” e successivamente: “Non c’è alcuna affezione del corpo della quale non possiamo formare un concetto chiaro e distinto” in: Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1056.

umano è indotto a formulare pensieri inadeguati. Le idee adeguate portano ad agire, quelle inadeguate portano a patire. Nel declinare gli affetti in positivi e negativi, egli immagina che la razionalità debba maggiormente intervenire su quelli che riducono la nostra potenza di azione e che coincidono con le passioni tristi, quelle passioni di cui talvolta gli uomini di potere si servono, come dirà nel *Trattato teologico-politico*, per assoggettare i cittadini.

Una cattiva gestione della nostra fragilità, quindi, induce a patire, a formulare idee inadeguate, ad essere inondati dalle passioni tristi, ad essere in sostanza meno liberi. “L’uomo libero spinoziano -scrive Mignini- non è colui che si è scrollato di dosso per sempre le passioni, perché questo vorrebbe dire essersi spogliati dell’umanità, ma colui che ha acquistato grande facilità nel riconoscerle e dominarle, divenendo capace di vivere soprattutto secondo la propria natura. Tale conquista non è tuttavia opera del singolo, separato da altri uomini. Al contrario, essa è difficilissima, anzi impossibile al di fuori della civile conversazione degli uomini, come amava dire Bruno. Perciò Spinoza non smette di ripetere che la libertà non è conquista privata di un singolo individuo, ma opera collettiva di uomini”<sup>280</sup>.

In sostanza la fragilità individuale del corpo unito alla mente reca meno danni al nostro progetto di vita, alla libera espressione delle nostre potenzialità naturali, se inserito in un contesto sociale e politico, se l’altro e gli altri sono considerati indubitabili ausili all’espressione e alla maturazione della propria soggettività.

“Agli uomini è utilissimo stringere relazioni di amicizia e legarsi con quei vincoli per mezzo dei quali formino tutti un’unità”<sup>281</sup>. “Benché gli uomini per lo più conformino

---

280 Ibidem, p. 782.

281 Ibidem, p. 1043.

tutto al loro piacere, dalla loro comune società seguono tuttavia più vantaggi che danni”<sup>282</sup>.

Egli introduce l’idea dei molti che, costituendo nel loro insieme un’unità, una comune società, offrono al singolo vantaggi e maggiori possibilità di perseguire l’utile. Difficilmente potrebbero procurarsi tutte le cose di cui necessitano “se gli uomini non si prestassero aiuto reciproco”<sup>283</sup>.

Per Spinoza, infatti, “nulla è più utile all’uomo che l’uomo stesso. Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per conservare il proprio essere quanto concordare tutti in tutto, in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo e tutti, per quanto possono, siano spinti a conservare insieme il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l’utile comune di tutti”<sup>284</sup>.

Nell’*Etica* l’interazione tra le persone e il loro costituire un insieme è sempre presente e fortemente auspicata, nella misura in cui l’individuo si realizza attraverso gli altri, avendo di loro bisogno. Grazie agli altri la potenza naturale del singolo si rafforza (*plus simul possunt*) e il giovamento che ne trae è a beneficio proprio e della collettività.

“Se due uomini si accordano reciprocamente e uniscono le loro forze, insieme avranno più potere, quindi più diritto sulla natura, che ciascuno da solo. E quanto più numerosi saranno gli uomini che stringeranno così i loro rapporti, tanto più diritto avranno, presi tutti insieme”<sup>285</sup>.

Nel *Trattato Politico* questo movimento verso gli altri, e questo formare gruppo, viene motivato anche dal fatto che l’uomo teme la solitudine. La relazione tra le persone aiuta a sentire meno il timore di essere soli, ossia di “non avere forze sufficienti per difendersi

---

282 Ibidem, p. 1044.

283 Ibidem, p. 1048.

284 Ibidem, p. 990.

285 Ibidem, p. 1116.

e per procurarsi le cose necessarie per vivere”<sup>286</sup>. E si sa che, se nell’individuo il timore eccede e diventa patimento, egli è meno libero di pensare e di decidere.

La tensione verso gli altri e il desiderio di aggregarsi si costituiscono così come spinte naturali, in quanto è altrettanto naturale per l’uomo aver paura della solitudine (*solitudinis metus omnibus hominibus insit*).

Se da una parte Spinoza sottolinea quanto sia importante che l’individuo si distingua dal volgo, che suole occupare la mente con l’idea del guadagno e del profitto<sup>287</sup> e trascura la conoscenza, dall’altra sottolinea quanto da solo l’individuo non solo patisca la solitudine, ma non abbia nemmeno modo di aumentare la sua potenza e capacità. Ne risulta quindi che il distinguersi dagli altri è bene, ma il non interagire con gli altri, o il fare senza di loro, è male, tenendo conto che il bene e il male per Spinoza sono da leggersi in funzione dell’aumento della *potentia existendi et agendi*<sup>288</sup>.

#### **6.4 L’importanza della società civile e della sovranità dello stato**

“Non vi è alcun dubbio che se fosse in nostro potere vivere secondo il precetto della ragione o essere condotti da cieco desiderio, tutti sarebbero guidati dalla ragione e regolerebbero la loro vita con saggezza. Il che non accade affatto, giacché ognuno è trascinato dal proprio piacere”<sup>289</sup>.

---

286 Ibidem, p. 1137.

287 “Il denaro ha portato un vero compendio di tutte le cose, onde è avvenuto che la sua immagine occupi di solito in sommo grado la mente del volgo, che difficilmente può immaginare una qualsiasi specie di gioia senza associarla all’idea dei soldi come causa”, Ibidem, p. 1048.

288 “Poiché dunque sono buone quelle cose che aiutano le parti del corpo a svolgere il loro compito e la gioia consiste nel fatto che la potenza dell’uomo, in quanto consta di mente e di corpo, è alimentata o aumentata, tutto ciò che procura gioia è buono”, Ibidem, pp. 1048-49.

289 Ibidem, p. 1112.



In tal senso l'essere umano necessita di un'organizzazione da lui riconosciuta che l'aiuti a contenere i danni prodotti dalla sua fragilità di base, che lo induce a lasciarsi trasportare dalla passione e da egoistico desiderio (*caeca cupiditate*).

Spinoza individua questa organizzazione nell'*imperium*. Mignini annota che tale termine, il più usato nel *Trattato Politico*, assume significati diversi (stato, sovranità e governo) a seconda dei contesti. "Potrebbe essere inteso nel senso di stato, dal momento che si tratta del potere-diritto dell'intera moltitudine; ma esso esprime anche la sovranità quando si afferma che detiene lo stato, cioè il potere-diritto e la sovranità che a questo inerisce, chi amministra la cosa pubblica promulgando, interpretando e abrogando leggi, fortificando città, decidendo della guerra e della pace. Infine *imperium* sembra piuttosto indicare la forma di governo, quando si distinguono democrazia, aristocrazia e monarchia, a seconda che la sovranità e l'amministrazione dello stato siano retti da tutta la moltitudine, da pochi scelti o da uno solo"<sup>290</sup>.

L'efficacia dell'azione dell'*imperium* si fonda sulla razionalità; l'irrazionalità non può che produrre conflittualità e intolleranza. Inoltre è bene, secondo Spinoza, che l'*imperium* sia assoluto (*absolutum*), nel senso di autonomo, ossia soggetto solo a se stesso (*sui juris*).

Spinoza aveva davanti agli occhi il problema delle divisioni religiose in atto a quel tempo, che minavano l'unità statale e la pace sociale. Solo l'assolutezza del potere consente la concordia e l'esercizio della libertà, in quanto garanzia contro l'invasione, nella sfera del vivere civile, di credenze religiose o quant'altro che fomenta l'odio e l'intransigenza tra i cittadini.

"Difatti il diritto di natura di ogni individuo non cessa nella condizione civile, che si trovi nello stato di natura o nella condizione civile, l'uomo agisce e persegue il proprio

---

290 Mignini F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma - Bari 2006, pp. 151-152.

utile per le leggi della sua natura [...] Chi ha deciso di ottemperare a tutti i mandati di una società civile, sia per paura del suo potere coattivo, sia perché ama il quieto vivere, provvede senza dubbio, con autonomo sentire, alla sua sicurezza e al suo vantaggio individuale<sup>291</sup>.

Lo stato, infatti, non può intervenire nella libertà di pensiero e nella ricerca dell'utile individuale. Allo stesso modo non interferisce con i progetti di vita di ciascuno a meno che non rappresentino una minaccia al bene comune.

“Gli uomini non nascono civili ma lo diventano. Gli affetti naturali degli uomini sono ovunque gli stessi, se pertanto in una società civile regna più malizia e si commettono più peccati che in un'altra, ciò nasce senz'altro dal fatto che essa non ha ben provveduto a creare concordia e non ha stabilito le sue leggi con la necessaria prudenza. Non ha dunque raggiunto il diritto assoluto, che è proprio di una società civile”<sup>292</sup>.

## **6.5 La responsabilità politica nel pensiero di Weber**

L'agire politico secondo Weber non può fare a meno di misurarsi con l'etica. Come è noto, egli distingueva l'etica della convinzione, o etica dei principi, dall'etica della responsabilità. Il politico che segue l'etica della convinzione agisce tenendo conto rigidamente dei valori in cui egli crede, anche nel caso in cui essi non siano aderenti al contesto del tempo. Anche se il mondo va diversamente da come egli crede o vuole, si sente in dovere di non cambiare idea e di continuare a seguire i suoi principi.

Il politico che segue l'etica della responsabilità sa che ogni decisione presa ha delle conseguenze, per cui il suo compito è quello di mediare, tenendo conto realisticamente più della realtà che dei suoi valori. In politica può accadere che si debbano prendere

---

291 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1122.

292 Ibidem, p. 1135.

decisioni che si allontanano dalla morale. L'etica della responsabilità spinge a muoversi in modo razionale, l'etica dei principi a muoversi solo secondo il piano dei valori.

Poiché il politico della responsabilità è determinato a raggiungere lo scopo, sapendo della necessità di prendere decisioni e della necessità che siano condivise, può trovarsi nel suo procedere di fronte al pericolo "di perdere la sua anima", ossia del venire meno della sua integrità morale.

Poiché la politica non è nata "a Nazareth o ad Assisi, o nei palazzi reali indiani" chi vuole fare politica, "chi voglia occuparsi soprattutto di politica, ma specialmente il politico di professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità di fronte a ciò che egli stesso può divenire per effetto di quelli. Egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro ogni violenza". Chi anela alla salute della propria anima o alla "salvezza di quella altrui, non le cerca attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tale che possono essere risolti soltanto con la violenza. Il genio o il demone della politica e il dio dell'amore vivono in intimo reciproco contrasto, che può ad ogni momento erompere in un conflitto insanabile"<sup>293</sup>.

A proposito della salvezza della propria anima è del tutto evidente il richiamo al Machiavelli, quando questi elogiava chi sceglieva la salvezza della propria città, rispetto a quella della propria anima, qualora i due fossero irrimediabilmente in contrasto.

L'ipotesi avanzata da alcuni critici odierni è quella per cui "nell'ultimo Weber più che una drastica elisione fra le due etiche, si avrebbe una loro possibile integrazione, risultando entrambe indispensabili al perseguimento di quell'ideale umano che l'epoca moderna ci propone"<sup>294</sup>.

---

293 Weber M. (trad. it), *Scienza come vocazione e altri testi di etica e di scienza sociale* (a cura di P. L. Di Giorgi), Angeli, Milano 1996, p. 158.

294 Di Giovanni F., Tassinari S., *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2006, p. 171

Weber stesso alla fine della sua conferenza ebbe modo di precisare che “l’etica della convinzione e quella della responsabilità non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la vocazione della politica (*Beruf zur Politik*)”<sup>295</sup>.

Si potrebbe, in sintesi, sostenere che, seguendo Weber, un utile agire politico debba essere un intreccio tra razionalità allo scopo e razionalità secondo i valori, tra responsabilità e convinzione, tra conservazione e innovazione.

Il potere, sostiene Jonas, ha molti incentivi e remunerazioni, quali il prestigio, il lustro, il guadagno materiale, il piacere del comando, dell’influenza sugli altri, della titolarità dell’azione, della possibilità di lasciare un’orma nella storia, persino “il godimento della semplice consapevolezza di ciò”, ma è la responsabilità, “legata al potere e dal potere resa possibile” a costituire il fine della competizione politica, e che ogni politico autentico dovrebbe volere e dovrebbe sentire come sua prima istanza morale.

“Il vero uomo di stato scorgerà la sua fama proprio nel poter dire di aver operato per il bene di coloro sui quali aveva potere. Il fatto che *su* diventi *per* costituisce l’essenza della responsabilità”<sup>296</sup>.

---

295 Weber M., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e di scienza sociale*, Op. cit. p. 159.

296 Jonas H. Op. cit. p. 122.

## CAPITOLO VII

### Paure e speranze

#### 7.1 Il governo delle passioni

Weber ci aveva spiegato che una condotta economico-sociale è sorretta da convinzioni (*Gesinnung*); nel caso del capitalismo occidentale, che lui aveva preso in esame, si trattava della concezione religiosa protestante. Di questo ho diffusamente trattato nel primo capitolo.

A. Touraine corregge questa impostazione, sostenendo che non sarebbe tanto la fede l'origine della scelta economica di tipo capitalistico, quanto “la rottura dei vincoli sociali imposti dalla paura del giudizio di un Dio nascosto [...] al rigetto dell'incanto del mondo cristiano, definito contemporaneamente dal ruolo dei sacramenti e dal potere temporale dei papi”<sup>297</sup>.

Hobbes sosteneva che la paura fosse una dimensione umana importante per la ricaduta sull'assetto della società, poiché se un individuo si sente troppo sicuro, perdendo la paura della morte per mano di altri, aumenta in vanità, orgoglio e presunzione, dedicandosi a realizzare solo il proprio interesse a danno di quello altrui. Questi atteggiamenti indebolirebbero il patto collettivo di unione e di subordinazione allo stato sovrano.

A parere del filosofo la ragione che affonda le sue radici nella paura e che da essa continua a ricevere linfa, incrementa la vita, allontanando la morte individuale e collettiva, inoltre la paura è qualcosa che c'è già nell'essere umano ed è comune a tutti,

---

<sup>297</sup> Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit. pp. 39-40.

non reca danno se non ai presuntuosi, ai superbi e ai melanconici. Sembra che Touraine avvalori la tesi di Hobbes, poiché designa il capitalista e il suo comportamento come dovuto al timore punitivo di un Dio nascosto. Anche E. Illouz, docente di sociologia all'Università di Gerusalemme, ritiene che sia l'ansia provocata da una divinità imperscrutabile a costituire il fondamento della frenetica attività dell'imprenditore capitalista.

Ritornando a Weber si potrebbe pensare che la paura di Dio non sia così slegata dalla fede in Dio, per cui il capitalista protestante, nella sua scelta di accumulare ricchezze, rendeva omaggio e ringraziava Dio, per averlo scelto e avvantaggiato. In tal senso non si tratterebbe di un parere differente, quello di Touraine, ma di un pensiero complementare, che indaga un'altra dimensione dell'uomo nel vivere il suo tempo, la sua religione, nell'utilizzare le sue risorse e nell'esercitarsi al lavoro. Si tratterebbe della dimensione affettiva, poiché la paura è un affetto, di cui già Lucrezio e gli epicurei avevano diffusamente trattato e che Cartesio si era dimenticato di includere nell'elenco delle passioni umane.

Spinoza dà molta importanza al sentimento della paura, poiché ritiene condizioni fortemente il comportamento delle persone e possa essere usata come strumento di controllo da parte delle autorità. Scrive infatti Bodei: "Il governo delle passioni imposto in forma autoritaria, sorretto da minacce o lusinghe, fomentato dalla paura di punizioni o dalla promessa di premi, otterrà certo la sua vittoria, ma al prezzo di rendere l'uomo schiavo e complice del proprio oppressore"<sup>298</sup>.

Nel *Trattato Teologico-politico* Spinoza critica l'impianto religioso del suo tempo, perché le chiese di allora davano un'interpretazione delle sacre scritture che era fondata sulla superstizione e i fedeli avevano molta paura delle eventuali conseguenze che

---

298 Bodei R., Op. cit., p. 183.

venivano paventate dagli amministratori del culto. I sistemi di credenze di cui la superstizione faceva uso, e attraverso le quali si articolava, non traevano origine dalla ragione “ma dal solo affetto, e per giunta dall’affetto più efficace”, ossia la paura<sup>299</sup>.

Per il filosofo la diffusa credenza negli auspici, nelle profezie, nei prodigi e nei miracoli è la diretta conseguenza del fatto che gli uomini sono in balia di due passioni, strette da un vincolo di complementarità: il timore e la speranza, che si alimentano l’uno dell’altra. Gli uomini “infatti, se mentre sono in preda al timore vedono accadere qualcosa che ricorda loro un bene o un male del passato, annunciano con enfasi l’esito felice o infelice della loro vicenda, e perciò chiamano quel qualcosa un presagio fausto o infausto, anche se non presagirà un bel nulla per cento volte di seguito [...] Così si forgiano finzioni infinite e interpretano la natura in modi mirabolanti: come se tutta la natura fosse preda della loro stessa follia”<sup>300</sup>.

L’origine della superstizione è dunque iscritta nelle stesse condizioni esistenziali del genere umano. Questo è così vero che “se gli uomini potessero dirigere con fermo proposito tutte le loro vicende, o se la fortuna fosse sempre benigna nei loro confronti, non sarebbero preda di alcuna superstizione”<sup>301</sup>.

Secondo Spinoza gli uomini sono costantemente sballottati da tempeste emotive, caratterizzate talvolta da speranze e timori. Egli annotava che i sovrani del suo tempo, come del tempo passato, si servivano di queste tempeste per sottomettere i cittadini, facendo credere loro di dover combattere per la propria salvezza, invece di affermarsi,

---

299 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 429. Nella pagina precedente Spinoza, riprendendo alcuni pezzi del *De rebus gestis Alexandri Magni* (V, 4 e VII, 7) di Curzio Rufo, aveva scritto: “La causa per la quale la superstizione nasce, mette radici e si accresce è la paura; e se qualcuno desidera conoscere esempi particolari, osservi Alessandro Magno, il quale cominciò a interpellare superstiziosamente i vati soltanto quando imparò a temere la fortuna alle porte di Susa. Ma dopo aver sconfitto Dario, cessò di consultare indovini e vati, finché atterrito una seconda volta dal momento sfavorevole, mentre giaceva a terra ferito, di nuovo ricaduto nella superstizione, inganno delle menti umane, ordina ad Aristarco, al quale aveva asservito la sua credulità, di interrogare con sacrificio l’esito degli eventi”.

300 Ibidem, pp. 427-28.

301 Ibidem, p. 427.

così facendo, nella loro schiavitù. Le passioni, infatti, hanno un effetto fortemente aggregante.

Al pari di Hobbes egli era convinto che gli uomini si incontrino tra loro per qualche affetto e non per la ragione. Non riteneva, tuttavia, come invece credeva Hobbes, che la paura istituzionalizzata fosse la sola forza che riuscisse a convogliarli nell'unità, ad indurli a formarsi come popolo. "Utilizzando espressioni come *solitudinis metus* e *statum civilem natura appetere*, Spinoza sembra ripetere espressioni di Hobbes, ma a ben guardare l'*odium solitudinis* è l'altra faccia di una naturale, stoiceggiante *adpetito societatis*"<sup>302</sup>.

Ne consegue che il fine dello stato, per Spinoza, non dovrebbe essere quello di "dominare, né controllare gli uomini con la paura e renderli schiavi di qualcuno, bensì quello di liberarli dal timore, affinché ciascuno viva, per quanto è possibile, sicuramente, ossia affinché ciascuno conservi nel modo migliore il suo diritto naturale ad esistere e ad agire, senza danno per sé e per gli altri. Il fine dello stato, ripeto, non è quello di trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o in automi, ma quello di permettere che la loro mente e il loro corpo adempiano con sicurezza alle loro funzioni e gli uomini si avvalgano liberamente della ragione, non si combattano con odio, con ira o con inganno, né si sopportino con animo iniquo"<sup>303</sup>.

## **7.2 I gradi di conoscenza e la diversificazione degli affetti**

La paura e la speranza non sono affatto scomparse dall'orizzonte umano e sociale, né si sono attenuate con il tempo, né è cessato l'utilizzo che gli altri ne possono fare: continuano ad essere tuttora due sentimenti che offrono un potenziale di gioco nel

---

302 Ibidem, p. 1684.

303 Ibidem, p. 727.



regolare il rapporto tra la società civile e il potere politico. Bodei spiega che la paura e la speranza sono, tra le passioni, le più violente, perché “incontrollabili, irruente, distruttive, contagiose, intrattabili e refrattarie ad ogni intervento diretto della ragione e della volontà”<sup>304</sup>.

Anche se è cambiato con i tempi ciò di cui si ha paura, o ciò in cui si vuole sperare, permangono come stati d'animo chiave. Oggi si collegano molto meno alla superstizione, ma continuano a correlarsi ad altre irrazionalità, di cui la superstizione era ed è una componente. Si ha forse meno paura dell'inferno, di una punizione diretta di Dio, dei castighi terreni o ultraterreni, ma si ha ugualmente paura di finire male, di perdere la sicurezza e la stabilità, di cadere in un abisso dal quale non si risorgerà più.

Nella società odierna “l'altro appare facilmente come una minaccia assoluta: lui o io; lui invade la terra, distrugge la mia cultura, mi impone i suoi interessi e i suoi costumi, che sono estranei ai miei e mi minacciano” commenta Touraine.

Ovviamente si tratta di aspetti altamente irrazionali, in particolare perché si fondano il più delle volte su differenze di etnia, di pelle, di cultura e di religione. La società pare essersi trasformata in “un campo di battaglia tra culture completamente estranee le une alle altre, ove bianchi e neri, uomini e donne, adepti dell'una o dell'altra religione o anche laici non sono che nemici gli uni per gli altri”. I conflitti sociali dei secoli passati, “hanno lasciato il posto alle guerre culturali”<sup>305</sup>.

Parlando di paure e di speranze, non intendo ovviamente quelle che si basano sulla realtà. Avere il timore che la trascuratezza e l'irresponsabilità porti a un decadimento ambientale e sociale non ha nulla di irrazionale, anzi è direttamente collegato ai rischi propri del nostro tempo<sup>306</sup>. Spinoza biasimava l'uso strumentale di quelle paure che

---

304 Bodei R., Op. cit. p. 72.

305 Touraine A., Op. cit. p. 229.

306 Giddens distingue due tipi di rischi: l'*external risk* e il *manufactured risk*. Quest'ultimo è conseguente a quello che l'uomo fa, produce e manipola. “Molti rischi ambientali, come quelli connessi all'aumento

generavano dalla superstizione, dalla mitizzazione e dalla credenza in castighi ultraterreni, perché finalizzato alla sottomissione dell'uomo o a renderlo prigioniero della sua impotenza; allo stesso modo biasimava la speranza che gli esseri umani ponevano in un futuro impossibile, in progetti utopistici, in avvenimenti miracolosi. La speranza-fiducia di poter migliorare a partire dalle proprie reali potenzialità e dal coltivare un'etica del comportamento è ben altra cosa.

K. Popper, il filosofo che tutti conosciamo, ritiene che la speranza di cambiare la società, così che tutto sia meraviglioso, è pericolosa, perché seriamente irrealistica. “Quei riformatori che hanno cercato di realizzare il paradiso in terra, in realtà hanno sempre costruito qualcosa di simile all’inferno”. L’idea, invece, che il futuro sia aperto, nel senso “che possiamo scegliere quei valori che sentiamo come valori importanti per noi e per la nostra vita” e in base a quelli “andare alla ricerca di soluzioni, ovvero ricercare qualcosa che migliori la situazione in cui ci troviamo” è un’idea che può trovare nella realtà il suo compimento, quindi si tratta un’idea costruttiva perché realistica. Ciò che accadrà, infatti, dipende in parte da fatti accidentali e in parte da ciò che effettivamente esiste ed è possibile, e “fra tutte queste possibilità ci sono le possibilità per noi di influire su quel che avviene”<sup>307</sup>.

Si può dire quindi che la qualità dell’interconnessione tra politica e società è data dal gioco che entrambi questi settori istruiscono a proposito delle paure-speranze, tanto di quelle razionali che di quelle irrazionali. D. Westen, psicologo e ricercatore, fa presente che le reazioni emotive immediate delle persone vengono spesso utilizzate a fini

della temperatura globale rientrano in questa categoria e sono direttamente influenzate dall’intensificarsi della globalizzazione” in: Giddens A., *Il mondo che cambia*, Op. cit., p. 40.

307 Tutte le citazioni riguardanti il pensiero di K. Popper sono tratte dall’intervista di D. Miller e pubblicate nell’Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche della Rai, Op. cit.

politici, anche nei sistemi democratici, da coloro che hanno bisogno o che vogliono strappare a tutti i costi un consenso<sup>308</sup>.

Sottovalutare o sminuire le paure reali è l'equivalente dell'ingigantire o coltivare le paure irrazionali. Le paure-speranze razionali sono collegate ai rischi<sup>309</sup>, quelle irrazionali sono collegate al controllo e all'incremento del potere di un settore sull'altro, di una persona sull'altra. Mentre le prime hanno origine dalla conoscenza e dalla riflessione, le seconde hanno origine dall'immaginazione e sono sostenute dalla sola emotività.

Per questa ragione Popper suggerisce di combattere i mali che abbiamo sotto gli occhi, invece di cercare d'instaurare il bene perfetto. Alla stregua di Spinoza ritiene che la passione debba fruire più della razionalità e della modestia che dell'immaginazione utopistica, che sgorga da un'ideologia totalizzante.

Secondo C. Mongardini, con il passaggio dal regime borghese al regime di massa, assistiamo a una socializzazione della paura, potenziata nell'immaginario collettivo dai mezzi di comunicazione di massa. Una politica che ha perso i suoi valori e che vede svanire le promesse di sviluppo e di benessere costruite sulla mentalità economicista, ricorre alla paura come strumento per ottenere consenso e legittimazione. A suo parere il governare per mezzo della paura, come avviene oggi, è sconfessare i principi ideali di ogni democrazia, e la testimonianza implicita che si è raggiunto l'ultimo gradino della decadenza politica<sup>310</sup>.

Anche E. Illouz pensa che il governo delle emozioni sia la caratteristica dell'attuale sistema capitalistico. *Capitalismo emotivo e capitalismo economico* vanno a braccetto,

---

308 Westin D., *La mente politica. Il ruolo delle emozioni nel destino di una nazione*, Il Saggiatore, Milano 2008.

309 "Viviamo in un mondo nel quale i rischi creati da noi stessi sono tanto minacciosi quanto quelli che provengono dal mondo esterno, se non di più", in: Giddens A., *Il mondo che cambia*, Op. cit., p. 48.

310 Mongardini C., *Le dimensioni sociali della paura*, Angeli, Milano 2004.

poiché la logica del mercato e la logica delle emozioni si informano a vicenda e tendono a prendere forma uno dell'altro.

A differenza di Mongardini, ella si occupa di tutte le emozioni, quelle che comunemente provano gli esseri umani, e trova che il potere politico tenda a congelare quegli affetti che mobiliterebbero le persone a reagire. Porta l'esempio dei numerosi talk-show dove le persone parlano liberamente dei guai che accadono nella loro vita, dove esprimono i loro sentimenti e portano i loro dolori, ma lo spettatore che vi assiste, si coinvolge in modo paradossale, perché se dovesse identificarsi realmente e non sospendere, finita la trasmissione televisiva, il coinvolgimento emotivo, dovrebbe organizzarsi individualmente o collettivamente, per combattere, per cambiare quelle condizioni che ha visto portare tanta sofferenza alla persona intervistata<sup>311</sup>.

L'uomo moderno, a suo parere, si è specializzato a guardare da lontano gioie e dolori, a ridurre la capacità di recuperare e di vivere autentiche emozioni, di coinvolgersi spontaneamente nelle relazioni con gli altri. Incoraggiato dai media, ha trasformato le emozioni in oggetti da esternare, soppesare, contrattare, giustificare, esibire, senza accorgersi che nel discuterne, nell'analizzarle e nell'esponele, le emozioni si raffreddano, si stemperano e si de-soggettivizzano.

Un altro lavoro interessante sulle emozioni è quello di A. Ehrenberg, sociologo francese. Egli prende in considerazione la sensazione di anergia e i sentimenti di inadeguatezza e di esclusione che sovente compongono il quadro clinico conosciuto come sindrome depressiva.

L'enorme diffusione che i vissuti depressivi stanno avendo in questi ultimi tempi, come nei loro testi hanno riconosciuto anche Cesareo e Magatti, è dovuta, secondo lo studioso francese, al tipo di società in cui viviamo, dove le norme di convivenza civile non sono

---

311 Illouz E. (trad. it.), *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano 2007.

più fondate sui concetti di colpevolezza e disciplina interiore, ma sulle risorse personali e sulla capacità di iniziativa.

L'individuo si sentirebbe schiacciato dalla necessità di mostrarsi sempre all'altezza, consumando una quantità enorme di energia per emergere e realizzarsi, esaurendo in tal modo tutte le riserve personali, per ritrovarsi alla fine esaurito e scontento. Ehrenberg sottolinea in particolare la fatica di essere se stessi, che è anche titolo della sua pubblicazione<sup>312</sup>, mettendo in evidenza l'ansia e l'insonnia dei depressi, i quali antepongono questi sintomi a quelli della tristezza, del dolore morale e della colpa.

Il mantenere un costante impegno di autopromozione, il dover dimostrare di possedere le giuste capacità e l'attivismo frenetico per non perdere qualunque occasione possa servire, inducono la persona a consumarsi in un rituale narcisistico, dove solitamente il criterio assunto per misurare e valutare se stesso è l'essere riuscito a realizzare tutte le iniziative possibili, in particolare quelle che servono a fornire alla società l'immagine che essa richiede.

Il fallimento del successo pone il problema del sentirsi emarginati ed esclusi, lasciando nella coscienza del depresso l'idea di una sua insufficienza, che non può far altro che amplificare i confini della sofferenza e il senso di inadeguatezza.

Le riflessioni di Ehrenberg servono a chiarire anche il concetto di responsabilità, che sembra aver imboccato, nella società post-moderna, un moto contrario, ossia dalla responsabilità sociale, verso gli altri e la collettività, si è passati al sentirsi responsabili solo verso se stessi, nel senso del dover fare ogni cosa serva ad affermarsi nel modo in cui la società si aspetta più o meno autentica che sia questa affermazione. Ciò che emerge come primario, quindi, non è il bene comune, ma il bene personale, quello della carriera e della visibilità.

---

312 Ehrenberg A. (trad. it.), *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

La sfera affettiva e l'indirizzo comunicativo hanno assunto le modalità di un sistema chiuso, autoreferenziale, identificabile nell'attitudine narcisistica ad occuparsi solo di sé, del proprio corpo, del proprio aspetto, della propria carriera, della propria sicurezza, del proprio controllo, anche a costo di raffreddare la spontaneità e la ricchezza emotiva, anche a costo di congelare gli universi simbolici di cui hanno scritto Cesareo e Vaccarini, o abbandonare le costellazioni morali di cui hanno scritto un po' tutti gli autori da me citati, da Bauman ad Habermas, a Giddens.

La teorizzazione di Illouz e di Ehrenberg si mostrano quindi come perfettamente complementari, poiché si incontrano in più punti, sottolineando Illouz la compartecipazione del sistema politico a rendere artificiali, e quindi innocue, tutte le emozioni che potrebbero attivare nei cittadini una seria partecipazione al cambiamento sociale e una seria testimonianza e industriosità politica, sottolineando invece Ehrenberg l'induzione della società post-moderna e globalistica a sostituire, negli esseri umani, i sintomi alle emozioni, la fatica al senso di colpa, l'attivismo esteriore alla disciplina interiore.

La produzione personale di iniziative finalizzate al proprio emergere ha preso il posto della produzione sociale e politica; l'*agorà* dei nostri giorni non è più il luogo dove l'individuo è davvero coinvolto in un sistema di interazioni, dove assieme ad altri discute, si confronta e opera alla ricerca di un bene comune e di un miglioramento che sia per tutti. La nuova *agorà* è il supermercato, dove sono esibiti e acquistati i prodotti del lavoro: è il luogo *clou* di un mondo massificato “che raccoglie ed esprime il disagio radicato e profondo che caratterizza i contemporanei: la continua insoddisfazione dovuta all'alterato equilibrio tra produzione, prodotti e consumo”<sup>313</sup>.

---

313 Toscano M. A. (a cura di), *Homo instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaka Book, Milano 2007, p. 979.

L'abbondanza di oggetti, esito dei nuovi processi produttivi, ha scardinato la distinzione tra uso e consumo: così che il consumo di una cosa avviene con una rapidità di poco superiore a quella del cibo. “Membri attivi di una società del consumo, viviamo in un mondo in cui le cose appaiono e scompaiono in cicli sempre più veloci, svaniscono senza durare abbastanza, per fornire un solido sfondo al processo vitale degli individui”<sup>314</sup>.

### **7.3 La responsabilità è di tutti**

Per Weber l'uomo moderno sperimenta un progressivo e pervasivo senso della perdita, via via che procede il disincanto del mondo e la razionalizzazione della vita: “perdita del proprio agire e del proprio posto nel mondo, perdita dei rapporti comunitari improntati alla fratellanza, perdita di stili di vita introiettati e consapevolmente perseguiti a vantaggio di abitudini standardizzate ed omologate”<sup>315</sup>.

Per Weber nel momento della scelta l'uomo è solo con se stesso e con i valori ultimi che decide di abbracciare: “obbedendo a quelli e violandone altri, egli si assume, tragicamente, la colpa etica che ne deriva”<sup>316</sup>. La scienza, infatti, è composta da un insieme di strumenti esplicativi e procedurali che non sono diretti a cercare la verità che illumina, a cercare il senso, essendo nella sua specificità avalutativa.

La ricerca del senso è così affidata esclusivamente al singolo, per cui “ognuno deve decidere quale per lui è il dio e quale è il demonio”<sup>317</sup>; la vita, infatti, “conosce soltanto l'eterna lotta degli dei fra loro, vale a dire fuor di metafora, l'insanabilità e quindi indecidibilità della lotta fra i diversi possibili atteggiamenti fondamentali verso la vita e

---

314 Toscano M. A., *Ibidem*.

315 Di Giorgi P. L., *Op. cit.*, p. 18.

316 *Ibidem*, p. 20.

317 Weber M. (trad. it.), *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008, p. 113.

di conseguenza la necessità di decidere tra essi”<sup>318</sup>. Per Weber i valori sono in linea di principio tutti equivalenti e tutti in lotta tra di loro, solo il soggetto può istituirne una gerarchia, in base alla quale predisporre la sua conoscenza e il suo agire.

La stessa visione tragica dell'uomo, delle sue tendenze e delle sue scelte si trova anche in Machiavelli e può essere sintetizzata dall'*incipit* del terzo capitolo, dove egli afferma: “Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile e come ne è piena di *exempli* ogni istoria, è necessario a chi dispone di una repubblica et ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che gli abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta abbiano libera occasione. E quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non conosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d’ogni verità”<sup>319</sup>.

A differenza del Guicciardini, che presuppone che tutti gli uomini siano per natura inclini al bene, Machiavelli ritiene che siano per natura inclini al male e che sia compito delle istituzioni politiche reprimere e controllare tale dato naturale, limitandolo e indirizzandolo in attività rivolte al bene comune e alla sicurezza. La riuscita di chi governa i cittadini dimostra, tuttavia, che esiste negli uomini la capacità di fermare le passioni negative e quindi di predisporre il proprio animo a perseguire il bene.

Per questo motivo Machiavelli auspica che tutti concorrano, ognuno secondo le proprie responsabilità e incombenze, nel fare ciò che è utile per rimediare alla debolezza umana, per frenare le passioni meno nobili, per organizzarsi socialmente e politicamente al fine di poter vivere la propria vita come meglio sia possibile.

---

318 Ibidem, pp. 122-23.

319 Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, (I, III), in: *Opere*, Op. cit., pp. 441-42.



Sempre nei *Discorsi* scrive: “Oltre a di questo, se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto, quando la rimanga sopra le spalle d'uno; ma sì bene, quando la rimane alla cura di molti e che a molti stia il mantenerla”<sup>320</sup>.

Spinoza riprende e amplia la tesi del Machiavelli, introducendo una visione filosofica che valorizzi e compensi le fragilità tipiche dell'essere umano, inteso come unità di corpo e mente, di immaginazione e di razionalità, che deve avere cura di sé tanto quanto dell'ambiente in cui vive, poiché sono entrambi espressioni di una medesima sostanza. L'organizzazione sociale e politica, costituitasi sottoforma di società civile e di stato sovrano sono un vero aiuto, se ben funzionanti, a sorreggere l'uomo, a trattenerlo dal recare danno a sé e agli altri, e a permettergli di realizzare a pieno le potenzialità migliorative che la natura gli ha dato.

Tutti e tre questi autori hanno quindi dato utili suggerimenti a chi ha il compito di governare la collettività, segnalando che essa non è un corpo estraneo a noi stessi, ma il risultato di un sistema culturale e morale al quale anche noi, in una certa misura, partecipiamo o abbiamo partecipato.

Se Weber ricorda che un politico di professione non può mancare di passione, di senso di responsabilità e di lungimiranza, intesa come capacità di lasciare che la realtà operi su di lui con calma e raccoglimento interiore, Spinoza fa presente che una moltitudine, che non sia *sciolta* e disorganizzata, ha un potere di controllo e di trasformazione che può determinare la qualità dell'*imperium*, inteso come organizzazione politica dello stato.

Se è vero che la trasformazione della società e del sistema politico hanno un'influenza determinante sulla qualità della vita, occorre ricordare che “l'individuo partecipa al funzionamento del sistema non soltanto mediante il suo lavoro e il suo pensiero, ma

---

320 Ibidem (I, IX), p. 480.

anche mediante i desideri e i bisogni che orientano il suo consumo e che non sono soltanto determinati dalla sua collocazione entro il sistema produttivo”<sup>321</sup>.

M. Foucault scrive: “L'insieme dei rapporti di forza in una determinata società costituisce l'ambito della politica”, la politica è quindi “una strategia più o meno globale che cerca di coordinare e di finalizzare questi rapporti di forza”<sup>322</sup>. Ma la politica non la fanno solo gli altri, non la fa solo chi governa, la fa anche il cittadino nel suo accondiscendere o nel suo opporsi, nel suo scegliere o nel suo lasciarsi trascinare, nel suo organizzarsi con gli altri o nel suo isolarsi. “Non si può dire che tutto derivi dall'economia di mercato, o dallo sfruttamento capitalistico, o molto semplicemente da questa società corrotta”<sup>323</sup>.

Se si vuole cambiare il potere statale, secondo Foucault, “bisogna cambiare i diversi rapporti di potere che funzionano nella società”<sup>324</sup> altrimenti lasceremo che quel potere si adoperi per conservare se stesso e condizioni come egli crede, la mente e i corpi di tutti noi.

## 7.4 Il nichilismo

Il nichilismo è uno dei termini filosofici più utilizzati nel dibattito pubblico odierno; si riferisce a un aspetto della cultura occidentale contemporanea, per cui il senso di ogni cosa e della vita stessa, è dato come perso, frantumato. “Rimanda a un atteggiamento intellettuale e morale disincantato, frustrato e depresso, per il quale ogni sforzo di dare un senso alla vita è destinato a non trovare una risposta, bensì il nulla”<sup>325</sup>.

---

321 Touraine A., *Critica della modernità*, Op. cit., p. 228.

322 Foucault M. (trad. it.), *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova 2008, p. 98

323 Ibidem, p. 100.

324 Ibidem, p. 106.

325 Santangelo L., *Nichilismo e nuove possibilità*, Segni e Comprensione, anno XXII - 66:2008. p. 60.

Nietzsche fa risalire l'avvento del nichilismo alla modernità, la quale radicalizzando gli ideali metafisici, come tentativo di dominio razionale sul mondo, sulla vita e sul bisogno di verità, ha spinto l'uomo a considerare l'ultraterreno irraggiungibile e inattendibile, perdendo conseguentemente sempre più di significato. Dio è morto, perché, secondo il filosofo, noi l'abbiamo ucciso con la nostra scienza, il nostro sapere e il nostro progresso.

La metafisica era nata dal bisogno dell'uomo di verità, di sicurezza; egli voleva aggrapparsi a qualcosa di stabile, per sfuggire alla paura e all'ansia del divenire. Ora egli deve vivere in un mondo che ha perduto il suo centro.

Per Nietzsche all'uomo moderno sono possibili ora solo due atteggiamenti: quello del nichilismo reattivo e quello del nichilismo compiuto. Il primo consiste in un nichilismo nostalgico, che non si rassegna alla perdita e alla morte di Dio, il secondo è caratterizzato dall'accettazione del nichilismo. Questo secondo atteggiamento, che permea la post-modernità, ha un carattere affermativo e consiste nel dire di sì alla vita così com'è, anche se essa è amara e sarà così per sempre.

Non esistendo più Dio, non esiste più un fine, né una linearità, per cui la finalità e l'idea del progresso, che avevano caratterizzato la filosofia moderna, lasciano il posto al presente e all'eterno ritorno dell'uguale. Quindi la vita va giudicata in base a se stessa, a quell'urto di forze che la genera continuamente. Non avendo il mondo né un inizio, né una fine, si basa sulla quantità di energia che esso dispone, ricreandola continuamente attraverso la volontà di prevaricazione e di potenza, che ne fa la sua specificità.

La vita per Nietzsche è quindi un dispiegarsi di una potenza, al di là del bene e del male, senza principi, né moralità, né cura per i suoi attori: la forma di vita più forte ha la precedenza su quella meno forte.

Come suggerisce Magatti, non dobbiamo avere un atteggiamento di rifiuto o di negazione del nichilismo, che ritiene sia, assieme alla tecnica e al capitalismo, uno dei

parametri costitutivi della società post-moderna; sarebbe infatti come negare la realtà, negare che in essa noi ci abitiamo e viviamo, con le sue caratteristiche, che sono sia buone e costruttive, che malevoli e distruttive. Il nichilismo, infatti, è anche vitalità, forza, energia, ovviamente non può bastarci solo quella, né può esserci solo quella.

Nella tesi si è voluto dimostrare, sulla linea di tutti gli autori citati, che la soggettività non è sufficiente, che l'agire senza valori non aiuta, che il non darsi uno scopo nella vita peggiora la convivenza familiare e sociale e, inoltre, come diceva Simmel, non vi può essere libertà senza responsabilità.

Stare nel nichilismo per elaborare il nichilismo e continuare su una strada aperta, come suggeriva Popper, recuperando di volta in volta altri pensieri e formulando altre ipotesi, senza fuggire o correre troppo avanti, sembra una posizione che si può ragionevolmente assumere e condividere; così la pensava in verità anche Heidegger.

Dopo aver ricordato che il nichilismo è l'esito di un processo storico, "il processo fondamentale della nostra storia occidentale"<sup>326</sup>, la fine di un percorso che è durato duemila anni e che era iniziato con Platone, occorre, a suo avviso, andare oltre la metafisica, rimanendo sì nel pensiero del nichilismo, ma prestando attenzione all'essere e al suo oblio.

In questa sosta costruttiva, che non nega la conquista filosofica di Nietzsche, vi è secondo Heidegger l'alternativa autentica al vuoto affaccendarsi, alla ricerca affannosa di soluzioni ottimistiche e frettolose, e quindi inutili; meglio rimanere in ascolto dell'essere, in attesa di un nuovo pensare. In questo modo il pensiero rinnovato si può situare "da sé nell'unico agire ad esso appropriato"<sup>327</sup> e può dunque promuovere un nuovo, autentico agire.

---

326 Heidegger M., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 46.

327 Heidegger M., *Che cos'è la metafisica*, Adelphi, Milano 2001, p. 99.

“In conclusione la soluzione del nichilismo si darà nella storia dell’esistenza come esito di una nuova disposizione del pensiero nei confronti dell’essere”<sup>328</sup>.

Ancor meglio di Heidegger, è Arendt, che ci aiuta a non rimanere intrappolati nel nichilismo, poiché ritiene che la facoltà del pensare non deve rimanere disgiunta dalla facoltà del giudizio e del volere. Inoltre ella considera il nichilismo una possibilità e non un inesorabile destino, poiché l’uomo può sempre scegliere.

La fine della metafisica, segnata da Nietzsche, per Arendt presenta anche dei vantaggi, perché dà la possibilità all’uomo di guardare al mondo da una prospettiva nuova e libera dai condizionamenti del passato. Consente “di disporre di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori”<sup>329</sup>.

L’esercizio del pensiero e l’attitudine a pensare è qualcosa che è disponibile a tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla posizione fisica e sociale di ciascuno, ossia dalla rilevanza delle condizioni ascritte. Il pensare ci permette di discernere ciò che è giusto da ciò che non lo è.

Quello che Arendt aveva individuato in Eichman, lo spietato carceriere nazista, era la sua evidente superficialità, la mancanza di un vero pensiero, per cui era impossibile “ricondere la incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni”<sup>330</sup>. Egli aveva ceduto al partito nazista la propria libertà di pensiero e la propria capacità di giudizio.

Jameson suggerisce di accettare la sfida del post-moderno, proprio a partire dal pensare, dal riscrivere “una cartografia cognitiva” che tenti di dotare il soggetto individuale di una nuova, accresciuta consapevolezza della sua posizione nel sistema globale.

---

328 Santangelo L., Op. cit., p. 64.

329 Arendt H., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 94.

330 Arendt H., *Ibidem*, p. 84.

La difficoltà a ricostruire in termini coerenti il proprio vissuto, il fare spazio ai propri pensieri, il definire i propri giudizi, è conseguenza della complessità sociale della nostra epoca, che rende difficile la rappresentazione mentale di noi stessi in un progetto di vita e di noi stessi collocati nel mondo. Attraverso una cartografia cognitiva, ed una tensione morale<sup>331</sup>, aggiungerei io, è possibile, “riguadagnare una capacità di agire e di lottare”, che può essere “neutralizzata dalla nostra confusione spaziale e sociale”<sup>332</sup>.

La fragilità dei nostri corpi, la prepotenza delle passioni tristi, lo spegnimento del coinvolgimento emotivo, sommati all’assenza di un sistema educativo che ci rinforzi, all’indebolimento degli universi simbolici a livello sociale e all’induzione artificiosa dei media<sup>333</sup>, potrebbero, se lasciati a sé stessi, spingerci verso la soluzione nichilistica, dove tutto è uguale a tutto e a niente, ma dove anche il vuoto si somma al terrore, poiché in quella dimensione il tutto uguale a tutto è solo apparente, nella misura in cui la minor potenza del più debole, lascia lo spazio alla maggior potenza del più forte, in un gioco di sopraffazioni e di emarginazioni.

Arendt, al contrario, nella capacità di pensare e di giudicare, di un pensare non contemplativo, ma diretto all’azione, e di un giudizio non formale, ma diretto a distinguere il giusto dallo sbagliato e a discernere il bene dal male, vede la possibilità per ognuno di noi di realizzarsi nella sua individualità. In questa dimensione non vi può essere emarginazione, né prepotenza, poiché ognuno si riconosce nel corpo che ha, nella sensibilità che possiede, nella storia che ha avuto. Le condizioni ascritte diventano così

---

331 D. Hume, il noto filosofo scozzese del 700, nel *Trattato sulla natura umana*, sosteneva che gli esseri umani hanno comunque bisogno di attingere a un sentimento morale, che faccia loro approvare ciò che è utile all’umanità in generale, rispetto a quello che è inutile e rispetto a quello che è vantaggioso per il singolo individuo.

332 Jameson F., *Il post-moderno e la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989, pp. 102-103.

333 “Il potere dei media non è più solo identificabile a livello delle ideologie che essi diffondono, ma del ruolo che esercitano nella costruzione delle condizioni della stessa esperienza soggettiva [...] La comunicazione e i media esercitano una presa diretta sul reale, organizzandolo ecologicamente e organizzando, attraverso questa ecologia, lo stesso modo in cui i soggetti costruiscono se stessi” in: Introini F., *Comunicazione come partecipazione*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 57.

una risorsa individualizzante e non motivo di penalizzazione. “Gli uomini, non l’uomo abitano la terra” scrive in *Vita activa*<sup>334</sup>.

Con la fine del mondo soprasensibile e spostando la vera vita nell’agire e nell’interagire con la pluralità degli uomini, ognuno di noi diventa iniziatore e protagonista della vita propria e della vita in mezzo agli altri. Anche se non potrà controllarne gli esiti, può comunque affermare la propria identità.

Come Spinoza, anche Arendt non ama i dualismi: ella rifiuta le scissioni riguardo all’essere e abbandona il pensiero duale tipico della metafisica tradizionale, che spiegava l’esistenza con l’essenza, il particolare con l’universale; riconosce nella nascita dell’individuo un potenziale unitario, un dispiegarsi di un’identità unica e irripetibile.

Nascita, identità e pluralità conferiscono il senso proprio alla diversità costitutiva di ciascun individuo. “La natalità in quanto apertura al mondo che lo accoglie senza trascenderlo è il perno di un pensare politico che, in quanto distinto dal pensiero metafisico, si rivolge alla pluralità degli uomini e al mondo, e in esso si compie”<sup>335</sup>.

---

334 Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 2004, p. 7.

335 Santangelo L., Op. cit. p. 69.

## CONCLUSIONI

La riflessione sulle caratteristiche preminenti della società odierna mi ha portato ad identificare ed analizzare le variabili oggi più discusse, sia nell'ambito della sociologia, che delle scienze umane in generale. A ciascuna di queste variabili ho dedicato un capitolo. Ovviamente nella realtà esse agiscono congiuntamente e si influenzano reciprocamente; altrettanto ovviamente quelle da me scelte non ne escludono altre, che possono essersi affacciate durante la trattazione, ma sono state poi abbandonate, senza per questo ritenere che esse non fossero pertinenti e degne quindi di uno studio.

Ho semplicemente preferito dare visibilità a quei temi ai quali mi sento maggiormente sensibilizzata, quei temi che caratterizzano anche la passione politica giovanile, come la difesa dell'ambiente, la libertà vincolata all'azione e alla responsabilità, l'uguaglianza di tutti i cittadini per quanto riguarda la soddisfazione dei bisogni primari e l'accesso alle fonti di sostentamento, il rispetto delle altre culture, la prevalenza dell'educazione sull'imposizione egemonica da parte dei paesi a capitalismo avanzato, ai quali si guarda con l'idea che siano i migliori, utilizzando più l'immaginazione che una accurata riflessione.

Magatti riporta nel suo ultimo libro il resoconto che Alexis de Tocqueville aveva fatto del suo viaggio in America. Egli aveva segnalato il pericolo che proprio il successo di un tale modello politico potesse coincidere con il suo svilimento, “con la perdita delle ragioni della sua affermazione e il diffondersi di un atteggiamento cinico e passivo, incapace di credere ancora nei valori democratici e di agire conseguentemente ad essi”<sup>336</sup>.

---

336 Magatti M., Op. cit., p. 237.



Per questo motivo parte della tesi ha visto riportare un resoconto dettagliato della politica di Bush, per quanto riguarda le guerre nel Golfo e in Afghanistan. Mi è sembrato utile commentarlo, oltre che attraverso le voci di politici, economisti e sociologi contemporanei, anche attraverso gli scritti del Machiavelli, poiché, se veramente l'intento del governo americano fosse stato quello di raggiungere uno scopo, propagandato come utile all'Iraq e necessario per la sicurezza degli altri paesi, con qualsiasi mezzo, lo storico fiorentino, che di questo detto è stato fatto l'eccellente promulgatore, in Consiglio di Sicurezza avrebbe votato contro, come fecero Francia e Germania.

M. Viroli, professore di scienza politica alla Princeton University, uno dei massimi esperti del pensiero di Machiavelli, ci spiega che tanto i fondatori di una Repubblica, quanto i cittadini, hanno bisogno di una religione che infonda coraggio, che insegni a servire la patria e ad amare la libertà. Machiavelli, secondo Viroli, riteneva che “senza questa religione le repubbliche non possono nascere, non sanno resistere, né all'aggressione esterna, né al male della corruzione; non hanno la forza morale per rinascere e ritrovare i principi della giustizia. La religione della virtù non è accessorio, bensì anima del vivere libero”<sup>337</sup>.

La religione di Machiavelli, che non era né ateo, né pagano, anche se non interessato alla salvezza della sua anima, è una religione della virtù. Egli riteneva che una riforma morale e religiosa fosse necessaria ai fini di una riforma politica; auspicava a una religione che educasse “alla vera bontà d'animo”<sup>338</sup>, che era propria dei Romani, e condivideva la critica del Savonarola al papato, che aveva corrotto la religione cristiana. Nella tesi ho dimostrato quanto l'agire americano in quell'occasione fosse mancante proprio di virtù, di quella che unisce la forza e l'intelligenza, alla tensione verso un

---

337 Viroli M., *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Laterza, Roma - Bari 2005, p. 142.

338 Ibidem, p. 173.

ideale autentico, non propagandistico e non egoistico, di bene comune e di integrità dello stato, di ogni stato, alla luce dell'obiettività e del raziocinio.

Tale esempio è stato utilizzato, su insegnamento di Weber, come fosse un *idealtipo*, ben sapendo che l'America non si riduce solo a questo, e che quel tipo di funzionamento può ritrovarsi anche altrove o potrebbe essere inteso come futuro modello da seguire.

A proposito dell'Italia, Viroli scrive: “La mancanza di una coscienza morale profonda e forte ci ha impedito e ci impedisce di essere un vero popolo libero. La vicenda ideale che inizia con l'umanesimo civile e ha in Machiavelli uno dei più convinti sostenitori [...] continua fino ai nostri giorni nel modo di pensare e di sentire, di chi non si rassegna a vivere in un paese che ride della corruzione e non conosce la vergogna”<sup>339</sup>.

Strettamente collegato a questo tema vi è quello della libertà, da intendersi non solo come libertà minacciata da eventi esterni, quali le guerre, le miserie, i conflitti, le ingiustizie, le dittature, ma anche come libertà da un cattivo funzionamento intra-individuale, ad opera delle passioni, che Spinoza ha declinato nei suoi scritti filosofici in passioni tristi e passioni gioiose<sup>340</sup>.

Una disamina approfondita del suo pensiero etico ci ha portato, infine, a discutere il tema della responsabilità che non può essere vista solo come responsabilità degli altri, ma di tutti. “Un dover essere - scrive Jonas - è contenuto molto concretamente nell'essere dell'uomo esistente; la sua stessa qualità di soggetto capace di agire causalmente implica un'obbligazione oggettiva sotto forma di responsabilità”<sup>341</sup>.

---

339 Ibidem, p. 205.

340 “Ci sono delle passioni che ci trascinano verso il basso, verso l'infelicità, che ci costringono a permanere in una condizione di minorità fisica e psichica, cioè a essere dipendenti da forze esterne, e ci sono invece delle passioni che sono capaci di rigenerarsi e trasformarsi in forze attive, favorendo la ragione. Queste passioni sono ad esempio la *laetitia* e soprattutto l'amore; esse si contrappongono alla cosiddetta *tristitia*”, in: Bodei R., *L'etica di Spinoza*, Intervista di E. Galzenati, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [www.emsf.rai.it/interviste].

341 Jonas H., Op. cit., p. 125.

Se la società post-moderna ci espone, attraverso il sistema capitalistico di cui si nutre, della globalizzazione di cui si serve, della razionalizzazione con cui si difende, a rischi elevati di contagio, per cui la frammentazione sociale, la perdita di sicurezza, la paura dell'altro e l'indebolimento dei valori in cui credere sono una costante del vivere odierno, dall'altra Spinoza ci ricorda quanto la dotazione naturale che ci caratterizza ci può aiutare, se ben usata, a non soccombere, ma a potenziare in noi il senso di esistere e di poter fare, a istruire strategie di aggregazione sociale attraverso le quali orientare l'*imperium*, e non solo essere da lui orientato.

## BIBLIOGRAFIA

*Dizionario della Lingua Italiana*, Garzanti, Milano 1986.

*Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto Treccani, Roma 1994.

**Alfieri V.**, *Del principe e delle lettere*, Kehl 1795, IntraText CT.

**Ampola M., Corchia L.**, *Dialogo su Jürgen Habermas e le trasformazioni della modernità*, ETS, Pisa 2007.

**Arendt H.**, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

**Arendt H.**, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2004.

**Arienzo A., Borrelli G.**, *Anglo-American faces of Machiavelli*, Polimetrica Publisher, Italy 2009.

**Bauman Z.**, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2009.

**Bauman Z.**, *L'arte della vita*, Laterza, Roma-Bari 2009.

**Bauman Z.**, *Un colloquio con il sociologo sul futuro della politica*, in "La Repubblica", 25.11.2010.

**Beccaro A.**, *La pacificazione in Iraq tra elezioni e attentati*, ISPI, n. 165, 2009.

**Bell D.**, *The coming of post-industrial society*, Basic Books, New York 1976.

**Bergamini G.**, *I datteri di Babilonia. L'Iraq nel racconto di un archeologo*, Libri Scheiwiller, Milano 2003.

**Berger P. L., Luckmann T.**, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997.

**Bernard J.**, *Why Machiavelli matters: a guide to citizenship in a democracy*, Praeger, New York 2008.

**Blix H.**, *Disarming Iraq. The search for weapon of mass destruction*, Pantheon Books, New York 2004.

**Bobbio N.**, *I diritti dell'uomo oggi*, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [[www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)].

**Bodei R.**, *La geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003.

**Bodei R.**, *L'etica di Spinoza* Intervista di E. Galzenati, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [[www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)].

**Boja J., Castells M.**, *La città globale*, De Agostini, Novara 2002.

**Bonazzi G.**, *Storia del pensiero organizzativo*, Angeli, Milano 2008.

**Bordi S.**, *Risultati e limiti delle terapie in psichiatria*, Noos 4:1996.

**Brunkhorst H.**, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008.

**Burgalassi M. M.**, *Itinerari di una scienza: la sociologia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Angeli, Milano 1996.

**Campanella T.**, *Atheismus Triumphatus*, T. Dupray, Parigi 1636.

**Cesareo V., Vaccarini I.**, *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

**Cesaro A.**, *La politica come scienza - Questioni di filosofia giuridica e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Angeli, Milano 2003.

**Ciliberto M.**, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

**Codeluppi V.**, *Il biocapitalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

**Colombo A.**, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006.

**Cristofolini P.**, *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, Foglio Spinozi@no, [www.fogliospinoziano.it].

**Croce B.**, *Sulla storia della filosofia politica - Noterelle*, La Critica: Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia (diretta da Benedetto Croce), n. 22, 1924.

**Cuculo F.**, *La società e i molti*, Le lettere, Firenze 2008.

**D'Ancona A.**, *Opere di Tommaso Campanella*, C. Pompa, Torino 1854.

**Dal Lago A.**, *Oltre il metodo. Interpretazione e scienze sociali*, Unicopli, Milano 1989.

**Damasio A.**, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Adelphi, Milano 2003.

**Damasio A.**, *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragioni e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

**De Sanctis F.**, *Storia della Letteratura Italiana*, Bietti, Monza 1966.

**De Sanctis F.**, *Saggi critici* (a cura di Luigi Russo), Laterza, Roma - Bari 1952.

**De Seta R.**, *La difesa dell'ambiente in Italia: storia e cultura del movimento ecologista*, Angeli, Milano 2000.

**Di Giorgi P. L.** (a cura di), *Max Weber. Scienza come vocazione e altri testi di etica e di scienza sociale*, Angeli, Milano 1996.

**Di Giovanni F., Tassinari S.**, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2006.

**Di Pozzo G.**, *Storia letteraria d'Italia - Il cinquecento*, Piccin, Milano 2006.

**Ehrenberg A.**, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

**Esposito R.**, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

**Foucault M.**, *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova 2008.

**Foucault M.**, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

**Fubini R.**, *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo stato territoriale al Machiavelli*, Edifir, Firenze 2009.

**Gadamer H. G.**, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004.

**Gallicet Calvetti Carla**, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

**Gargano A.**, *Il Principe di Niccolò Machiavelli*, IISF, Napoli, 2005.

**Giddens A.**, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000.

**Giddens A.**, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.

**Giddens A.**, *New rules of sociological method*, Polity Press, Cambridge 1993.



**Gilbert F.**, *Machiavelli e Guicciardini*, Einaudi, Torino 1970.

**Giunchi E.**, *Afghanistan: la chiave del successo*, ISPI, 22 settembre 2009.

**Gorbaciov M.**, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Mondadori, Milano 1988.

**Gramsci A.**, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1953.

**Guarracino S.**, *Storia degli ultimi sessant'anni*, Mondadori, Milano 2004.

**Gubert R., Tomasi L.**, *Teoria sociologica ed investigazione empirica*, Angeli, Milano 1995.

**Gutmann A.**, *L'educazione democratica*, Intervista di M. Viroli, in "L'Unità", 9.06.1997.

**Habermas J.**, *Etica del discorso*, Laterza, Roma - Bari 1985.

**Habermas J.**, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996.

**Habermas J.**, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.

**Habermas J.**, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004.

**Habermas J.**, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari 2006.

**Heidegger M.**, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003.

**Heller H.**, *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma 1975.

**Hilferding R.**, *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961.

**Hobbes T.**, *Elementa philosophica de cive*, Apud F. Grasset & Socios, Losanna 1782.

**Hobsbawm E. J.**, *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma - Bari 1999.

**Horkheimer M.**, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1972.

**Hösle V.**, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992.

**Hösle V.**, *Introduzione a Spinoza*, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [[www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)].

**Hume D.**, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma - Bari 1987.

**Huntington S.**, *Culture matters: how values shape human progress*, Basic Books, New York 2000.

**Huntington S.**, *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*, University Press, Oxford 2002.

**Huntington S.**, *The clash of civilizations an the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York 1996.

**Illouz E.**, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano 2007.

**Introini F.**, *Comunicazione come partecipazione*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

**Jameson F.**, *Postmodernismo*, Fazi, Roma 2007.

**Jameson F.**, *Il post-moderno e la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.

**Jonas H.**, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009.

**Jones A.**, *Kabul in winter. Life without peace in Afghanistan*, Henry Holt, New York 2006.

**Kelsen H.**, *Teoria generale del diritto e dello stato*, RCS, Milano 2000.

**Latouche S.**, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

**Latouche S.**, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.

**Le Goff J.**, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Mondadori, Milano 2010.

**Le Goff**, *Morale e Politica del XXI secolo*, Intervista di G. Galasso, in "L'Unità", 21.04.1997.

**Liguori A.**, *Teoria critica, capitalismo, democrazia. Note su Habermas*, Online Journal of Political Philosophy, 186: 2008.

**Luckmann T.**, *La religione invisibile*, Mulino, Bologna 1969.

**Machiavelli N.**, *Opere*, Mondadori, Milano 2008.

**Magatti M.**, *Libertà immaginaria*, Feltrinelli, Milano 2009.

**Malizia P.**, *Non solo soft. Attori processi, sistemi: un approccio sociologico*, Angeli, Milano 2003.

**Manti F.**, *Bioetica e tolleranza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

**Martelli M.** (a cura di), *Niccolò Machiavelli. Il Principe*, Salerno, Roma 2006.

**Marx K.**, *Il Capitale*, Newton Compton, Roma 2006.

**Marzano M.**, *La filosofia del corpo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010.

**McNeil W. H.**, *The pursuit of power technology, armed force, and society since A. D. 1000*, University of Chicago Press, Chicago 1982.

**Meinecke F.**, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977.

**Milton J.**, *Areopagitica. Discorso per la libertà di stampa*, Rusconi, Milano 1998.

**Mignini F.**, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma - Bari 2006.

**Mignini F.**, *Un segno di contraddizione*, in: *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano 2007.

**Mongardini C.**, *La cultura del presente*, Angeli, Milano 1993.

**Mongardini C.**, *Le dimensioni sociali della paura*, Angeli, Milano 2004.

**Morfino V.**, *Il tempo e l'occasione*, LED, Milano 2002.

**Morin E.**, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, Milano 2001.

**Morin E., Tosel A.**, *Quale ritorno a Marx per riflettere sui nostri tempi?*, Intervista di E. Laurent, Humanité, 8.06.2010.

**Morin E.**, *La testa ben fatta*, Cortina, Milano 2000.

**Morin E., Pasqualini C.**, *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, Angeli, Milano, 2007.

**Nasr V.**, *La rivincita sciita. Iran, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Università Bocconi, Milano 2007.

**Peperzak A.**, *Etica e Politica*, Intervista di A. Gargano, Viaggio tra i filosofi - Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, Video Sapere - Paravia.

**Popper K.**, *Il futuro è aperto*, Intervista di D. Miller, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [[www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)].

**Rawls J.**, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

**Ridolfi R., Ghiglieri P.** (a cura di), *I Ghibizzi al Soderino*, La Bibliofilia 1970.

**Roiatti F.**, *Il nuovo colonialismo. Caccia alle terre coltivabili*, Università Bocconi, Milano 2010.

**Russo L.** (a cura di), *Saggi critici del De Sanctis*, vol. II, Laterza, Roma - Bari 1952.

**Santangelo L.**, *Nichilismo e nuove possibilità*, Segni e Comprensione, 66:2008.

**Sassen S.**, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2003.

**Sasso G.**, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980.

**Schiavulli B.**, *Guerra e guerra*, Garzanti, Milano 2009.

**Schmitt C.**, *Teologia politica*, in: Miglio P. e Schiera P. (a cura di), *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.

**Sen Amartya K.**, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma - Bari 1999.

**Sen Amartya K.**, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000.

**Sen Amartya K.**, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010.

**Singer P.**, *One world: the ethics of globalization*, University Press, Yale 2002.

**Spiazzi R.**, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, ESD, Bologna 1992.

**Spinoza B.** (a cura di Mignini F.), *Opere*, Mondadori, Milano 2007.

**Spinoza B.** (a cura di Formaggio D.), *Trattato Politico*, Paravia, Torino 1950.

**Stiglitz J. E., Myers J. J.**, *Globalization and its discontents*, Carnegie Council Edit, 15 maggio 2002.

**Stiglitz J. E.**, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002.

**Tiraboschi G.**, *Storia della letteratura italiana*, vol. 3, Bettoni, Milano 1833.

**Tommaseo N.**, *Scritti di critica e di estetica*, Ricciardi, Napoli 1913.

**Toscano M. A.**, *Introduzione alla sociologia*, Angeli 2006.

**Toscano M. A.** (a cura di), *Homo instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaka Book, Milano 2007.

**Tosel A.**, *L'Etica ontologica di Spinoza*, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, RAI [[www.emsf.rai.it/interviste](http://www.emsf.rai.it/interviste)].

**Touraine A.**, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 2003.

**Touraine A.**, *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna 1970.

**Vigna M.**, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

**Vincieri P.**, *Natura Umana e Dominio*, Longo, Ravenna 1984.

**Viroli M.**, *Dalla politica alla ragion di stato - La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma 1994.

**Visentin S.**, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato Politico di Spinoza*, Etica & Politica VI, 2004.

**Volonté P.** (a cura di), *Max Weber. L'etica della responsabilità*, La Nuova Italia, Milano 2000.



**Walzer M.**, *Guerre ingiuste e ingiuste*, Intervista di P. Corsi, Viaggio tra i filosofi - Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, Video Sapere - Paravia.

**Walzer M.**, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Diabasis, Reggio Emilia 2002.

**Wartofsky M.**, *Azione e passione: la costruzione spinoziana di una psicologia scientifica*, in: Levi S., "Spinoza e il problema mente-corpo", Cuem, Milano 2004.

**Weber M.**, *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Roma 1961.

**Weber M.**, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS, Milano 2010.

**Weber M.**, *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008.

**Westen D.**, *La mente politica. Il ruolo delle emozioni nel destino di una nazione*, Il Saggiatore, Milano 2008.

**Zovatto P., Cargnoni C.**, *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002.

## *Appendice*

### **Niccolò Machiavelli**

Si tratta di una figura controversa quella del Machiavelli, nato a Firenze nel 1469 e morto nel 1527. Le sue opere generarono nei secoli, fino a quello scorso, diverse e contrastanti reazioni, con prese di posizione anche di aspra critica e di aperta condanna<sup>342</sup>. Nel 1559 Papa Paolo IV aveva iscritto le sue opere nel terzo *Indice dei libri proibiti* e nel 1534 il Cardinale Reginald Pole, rifugiatosi in Italia a seguito della politica anticattolica di Enrico VIII, aveva sostenuto che la mano di chi aveva scritto *Il Principe*, era stata guidata da satana.

Il gesuita Tiraboschi, nella Storia della Letteratura Italiana del 1777, mostra con chiarezza tutta l'ambivalenza che vi era stata fino ad allora nei confronti delle opere del Machiavelli, e che continuerà anche nel secolo successivo: se da una parte non si poteva ignorarne i meriti<sup>343</sup>, dall'altra era difficile capire e approvare ciò che egli tecnicamente e operativamente andava consigliando ai governanti<sup>344</sup>. Per cui conclude scrivendo che:

---

342 Così dirà di lui l'Alfieri: "Poco fu egli considerato, e poco letto, e assai meno meditato e inteso finch'egli visse; dopo morte, rimase assai screditato ed egli e il suo libro [...] Eppure, il Machiavello, proscritto dai principi per mera vergogna di se stessi, e dai popoli poco letto e niente meditato, volgarmente viene da tutti creduto un vile precettore di tirannia, di vizi, e di viltà. Né sarà questa una delle minori prove in favore di quanto asserisco; che i filosofi non possono essere mai pianta di servitù; poichè la moderna Italia, in ogni servire maestra, il solo vero filosofo politico ch'ella abbia avuto finora, non lo conosce, né stima" in: Alfieri V., *Del principe e delle lettere*, Libro II, cap. 9 Kehl 1795, IntraText CT.

343 "Mi restringo soltanto a quelle due opere che sono più famose, cioè al libro del Principe ed ai discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio. Non può negarsi che in esse il Machiavelli non si dimostri uno dei più profondi e dei più esperti politici che mai siano vissuti, e i Discorsi sulla storia di Livio sono pieni di riflessioni giustissime, che scoprono il raro genio di chi li scrisse" in: Tiraboschi G., *Storia della letteratura italiana*, vol. 3, Bettoni, Milano 1833, p. 533.

344 "Ma le massime e i consigli, che singolarmente nel libro del Principe ei propone ai reggitori delle città e dei regni, sono tali che ogni uomo religioso e saggio non può udirle che con orrore [...] Ciò che è

“se se ne traggono le ree massime di cui egli ha infettati i suoi libri, è certo ch'ei fu uno dei più ingegnosi e dei più profondi scrittori, e versato quant'altri mai nelle antiche e nelle recenti storie”<sup>345</sup>.

Alfieri farà una separazione tra *Il Principe* e gli altri scritti, riconoscendo che “il Machiavello nelle storie, e nei discorsi sopra Tito Livio, ad ogni sua parola e pensiero, respira libertà, giustizia, acume, verità, ed altezza di animo somma: onde chiunque ben legge, e molto sente, e nell'autore s'immedesima, non può riuscire se non un focoso entusiasta di libertà, e un illuminatissimo amatore d'ogni politica virtù.”<sup>346</sup>.

Altri che scrissero di lui furono Guicciardini<sup>347</sup>, Manzoni<sup>348</sup>, Gioberti<sup>349</sup>, Tommaseo<sup>350</sup>, e più tardi Gramsci<sup>351</sup>, ma fu grazie al De Sanctis se nel '900 tornò ad essere ripreso, riletto e riconsiderato in un modo più proprio. Tuttavia già nel primo '800 vi era stato un recupero europeo di Machiavelli, “anche per impulso dello storicismo tedesco, che collega il duro realismo del fiorentino alla profonda corruzione dell'Italia cinquecentesca”<sup>352</sup>. Un testo importante fu *Ueber Machiavel* di Fichte del 1807.

De Sanctis diede un contesto agli scritti e alle motivazioni del fiorentino, lo presentò come colui che seppe realisticamente interpretare il suo tempo, seppe indagare la realtà fattuale per comprenderne le ragioni e proporre i rimedi<sup>353</sup>.

strano si è, che le opere del Machiavelli corsero per lungo tempo e furono stampate anche in Roma, senza che alcuno scoprisse palesemente il veleno che in esse si nascondeva”, Ibidem.

345 Ibidem, p. 534.

346 Alfieri V., Op. cit., II, 9.

347 Ci si riferisce in particolare alle *Considerazioni sui discorsi di Machiavelli* del 1529.

348 Il riferimento è allo scritto *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, in: *Osservazioni sulla morale cattolica* del 1854.

349 Il riferimento è al testo *Del rinnovamento civile d'Italia del 1851*. La nota citazione del Gioberti è la seguente: “Machiavelli fu per metodo il Galileo della politica, introducendovi l'esperienza fecondata e ampliata dall'induzione e dal raziocinio”.

350 “Talvolta egli non loda ma narra: narrare il male senza biasimo, non è cosa lodevole certamente, pure non è da consigliarlo. Ma codesta potenza del vedere nei fatti la verità generale, foss'anche potenza abusata, è in sé preziosissima: e, pei tempi che il Machiavelli ne offriva l'esempio, meravigliosa”, in: Tommaseo N., *Scritti di critica e di estetica*, Ricciardi, Napoli 1913, p. 158.

351 Gramsci A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1953.

352 Di Pozzo G., *Storia letteraria d'Italia-Il cinquecento*, Piccin, Milano 2006, p. 49.

353 “Il concetto del Machiavelli è questo, che bisogna considerare le cose nella loro verità effettuale, cioè come son poste dall'esperienza ed osservate dall'intelletto, che era proprio il rovescio del sillogismo e la

Croce, muovendosi sulla linea di De Sanctis e riprendendo ciò che Hegel aveva precedentemente scritto<sup>354</sup>, accolse il segretario dei Dieci tra i filosofi dello spirito, non tralasciando tuttavia alcune precisazioni critiche, ma riconoscendolo come fondatore di una filosofia della politica<sup>355</sup>. Allo stesso modo fece Meinecke, contemporaneo di Croce, che in uno scritto del 1923 aveva apprezzato di Machiavelli il concetto che le azioni malvagie talvolta sono indispensabili alla vita dello stato, per cui si può parlare della necessità del male nella storia<sup>356</sup>.

Il panorama che si presentava agli occhi del segretario fiorentino, quello del Medio Evo, era caratterizzato da situazioni territoriali instabili e divise, sia all'interno dello stato, che tra uno stato e l'altro. La mancanza di collegamenti e di accordi, di stabilità, di guide virtuose e sicure, di difese strutturate, rendeva altamente frammentata e incerta la realtà sociale di allora. Mentre la Spagna cacciava i mori e si costituiva sotto le case di Aragona e di Castiglia e la Francia usciva dalla sua lotta contro l'Inghilterra, in Italia prevalevano le dispute tra vassalli e feudatari, tra feudatari e feudatari maggiori o piccoli monarchi, e questi contro l'imperatore.

I Comuni, che furono luogo di libertà e di autonomia (costrinsero i signori a soggiacere al diritto comune), diventarono “monopolio di pochi ambiziosi ricchi e potenti, che ne

base dottrinale del medio evo capovolta: concetto ben altrimenti rivoluzionario che non è quel ritorno al puro spirito della Riforma e che sarà la leva da cui uscirà la scienza moderna. Questo concetto applicato all'uomo ti dà il Principe, i Discorsi, e la Storia di Firenze e i Dialoghi sulla milizia. Il Machiavelli non ha bisogno di dimostrarlo: te lo dà come evidente. Era la parola del secolo ch'egli trovava e che tutti riconoscevano”, in: De Sanctis F., *Storia della Letteratura Italiana*, Bietti, Monza 1966, p. 434.

354 Nella *Critica della Costituzione tedesca* (Kritic der Verfassung Deutschlands) pubblicata solo nel 1893, Hegel vede nella teorizzazione del Machiavelli la tensione esistente tra stato ideale e stato reale.

355 “E' risaputo che il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è al di là del bene e del male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. E' questo il concetto che circola in tutta l'opera sua, e che quantunque non sia stato da lui formulato con quella esattezza didascalica e scolastica che di solito si scambia per filosofia, è concetto schiettamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica [...] desta stupore come si sia tanto ciarlato dell'immoralità del Machiavelli; senonché il volgo chiama morale solo l'unzione moralistica e l'ipocrisia bacchettona”, in: Croce B., *Sulla storia della filosofia politica-Noterelle*, in: “La Critica-Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia”, diretta da Benedetto Croce, n. 22, 1924, p. 194.

356 Meinecke F. (trad. it.), *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1942.

agognarono il dominio: onde si vede un nuvolo di tirannelli, che fu la degenerare trasformazione dei Comuni medesimi. L'antico valore dei guerrieri degenerò anch'esso e la potenza del brando si riassunse negli avventurieri, specie di briganti dei tempi nostri, che taglieggiavano dovunque e mercanteggiavano coi piccoli stati per vendere la loro potenza [...] Quando sopraggiunsero i barbari trovarono uno sciame di principotti dissoluti e banchettoni, con tutto quel seguito di vizi e di putredine, che il Machiavelli chiamò corruttela italiana”<sup>357</sup>.

Si era persa l'idea del luogo comune e della vita comune, e con essa l'investimento etico ed attivo nei riguardi dello stesso, come un insieme geografico e sociale da proteggere, tutelare e far prosperare, un insieme che avrebbe dovuto riguardare e coinvolgere tutte le classi sociali presenti, e che invece si mostrava sempre più disgregato: da una parte stavano i signori che godevano dei loro antichi privilegi di sangue, di abitudini e di ozi, dall'altra la gente comune che lavorava la terra, filava la lana o esercitava il commercio, e dall'altra ancora i mercenari che si davano ai traffici, alla corruzione e alle speculazioni. L'unico concetto che ancora sembrava tenere era quello di fedeltà e sudditanza, voluta dal signore, e formalmente o ingannevolmente mostrata dal popolo<sup>358</sup>.

---

357 Quanto scritto è tratto dalle conferenze che Francesco De Sanctis tenne alla fine di maggio-inizi giugno del 1869 a Napoli, nella Gran Sala del Capitolo dell'ex Convento di S. Domenico Maggiore. La conferenza a cui faccio riferimento è reperibile nei *Saggi critici* del De Sanctis, vol. II, curato da Luigi Russo per la Laterza, Roma - Bari 1952.

358 Così scrive il Machiavelli nel VII libro dell'*Arte della guerra* (1529): “Credevano i nostri principi italiani prima che essi assaggiassero i colpi delle ultramontane guerre che ai principi bastasse sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera, mostrare nei detti e nelle parole arguzia e prontezza, saper tessere una fraude, ornarsi di gemme e d'oro, dormire e mangiare con maggior splendore che gli altri, tenere assai lascivie intorno, governarsi coi subditi avaramente e superbamente, marcirsi nello ocio, dare i gradi della milizia per grazia, disprezzare se alcuno avesse loro dimostrato alcuna lodevole via, volere che le parole loro fossero responsi di oraculi; né si accorgevano i meschini che si preparavano a essere preda di qualunque gli assaltava. Di qui nacquero nel 1494 i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite; e così tre potentissimi stati che erano in Italia, sono stati più volte saccheggiati e guasti. Ma quello che è peggio, che quegli che ci restano stanno nel medesimo errore e vivono nel medesimo disordine”, in: Machiavelli N., *Opere*, vol. 1 Mondadori, Milano 2008, pp. 1463-64.

Mentre Savonarola voleva curare questa forma di male con le penitenze, con il ritorno a una religione pura e genuina, ridando libertà all'antico Comune che l'aveva persa, Machiavelli capì che non si poteva perseguire questo scopo: né rifare la Chiesa, né rifare il Comune. Si mise allora a studiare profondamente la storia e si domandò se in essa non vi fossero delle leggi e delle condizioni che aiutassero a correggere la situazione di partenza, sia quella naturale, di come sono fatti gli uomini, sia quella sociale, di organizzazione della vita comune.

“Guardando dappoi i fatti storici, che spogliò della cronaca, rinvenne la genesi di quei movimenti e di quegli stati giovani e vigorosi che lo circondavano”<sup>359</sup> e capì che l’abitare e il vivere in uno stato ordinato e forte, e il far parte di una società non frammentata, consente a ciascun cittadino la sopravvivenza e la continuità<sup>360</sup>. Un concetto questo non completamente nuovo, basti pensare al più celebre pensatore francese del ‘500, J. Bodin, che vedeva nello stato di diritto, autoritario e monarchico, la giusta garanzia di questo.

Machiavelli introdusse però un pensiero diverso e innovativo: la responsabilità, l’impegno e la lotta per la salvezza e l'ordine dello stato riguarda tutti, tanto il principe che il popolo; entrambi sono tenuti a rispettare le leggi, a non occuparsi solo del bene proprio, ma del bene comune; a industriarsi a ragionare e a scegliere il male minore, tenendo realisticamente conto dello stato delle cose, di come sono fatti gli uomini e dei vincoli necessari per evitare peggioramenti e frastagliamenti.

Egli porta come esempio il popolo romano, il quale finché “durò la repubblica incorrotta non servì mai umilmente, né mai dominò superbamente, anzi con li suoi ordini e magistrati tenne il suo grado onorevolmente, e quando era necessario commuoversi [nel

---

359 De Sanctis F., *Conferenze sul Machiavelli*, in: *Saggi critic,i* Op. cit.

360 “Riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l’uomo nella sua serietà e nella sua attività: questo è lo spirito che aleggia in tutte le opere del Machiavelli”, De Sanctis F., *Storia della Letteratura italiana*, Op. cit., p. 507.

senso di muoversi insieme] contro a un potente lo faceva e quando era necessario ubbidire ai dittatori e ai consoli per la salute pubblica lo faceva”<sup>361</sup>.

Quando la situazione della vita dello stato, al contrario, si fa pessima, “non è più da incolpare la natura della moltitudine che dei principi, perché tutti egualmente errano quando tutti senza rispetto possono errare”<sup>362</sup>. Egli ricorda che “un popolo che comandi e sia bene ordinato sarà stabile, prudente e grato non altrimenti che un principe, o meglio un principe eziandio stimato savio”<sup>363</sup>. Termina poi dicendo che il “principe che può fare ciò ch'ei vuole è pazzo; un popolo che può fare ciò che vuole non è savio”<sup>364</sup>.

Pur riconoscendo la divisione dei ruoli, per cui è il principe che ha il comando dello stato, il compito di legiferare e di far rispettare le leggi, riconosce altrettanta responsabilità nel mantenimento dell'ordine e della correttezza, al popolo. La diversità comporta allo stesso tempo un'uguaglianza, impensabile nella concettualizzazione di J. Bodin, ma anche in quella di Guicciardini, anche se il suo pensiero era indiscutibilmente più vicino a quello di Machiavelli.

Così scrive De Sanctis: “Il Guiccardini ammette anche lui questi fini, come cose belle, buone e desiderabili, ma li ammette sub condizione, a patto che sieno conciliabili col tuo particolare, come egli dice, cioè col tuo interesse personale. Non crede alla virtù, alla generosità, al patriottismo, al sacrificio, al disinteresse [...] Il Dio del Guicciardini è il suo particolare ed è un dio non meno assorbente che il Dio degli ascetici o lo stato del Machiavelli. Tutti gli ideali scompaiono, ogni vincolo religioso, morale, politico, che tiene insieme un popolo, è spezzato. Non rimane sulla scena del mondo che l'individuo. Ciascuno per sé, verso e contro tutti”<sup>365</sup>. Il codice di Guicciardini, in sostanza, è “un codice fondato sul divorzio tra l'uomo e la coscienza, e sull'interesse individuale; è il

---

361 Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, (I, LVIII), in: *Opere*, Op. cit., p. 708.

362 Ibidem, p. 709.

363 Ibidem, p. 710.

364 Ibidem, p. 712.

365 De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Op. cit., pp. 544-45.

codice di quella borghesia italiana, tranquilla, scettica, intelligente e positiva che si è succeduta ai codici d'amore e alle regole della cavalleria"<sup>366</sup>.

Con Machiavelli, scrive De Sanctis, "nasce la scienza dell'uomo, non quale può o dee essere, ma quale è: dell'uomo non solo come individuo, ma come essere collettivo, classe, popolo, società, umanità"<sup>367</sup>. Egli è la "coscienza e il pensiero del secolo, la società che guarda in sé e s'interroga e si conosce; è la negazione più profonda del medio evo e insieme l'affermazione più chiara dei nuovi tempi"<sup>368</sup>. In conclusione secondo De Sanctis "il pensiero o la coscienza di questo mondo nuovo e in quello che negava e in quello che affermava è il Machiavelli"<sup>369</sup>.

Il perché lo dirà più avanti: "Il Machiavelli va più in là, egli intravede una specie di fisica sociale, come si direbbe oggi, un complesso di leggi che regolano non solo gli individui, ma la società e il genere umano. Perciò patria, libertà, nazione, umanità, classi sociali sono per lui fatti non meno interessanti che le passioni, gli interessi, le opinioni, le forze che movono gli individui [...] Lui è un punto di partenza della storia, destinato a svilupparsi, l'altro [il Guicciardini] è un bel quadro, finito e chiuso in sé"<sup>370</sup>.

## **Machiavelli e l'arte del governare**

L'arte del governare è il motivo per cui egli scrisse il *Principe*. Le riflessioni e i consigli che egli suggerisce ai governanti per conservare il loro potere, sono stati da molti intesi come disposizione d'animo e regola strategica volti al mantenimento del potere per il potere, tenendo la morale separata dalla politica.

---

366 Ibidem, p. 547.

367 Ibidem, p. 434.

368 Ibidem, p. 433.

369 Ibidem, p. 434.

370 Ibidem, p. 550.



Campanella, nell'*Atheismus Triumphatus*, riporta che la disputa tra gli ammiratori e i detrattori di Machiavelli ha origine dall'idea che i primi, ritenendo non si debba aspirare a una repubblica perfetta, vogliono estromettere l'etica e la teologia dall'esercizio del governare, per cui ne consegue che la tirannide può benissimo essere tollerata e ben vista, perché non è compito della politica il condannarla, ma dell'etica<sup>371</sup>. Alla politica, intesa come arte del preservare ogni stato con ogni mezzo, i detrattori oppongono l'idea della politica come arte del buongoverno e dello stato ottimale.

Essi sostengono che il Machiavelli “insegna al tiranno le vie per soddisfare la sua sete di potere” e ciò “non è affatto prudenza politica, bensì astuzia malvagia. Non è neppure arte, poiché nessuna arte può insegnare il male”<sup>372</sup>. Due secoli dopo il Croce, che comunque aveva espresso un'idea positiva riguardo agli scritti del fiorentino, parla anch'egli di una politica “che è al di là del bene e del male”.

Nel tempo si sono così creati due termini, *machiavellico* e *machiavellismo*, che a tutt'oggi hanno il significato di “astuto, sleale, privo di scrupoli”, il primo e “una condotta, specialmente politica, astuta e subdola” il secondo<sup>373</sup>.

M. Martelli, che nel 2006 ha curato una nuova edizione de *Il Principe*<sup>374</sup>, ricorda che vi è un'enorme distinzione tra chi è violento per guastare e chi è violento per costruire. L'idea auspicata dal Machiavelli, di una politica che sia il più possibile autonoma, deve essere intesa come autonoma da ogni forma di moralismo, pietismo o fanatismo, che non significa esaltazione della crudeltà, della meschinità o del cinismo. L'uso della forza, della crudezza, del venir meno alla parola data, che egli ammette quali modalità

---

371 Campanella T., *Atheismus Triumphatus*, T. Dupray, Parigi 1636, pp. 240-242. Del testo latino esiste anche una versione italiana in 2 volumi, a cura di G. Ernst per la Scuola Normale di Pisa, 2004 dal titolo: *Ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contro l'anticristianesimo machiavellico*.

372 Viroli M., *Dalla politica alla ragion di stato-La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma 1994, p. 174.

373 Dizionario Garzanti della Lingua Italiana, Garzanti, Milano 1986, p. 979.

374 Machiavelli N., *Il Principe* (a cura di M. Martelli), Salerno, Roma 2006.

eccezionali a cui i governanti possono ricorrere, hanno un fine ben preciso: la rifondazione e la salvezza dello stato e la tutela degli individui che lo abitano. Si tratta in questo caso di una lotta per la sopravvivenza che, in certe occasioni, non può avvenire in altro modo<sup>375</sup>.

In caso di guerra o di sedizione interna alla città, il perpetrare ingiustizie da parte del principe o del magistrato può rivelarsi necessario alla difesa dell'autonomia e al mantenimento dell'ordine. Se si deve entrare nel male, per Machiavelli, occorre saperne necessariamente uscire. In tal senso egli condanna Agatocle e promuove Romolo.

Il comportamento di Romolo<sup>376</sup> è presentato da Machiavelli come un esempio in cui i principi morali vengono sacrificati per un fine politico. “Uno prudente ordinatore d'una repubblica che abbia questo animo di volere giovare non a sé ma al bene comune, non alla sua propria successione, ma alla comune patria, debbe ingegnarsi di avere autorità solo”. Però aggiunge: “Nè mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna attione straordinaria che per ordinare un regno o costituire una repubblica usasse”<sup>377</sup>.

Ossia, se per edificare un regno è necessario che uno solo sia al comando, e per far questo egli deve usare violenza e contravvenire ai principi morali, occorre che sappia altresì che quell'evento va ritenuto un'eccezione e non la regola. Non è affatto vero, dunque, che nella teorizzazione machiavellica la politica debba sempre essere autonoma rispetto alla morale. Una persona saggia e virtuosa questo non lo deve dimenticare.

Machiavelli evita di salvare Romolo alla stregua di Livio, che poneva dubbi su chi fosse

---

375 “Machiavelli non predica la possibilità di agire male per fini personali, questo è evidente in tutto il Principe e anche nelle altre sue opere. Per Machiavelli è ammissibile agire contro le norme morali soltanto se si agisce in nome di principi di tipo superiore. Tali principi si riconnettono soprattutto alla creazione e al mantenimento dello stato, inteso come valore supremo che garantisce la sicurezza, la pace tra i cittadini, la legalità, l'ordinato sviluppo civile. Si può agire in difformità dai principi morali, ma solo se si opera in vista del valore più alto che è lo stato” in: Gargano A., Op. cit.

376 “Molti giudicheranno di cattivo exemplo che uno fondatore d'uno vivere civile, quale fu Romolo, abbia prima morto un suo fratello, di poi consentito alla morte di Tito Tazio Sabino eletto da lui compagno nel regno” in: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1, IX), in: Machiavelli N., *Opere*, Op. cit., p. 479.

377 Ibidem.

stato realmente l'uccisore di Remo. Guardando in faccia alla realtà e senza tatticismi o ipocrisie, ritiene che, benché fosse stato lui a compiere il delitto, merita di essere perdonato.

“E che Romolo fusse di quegli che nella morte del fratello e del compagno meritasse scusa; e che quello che fece fusse per il bene comune e non per ambizione propria, lo dimostra lo avere quello subito ordinato uno senato, con il quale si consigliasse e secondo la opinione del quale deliberasse”<sup>378</sup>. E anche: “Convieni bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono come quello di Romolo, sempre lo scuserà; perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere”<sup>379</sup>.

L'aver messo in sesto (*racconciare*) la Romagna porterà Machiavelli ad elogiare, ne *Il Principe*, anche il Borgia, “chiamato dal vulgo Duca Valentino” il quale, dopo aver riunito in un convito a Senigallia i maggiori esponenti delle famiglie a lui ostili, li fece uccidere tutti insieme a tradimento, fece altrettanta piazza pulita dei signorotti locali, dei banditi e dei predoni. Il suo pregio fu nel capire, che una volta tolti di mezzo coloro che impedivano l'unificazione e il buon andamento del ducato, doveva avviare una normale amministrazione, con un governo giusto, equilibrato e pacifico<sup>380</sup>, poiché, secondo il Machiavelli, una volta che lo stato sia stato rifondato o salvato o protetto, dovesse il governante continuare ad esercitare una potenza assoluta, perseguendo un falso bene e una falsa gloria, non obbligandosi al rispetto delle leggi, darebbe in realtà vita a una tirannide e sarebbe degno solo di infamia e biasimo.

---

378 Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, (1, IX), in: Machiavelli N., *Opere*, Op. cit., pp. 480-81.

379 Ibidem, p. 479.

380 “Presa che ebbe il duca la Romagna e trovandola suta comandata da signori impotenti, li quali più presto avevano spogliati e loro subditi che corretti e dato loro materia di disunione non d'unione, tanto che quella provincia era tutta piena di latrocinii, di brighe e d'ogni altra ragione di insolenza, iudicò fussi necessario, ad volerla ridurre pacifica et ubbidiente al braccio regio, dargli buon governo” Machiavelli N., *Opere*, Op. cit. cap. XVII, pp. 180-81.

Agatocle, immigrato a Siracusa dalla Sicilia occidentale al tempo di Timoleonte ed esiliato dalle forze oligarchiche, divenne tiranno della città con l'appoggio dei suoi mercenari intorno al 317 a. C. Viene preso da Machiavelli come esempio di un buon soldato che, una volta arrivato al potere, si è comportato malissimo, dimenticandosi della saggezza umana, non perseguendo né il bene comune, né la virtù, ma calpestando i valori che si dovevano invece difendere. Non è possibile, infatti, per Machiavelli ritenere virtuoso colui che non esita “amazare i suoi ciptadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza piatà, senza relligione”<sup>381</sup>.

Questi modi consentono di raggiungere il potere, ma non danno gloria e valore alla persona, perciò non possono essere apprezzati. La gloria è intesa dal fiorentino come prestigio, come attributo che si conquista perseguendo il bene per tutti, con il coraggio, la forza, la costanza, il rispetto. Se di Agatocle, come capitano, va riconosciuta la capacità “nello entrare e nello uscire dei pericoli” e anche “nel sopportare e superare le cose adverse”, da reggente “la sua efferata crudeltà e inumanità, con infinite scelerateze, non consentono che sia infra gli eccellentissimi uomini celebrato”<sup>382</sup>.

L'innovazione del Machiavelli non va quindi cercata in un'ipotetica eliminazione di ogni atteggiamento morale dalla politica, o in un presunto perseguire qualsiasi fine proprio a scapito del bene comune, ma nell'aver liberato i fondamenti del diritto e della politica dalla collocazione metafisica e idealistica nella quale, fino alla sua epoca, continuavano a stare.

La modernità del Machiavelli è riconoscibile nel connotato comune delle moderne teorie del diritto naturale, che alla trascendenza sostituiscono l'immanenza sia delle leggi, che delle istituzioni politiche. La volontà dello stato deve prevalere sulla *voluntas Dei*, nel suo costituirsi e nel suo organizzarsi. Di conseguenza anche l'arte del governare

---

381 Ibidem, cap. VIII, pp. 197-98.

382 Ibidem, p. 198.

dovrà riferirsi più alla realtà terrena che a quella divina, dovrà partire dalla situazione contingente in cui si trova per costruire una situazione dove la responsabilità è innanzi tutto dell'uomo.

Tendere alla concretezza dei risultati nell'esercizio della politica, piuttosto che alla salvezza della propria anima, non vuol dire per il Machiavelli disconoscere la religione, ma impegnarsi per ottenere e realizzare concretamente ciò che serve all'uomo nella sua vita terrena, perché, se vuole essere libero, deve poter vivere in uno stato libero, se vuole essere sicuro, deve sapere che la sua città è in grado, non con le parole ma con i fatti, di proteggerlo da nemici ed invasori. La libertà insieme con la sicurezza sono per il fiorentino essenziali.

Anche Campanella parlava di leggi che si dovevano orientare al bene comune, ma questo non coincideva con la *polis*, che si costituiva solo come gradino intermedio, essendo quello finale coincidente nel ritorno (*reditus*) a Dio. Il legislatore, secondo quanto scrive Campanella nei *Theologiarum libri*, “è in grado di rendere la legge umana conforme a quella di natura e perciò in armonia con la ragione eterna”; nella *Metafisica* spiegherà che è la bontà sovrumana a renderlo “capace di comprendere e di aderire ai superiori dettami della provvidenza divina e trasformarli in norme, forte di un carattere temperato, da una potenza non soggetta alla passione, da una sapienza esente da ogni ignoranza e da un amore non offuscato da ambizione o avarizia, ma orientato esclusivamente al bene del suo prossimo”<sup>383</sup>.

L'uomo che si ritiene causa prima e fine ultimo delle cose, come aveva sostenuto Machiavelli, commette il più abominevole dei peccati, poiché sconvolge l'ordine naturale predisposto da Dio. Ogni essere umano, per Campanella, essendo un organismo o unità morale deve accettare ciò che Dio permette si costituisca sulla terra. Così nella

---

383 Cesaro A., *La politica come scienza-Questioni di filosofia giuridica e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Angeli, Milano 2003, p. 80.

*societas* l'uomo trova la realizzazione della sua *plenitudo essendi*, rispettando la divisione dei compiti e la diversificazione dei ruoli: i nobili dovranno difendere lo stato e i privati cittadini, i plebei procurare il nutrimento e i sapienti governare e istruire.

“Dal che facilmente s'intende che, come le sentenze, era diverso il metodo scientifico tenuto dai due antagonisti, anzi totalmente contrario ed inverso: partendo uno [Machiavelli] dal particolare o da molti particolari per giungere all'universale, l'altro [Campanella] discendendo al particolare dalla contemplazione dell'universo. Per tal modo Campanella, tessendo la sua scienza ad aforismi, sfuggì una dolorosa pratica, tenendo più ai primi che alle applicazioni, laddove Machiavelli nei *Discorsi*, non sempre però ne *Il Principe*, narra il fatto speciale romano, ne trae le conseguenze e generalizza: comeché egli abbia posto la romana repubblica, modello di virtù, di fortuna e di protezione divina. Il segretario fiorentino aveva bisogno sempre di un fatto, per trarne un principio, ma nel modo adottato da Campanella di aforismi, esso propone il principio, e se v'è applicazione la pone di qualunque popolo lo sia, se no, non se ne briga altrimenti. Così Machiavelli era nel realismo, ma in un realismo spesso doloroso all'umanità, Campanella, stando nelle sfere alte dell'astratto, sovente si discostava dalla vita reale”<sup>384</sup>.

## **Machiavelli e Spinoza**

In due occasioni Spinoza si riferisce espressamente al Machiavelli, definendolo *l'acutissimus Machiavellus*<sup>385</sup> e *l'acutissimus Florentinus*<sup>386</sup>, citazioni che tuttavia scompaiono nella versione olandese delle opere postume, “la quale presenta rispetto alla

---

384 D'Ancona A., *Opere di Tommaso Campanella*, C. Pomba, Torino 1854, pp. CXCIII-IV.

385 Spinoza B., *Trattato Politico*, V, 7.

386 Spinoza B., *Trattato Politico*, X, I.

contemporanea edizione latina tagli e modifiche da far pensare, se si considera lo sfavorevole contesto politico determinato dall'avvento della monarchia orangista, a cautele di editori più timorati dell'autore, che era appena scomparso”<sup>387</sup>.

La presenza delle opere di Machiavelli nella biblioteca spinoziana ci fornisce però un dato incontrovertibile: “Spinoza ha avuto come minimo la possibilità di leggere l’opera integrale di Machiavelli in italiano, lingua che sembra essere stato in grado di comprendere, come testimonia la presenza di un dizionario italiano-spagnolo”<sup>388</sup>. Inoltre possedeva anche una traduzione latina de *Il Principe*, allora molto diffusa nell’Europa del nord-est, e la cui lettura aveva creato le fazioni dei pro e dei contro Machiavelli.

Sicuramente va riconosciuto che la letteratura a riguardo non è così ricca ed esaustiva, poiché il collegamento tra Machiavelli e Spinoza “è restato a lungo in secondo piano nella considerazione della critica se paragonato, ad esempio, all’attenzione mostrata all’analisi dei rapporti con Hobbes”<sup>389</sup>.

In ogni caso il pensiero di Machiavelli ha rappresentato per Spinoza un forte stimolo a perfezionare il suo ragionamento in merito alla possibilità che il passaggio dal diritto naturale al diritto civile non si risolvesse in un annientamento di ciò che di più prezioso ha l’essere umano, ossia la libertà. “Sono più incline a credere questo di quell’uomo prudentissimo, poiché risulta che sia stato un sostenitore della libertà, per la cui difesa diede saluberrimi consigli”<sup>390</sup>.

---

387 Cristofolini P., *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, Foglio Spinozi@no pp. 1-7, p. 1 [www.fogliospinoziano.it].

388 Morfino V., *Il tempo e l'occasione*, LED, Milano 2002, p. 21.

389 Ibidem, p. 15.

390 Mignini F., (a cura di) *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1137.

V. Morfino, P. Cristofolini e precedentemente C. Gallicet Calvetti<sup>391</sup>, per citare solo alcuni esponenti italiani che più si sono dedicati a tale argomentazione, vedono estendersi l'influenza di Machiavelli, oltre la stesura del *Trattato Politico*.

Lo scritto di Gallicet Calvetti è quello che presenta maggior documentazione testuale a dimostrazione della presenza del Machiavelli anche nell'*Etica* e nel *Trattato Teologico-politico*.

Morfino, da parte sua, vede un avvicinamento tra i due, non solo nella visione politica, ma anche in quella filosofica<sup>392</sup>. Cristofolini ricorda che è storicamente documentata una lettura assidua delle opere di Machiavelli presso ambienti culturali olandesi frequentati da Spinoza. Il maestro di Spinoza, Franciscus Van den Enden, era un appassionato cultore di Machiavelli, inoltre nel circolo di De la Court erano frequenti le discussioni attorno ai *Discorsi* del Machiavelli<sup>393</sup>.

Il pensiero del fiorentino, in merito alla morale e alla politica, è abbastanza noto. Egli riteneva che il bene primario del cittadino, che abbia a cuore la vita, è la conservazione dello stato. Poiché lo stato si esprime attraverso le leggi, la difesa dell'ordine legale acquisisce la stessa importanza della difesa dell'ordine fisico. Le leggi, infatti, rendono gli uomini buoni, poiché moderano le tendenze ambiziose determinate dalla loro natura, per cui agire secondo virtù equivale, per Machiavelli, all'agire nel più assoluto rispetto della legge. Gli uomini lasciati senza regole, agirebbero seguendo la spinta dell'avidità, arrivando, per conservare o aumentare ciò che già posseggono, a combattersi tra di loro, noncuranti della sicurezza e della stabilità dello stato in cui vivono<sup>394</sup>.

---

391 Carla Gallicet Calvetti ha soggiornato a lungo all'estero per approfondire gli studi sulla Riforma, in particolare sul pensiero filosofico di Calvino, Zwingli e Socino. Oltre al libro *Spinoza lettore del Machiavelli* (1972), ha scritto anche *Spinoza di fronte a Leone Ebreo* (1982).

392 "Ho cercato dietro la politica del Machiavelli la sua filosofia, ritrovando per quella via, in un circolo vizioso o virtuoso, la filosofia di Spinoza o almeno una sfumatura nuova della filosofia spinoziana", Morfino V., *Il tempo e l'occasione*, Op. cit., p. 17.

393 Cristofolini P., *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, Op. cit., p. 1.

394 "Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione, la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è,



Se gli uomini fossero buoni non ci sarebbe bisogno né di stati, né di leggi; “se la povertà fa gli uomini industriosi, le leggi gli fanno buoni”<sup>395</sup>. La politica, nel suo intento di organizzare il vivere civile e di salvaguardare la vita dei suoi cittadini, deve perciò tener conto degli uomini, così come sono, sapendo che tendono a presentarsi, o a crederci, migliori di quanto non siano, e sapendo che la lotta per la sopravvivenza ben presto si trasformerà in lotta per il dominio.

Spinoza, allo stesso modo, cerca di guardare alla natura umana quale è realmente (*quae revera est*). Ci saranno vizi finché ci saranno uomini (*vitia fore donec homines*) scrive nel *Trattato Politico*<sup>396</sup>. Come per Machiavelli, anche per il filosofo olandese, lo stato, attraverso norme e regole, obbliga l'individuo a rispettare il bene comune, a contenere la sua istintualità e la sua ignoranza.

“Sembra necessario definire la legge come la regola di vita che l'uomo prescrive a se stesso o agli altri. E tuttavia, poiché il vero fine delle leggi è evidente soltanto a pochi, e poiché numerosissimi uomini sono quasi incapaci di coglierlo e vivono di tutto tranne che della ragione, i legislatori, per costringere tutti allo stesso modo, stabilirono sapientemente un altro fine, ben diverso da quello che consegue necessariamente dalla natura delle leggi: ai propugnatori delle leggi promisero ciò che il volgo soprattutto ama; ai loro violatori, invece, ciò che il volgo soprattutto teme. Così, per quanto fu loro possibile, si sforzarono di contenere il volgo come si tiene un cavallo con il morso”<sup>397</sup>.

Gli istinti e le passioni non vengono proibiti come fossero il massimo dei mali, ma semplicemente regolati dal potere civile, in modo da non nuocere al perseguimento del

perché la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa: talché essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra”, Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 37.

395 Ibidem, I, 3.

396 Spinoza B., *Trattato Politico*, I, 2.

397 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit, pp. 494-95.

bene comune, all'utilità propria e altrui, e alla sicurezza dello stato. Per far questo chi governa può servirsi tanto della forza quanto delle passioni stesse, incutendo timore, o meglio, alimentando la speranza.

Nel primo paragrafo del decimo capitolo del *Trattato Politico*, Spinoza si riferisce a Machiavelli in merito a un altro problema: le cause di dissoluzione del governo aristocratico. Prende spunto dai suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, per interrogarsi sul modo di arginare il deteriorarsi sia del clima di pace, sia dell'efficienza amministrativa dello stato, a cui sembra essere destinato, in ogni caso, ogni forma di governo, non solo quello aristocratico.

Lo stato, per i due pensatori, dovrebbe avere cura di sé allo stesso modo di un individuo “che di quando in quando ha bisogno di essere curato”. I malanni, come i vizi, devono essere estirpati subito, prima che sia troppo tardi, prima che siano diventati così ingestibili da travolgere con sé anche il governo.

Ma se l'intervento del governo passa attraverso atti forzati o imposti, per far pulizia e ribadire il rispetto dei valori originari, quelli presenti alla fondazione dello stato, viene da chiedersi se davvero Machiavelli e Spinoza avessero a cuore la libertà e la dignità dell'essere umano, la sua capacità e la sua autonomia di giudizio.

Per rispondere a questo interrogativo mi è sembrato utile avvalermi dei contributi di G. Sasso e P. Vincieri, per i quali la virtù dell'uomo che vive nella *civitas* è per Machiavelli essenzialmente una virtù civile, perché finalizzata al buon ordinamento della vita in comune; ne segue che la virtù è la forza vivente dell'uomo, quella che, secondo Spinoza, conferisce allo stato sovrano (*imperium*) senso ed efficacia. Per questo la necessità di intervenire sul popolo (*multitudo*) per guidarlo non può essere intesa come una costrizione proveniente dall'esterno, come vorrebbe Friedrich

Meinecke<sup>398</sup>, ma la conseguenza di una motivazione intrinseca della *multitudo* stessa, che propone all'*imperium* l'esercizio di sorveglianza e di contenimento per il perseguimento del vero bene<sup>399</sup>.

Secondo Vinciari la necessità di cui parla il Machiavelli potrebbe essere avvertita come forza estrinseca, solo a patto che includa “la forza intrinseca delle passioni, sicché la violenza a cui la necessità costringe, va vista nel contesto della guerra per il dominio, che è appunto causata dalle passioni”. La necessità di intervenire, per ripristinare o conservare i valori fondativi di uno stato, è dovuta al fatto che “se gli uomini non si riducono al vivere civile, non conservano la vita”<sup>400</sup>, da qui l'importanza dello stato, dell'osservanza delle sue regole e delle accettazioni delle sue ragioni.

Machiavelli, ne *Il Principe*, così descrive gli uomini: “Si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno, e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita e figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano”<sup>401</sup>.

Nei *Discorsi*, però, sostiene che, paragonato il singolo (il principe) ai molti (il popolo), il primo risulta meno “savio” del secondo: “Se, adunque, si ragionerà d'un principe obbligato alle leggi, e d'un popolo incatenato da quelle, si vedrà più virtù nel popolo

---

398 Meinecke F., storico abbastanza noto, è morto nel 1952 dopo aver insegnato fino al 1932 al Friedrich Wilhelm University di Berlino. Di Machiavelli parla nel suo libro *Die Idee der Staatsräson in der neuren Geschichte*, München-Berlin 1924; trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977, p. 37.

399 “La necessità di cui parla Machiavelli non è che il limite stesso della natura umana, quel limite che stringe l'uomo e che egli deve, con ogni mezzo, cercare di superare, per non perire; [a Meinecke] sfugge, quindi, il processo attraverso il quale quel limite naturale diviene [nell'uomo] consapevolezza della necessità di usare ogni mezzo che possa contribuire al suo superamento” Sasso G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 418.

400 Vinciari P., *Natura Umana e Dominio*, Longo, Ravenna 1984, p. 20.

401 Machiavelli N., *Il Principe*, XVII, 2.

che nel principe: se si ragionerà dell'uno e dell'altro sciolto, si vedrà meno errori nel popolo che nel principe<sup>402</sup>.

Egli riconosce nel popolo una potenzialità correttiva maggiore rispetto al solo individuo. Spinoza, dal canto suo, sostenendo che “l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a se stesso<sup>403</sup>”, rende maggiormente esplicito il concetto per cui la vita d'insieme offre più garanzie di aumentare la potenza di agire e di migliorare il benessere: aiuta a ridurre le passioni tristi, come “l'odio, l'ira, l'invidia, la derisione, la superbia e le altre cose di tal fatta<sup>404</sup>” che ostacolano la vera conoscenza, impediscono di agire bene e non lasciano il giusto spazio alle passioni gioiose, le sole che aiutano ad esprimere amore, e ad aspirare alla pace e alla concordia.

Si può dire, in sostanza, che l'utilizzo che ha fatto Spinoza degli scritti di Machiavelli vada ben oltre la questione monarchia/repubblica: si è di essi servito per declinare al meglio possibile l'integrazione *multitudo/imperium*, e capire che è il grado di maturità e di virtù dell'intera cittadinanza (*civitas*) a designare il destino stesso dell'*imperium*.

Una *integra multitudo*<sup>405</sup>, che ha superato i motivi di maggior disgregazione e conflittualità e sa rispettare le leggi che essa stessa ha contribuito a darsi, a diversità della moltitudine sciolta (per usare lo stesso termine di Machiavelli), cioè interamente frantumata e nell'insieme irrispettosa delle leggi, ha più probabilità di partecipare all'incremento della propria potenza e quindi di prendere parte alla libertà.

Spinoza mette in luce che la potenzialità della *multitudo*, nel contempo distruttiva e costruttiva, può essere indirizzata in un senso o nell'altro attraverso il concorso del potere istituzionale. Gli individui che costituiscono il popolo chiedono che si formi uno

---

402 Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I, LVIII), Op. cit., pp. 712-13.

403 Mignini F. (a cura di), *Spinoza. Opere*, Op. cit., p. 1038.

404 Ibidem.

405 Spinoza B., *Trattato Politico*, VIII, 3.

stato perché lo stesso possa loro dare garanzie e protezione, non solo rispetto agli altri, i nemici che ti assediano, ma anche rispetto a se stessi, alle valenze affettive negative.

“Le passioni collettive e le istituzioni pubbliche sono interdipendenti, dal momento che queste ultime nascono da una necessità immanente alla costituzione effettiva della collettività”. Le istituzioni offrono “al gioco delle passioni un quadro più stabile e ordinato, all’interno del quale si neutralizzano gli aspetti più distruttivi e antipolitici e si va verso un assetto razionale nel comportamento della collettività”<sup>406</sup>.

---

406 Visentin S., Op. cit., p. 7.