

Introduzione

Dalla caverna si esce uno alla volta

È eretico chi ha idee personali.

Joseph de Maistre

«Ad-mirari»

A quindici anni, mentre il professore in classe insegnava Manzoni, leggevo di nascosto Marcuse e Sartre (anche capendoci poco). Autori dei quali non dovevo riferire a nessuno e che perciò ero disposto a riconoscere come maestri. La scuola mi annoiava ed esasperava, né mi dava alcuno stimolo intellettuale; e così ai doveri, alle piccole astuzie e ai riti scolastici contrapponevo la cultura. Sentivo che la cultura era dalla mia parte, dalla parte di chi si ribella, di chi non si conforma, mentre dall'altra parte c'era l'istituzione, il potere, la burocrazia, il dominio della menzogna. Percepivo la cultura ancora come qualcosa di sovversivo, mentre per un quindicenne di oggi la cultura si confonde in buona parte con l'ambiente circostante. Assomiglia a tutto il resto, è solo un consumo tra gli altri. Ne diffida.

Ma chi è un maestro? Cosa può insegnarci? Nella biografia di Rāmakṛṣṇa, grande sapiente indiano dell'Ottocento, scritta da Christopher Isherwood, il maestro riesce a trasmettere davvero solo ciò che ha vissuto direttamente. E poi la sua azione non consiste tanto nel prescriverci qualcosa quanto nel mostrarci il limite. Rāmakṛṣṇa, di fronte a una dichiarazione dell'allievo che aderisce alla natura non dualistica del cosmo (Dio è ovunque, dunque anche nella tigre, dunque dovrò abbracciare la tigre...) si limita a commentare: «Non esagerare». Il punto, nell'educazione, sta tutto lì: aiutare a capire dove si trova il limite oltre il quale «si esagera», oltre il quale cioè una verità si perverte in una menzogna, un comportamento giusto diventa ingiusto.

Credo che abbiamo bisogno di maestri, anche se oggi tendiamo a pensare il contrario: e anzi l'idea stessa di maestro è divenuta sospetta, incompatibile con la democrazia di massa e con le sue retoriche dominanti. Nessuno vuole eleggere nessun altro a suo maestro: se ne sentirebbe sminuito! Eppure abbiamo bisogno di maestri, noi smarriti abitanti del terzo millennio, sradicati da ogni tradizione e desolatamente liberi di scegliere quella che più ci piace, orfani di tutte le ideologie. Abbiamo bisogno di maestri umili ed esigenti, in parte involontari, certamente «eretici» (nell'accezione di de Maistre, citato in epigrafe), che ci aiutino anzitutto a capire che cosa è reale e che cosa è irreali nella nostra esistenza. Vorrei proporre una costellazione culturale anche un po' disomogenea, ma non del tutto incongrua. Si tratta di alcune grandi figure di «irregolari» del secolo scorso – alcuni tra loro in contatto o in rapporto di amicizia e collaborazione –, che possono utilmente guidarci al presente millennio. Personaggi perlopiù eccentrici, poco frequentati nel dibattito culturale, salvo poche, eccezionali fiammate di interesse o l'esplosione di una moda effimera. Più citati e celebrati, in modo cerimonioso, che davvero letti. Forse perché poco utilizzabili, almeno in un senso immediato. Hanno vissuto – tutti – come individui, ostinati e indocili, proprio attraversando il Novecento, che è stato invece secolo dei movimenti, dei partiti di massa, delle ideologie collettive. Quando li leggo – infine – mi sembra sempre di ascoltarne la voce. Come se parlassero proprio a me, quasi in intimità.

Perché un libro dedicato a dei maestri nel momento in cui l'esperienza muta così vertiginosamente – con la tecnologia, con l'accelerazione delle nostre vite – da non essere quasi più trasmissibile? Per la prima volta nella storia dell'umanità i nipoti ne sanno più dei nonni e l'autorità stessa dell'esperienza è screditata. Eppure dentro la nostra modernità «liquida», dove tutto ciò che è solido è destinato a sciogliersi o svaporare, non intendiamo rinunciare del tutto alle nostre fragili fedi (laiche o religiose) in *qualcosa che resta*. E poi il presente, da solo, non riesce a giudicare e interpretare se stesso: per fare esperienza di qualcosa abbiamo bisogno del passato, di una idea della verità, della bellezza, del bene con cui confrontarci. Se, per esempio, il rapporto di un nostro contemporaneo con Dante non è con un sopravvissuto ma con «qualcuno arrivato prima

di lui» (Contini), maestro è chi, arrivato prima, ci chiede di raggiungerlo, anche se la via dobbiamo trovarla da noi.

Perciò ho pensato ad autori non proprio contemporanei ma abbastanza ravvicinati, che cioè hanno vissuto nel secolo scorso, senza spingermi oltre. Avevo bisogno di qualcuno che comunque avesse abitato, almeno in parte, nello stesso mondo in cui mi trovo, che avesse potuto intravedere la fase aurorale di fenomeni e processi che poi si sono dispiegati: società di massa, impoverimento dell'esperienza, secolarizzazione ecc. Sono, in un ordine non anagrafico (ricordo che il più vecchio è Silone, nato nel 1900, e il più giovane Lasch, nato nel 1932), ma che riflette la casualità di un percorso personale: Nicola Chiaromonte, George Orwell, Simone Weil, Albert Camus, Ignazio Silone, Arthur Koestler, Carlo Levi, Hannah Arendt, Christopher Lasch, Pier Paolo Pasolini e Ivan Illich. Autori in qualche caso dimenticati o spariti dai cataloghi, o magari, come nel caso di Camus, conosciuti solo per una parte della loro opera. Avrei potuto indicarne altri, come Adorno o Isaiah Berlin, Kurt Vonnegut o Leonardo Sciascia, ma ho preferito limitarmi a quelle figure che la mia esistenza ha incontrato in qualche suo passaggio decisivo, dandomi la possibilità di reinterpretarla ogni volta ampliando un po' la prospettiva. Aggiungo che pur aspirando a comporre ritratti agili, sintetici, ho evitato ogni completezza e sistematicità, e in qualche caso ho messo l'accento su un'opera ritenuta secondaria ma che per me ha un valore particolare (per esempio, nel caso di Hannah Arendt, *Il futuro alle spalle*), specie in riferimento ai temi che ho voluto privilegiare.

Non si ammira più nessuno. Tutt'al più lo si invidia. E forse anche a noi non va di essere ammirati dagli altri (ci darebbe troppe responsabilità). La personalità narcisistica delle nostre società, nevroticamente insicura, desidera non tanto essere ammirata quanto essere invidiata. Perché riluttiamo ad ammirare qualcuno? Ci troviamo qui di fronte a una perversione dell'assunto-base della democrazia stessa, il principio egualitario, che affonda le sue radici nella isonomia della *polis* greca e poi nel messaggio cristiano. Se infatti io dichiaro di ammirare qualcuno, implicitamente dico che lui è *migliore* di me. Ma in questa società io non posso sopportare che qualcuno sia migliore di me. Il mio voto vale esattamente quanto il suo! Ammirare qualcuno significa considerarlo un modello po-

sitivo, da emulare e imitare, permette alle persone di educarsi, le spinge a essere migliori, a formarsi un carattere imitando i modelli. Un filosofo spagnolo, Aurelio Arteta, ha suggerito una analogia tra ammirazione e compassione, sentimenti screditati nella società contemporanea, relativista e tollerante, che ha rinunciato a qualsiasi gerarchia. Sia la compassione sia l'ammirazione costituiscono infatti per l'individuo moderno sentimenti umilianti: la prima umilierebbe colui verso cui è rivolta, la seconda invece colui che la prova (un altro sentimento screditato è quello della riverenza: anzi oggi l'irriverenza è quasi un obbligo morale). Così Arteta definisce l'ammirazione: «un sentimento di allegria che nasce alla vista di un'eccellenza morale piena e che suscita nello spettatore il desiderio di emularla». Come si vede, perfino l'etica può nascere dall'allegria e non necessariamente da tormentosi e calvinisti esami di coscienza. Credo che solo un pensatore meridiano come uno spagnolo, innamorato della «bella giornata», potesse darci quella definizione. Aggiungerei solo all'allegria contagiosa un elemento di stupore, presente nel latino *ad-mirari*. In Italia invece sembra che proviamo un piacere autolesionistico a infangare figure morali del nostro passato. Come siamo contenti quando scopriamo la lettera di Bobbio al duce o il carteggio di Silone con il funzionario dell'Ovra! Se nessuno è innocente anch'io mi sento meno colpevole! Forse non è casuale che Arteta sia spagnolo, che viva cioè in un paese che tanto ci assomiglia, ma nel quale è presente per ragioni storiche un forte sentimento dell'onore, della rispettabilità sociale, a noi del tutto sconosciuto, almeno in quelle forme (in Italia l'onore è più legato a un codice arcaico familiare). Ma come riparare credibilmente di etica in un'epoca di spaesamento e pensieri deboli? Suggestirei di ripartire proprio dall'ammirazione, cioè da un sentimento spontaneo, non del tutto eliminabile, e non dalla riflessione filosofica. Qualcuno negli anni settanta, al contrario di me e della maggioranza dei miei coetanei, provava ammirazione non per i leader politici – così magnetici e inclini al comando –, ma per i grandi filosofi. Forse questo ne ha preservato maggiormente l'integrità morale. Dopo la morte di Dio, la principale sfida della modernità consiste nel fondare la nostra morale su basi interamente terrene. Un'impresa quasi disperata. Però chiunque, nel fondo dell'animo, ammira o ha ammirato almeno una persona nella vita. E al-

lora ricominciamo proprio da lì. Perché, se ci interroghiamo su che cosa davvero ammiriamo – con allegria – in quella persona, potremmo lentamente mettere a fuoco i contorni di ciò che per noi costituisce il bene.

L'insegnamento è legato all'oralità, alla viva voce del maestro, che parla direttamente al discepolo e ne aspetta risposta: «da Platone a Wittgenstein l'ideale della verità vissuta è un ideale di oralità» (George Steiner). I maestri novecenteschi di cui parlo in questo libro, diversissimi tra loro (per storia personale, temperamento, formazione, scelte di vita ecc.), hanno molte cose in comune. Cercherò di riassumerle, prima di esplorare più da vicino le loro singole figure. Ma vorrei subito indicare un presupposto che tutti condividono: il legame tra la scrittura e una oralità fatalmente perduta, anche se ancora ben percepibile. Sono per me delle presenze vive, immediate. Perché? Perché in tutti loro è sempre tangibile la relazione tra ciò che scrivono e ciò che vivono, tra il pensiero e la base esistenziale che lo genera, tra idee ed emozioni (una relazione cruciale per il genere moderno del saggio). Si mettono interamente in gioco e spingono il lettore a farlo. La tenera, bruciante perentorietà di Simone Weil, l'assoluta, a tratti autolesionistica sincerità di Orwell, la naturalezza drammatica con cui Camus parla della vita e della morte, non lasciano indifferenti, stimolano a una presa di posizione, ci disturbano e ci obbligano a cercare risposte. Questi autori ci spiegano come funziona il mondo senza cedere al realismo di chi ci vede solo rapporti di forza; e soprattutto hanno tentato di vivere le proprie idee, più o meno coerentemente, con purezza e ostinazione. Silone parlava delle «idee credute» e non di quelle solo tenute per vere. Forse in ciò si racchiude l'insegnamento più autentico dell'Occidente: per Socrate è importante non tanto ciò che si dice quanto *chi sta parlando*, qual è la sua posizione nel mondo, che vita fa, come si comporta, come si relaziona agli altri.

Ma proviamo a entrare nel merito di queste idee, anche per scoprirne analogie e filiazioni. Tenta subito di suggerirne un elenco un po' schematico, per poi approfondirle nei paragrafi successivi.

Critica dell'esistente e amore per la realtà. Critica radicale dell'esistente in nome dell'amore per qualcosa che pure appartiene all'esistente, e non in nome di utopie future.

Il limite. Centralità del concetto di limite, e necessità del limite per dare forma all'esistenza.

L'inganno del futuro. Il futuro come dimensione ineliminabile dall'orizzonte umano, ma anche come dimensione alienante.

Il bisogno di ripensare la nostra civiltà. Dopo gli orrori del xx secolo è necessario un ripensamento delle radici dell'Occidente.

Fratelli maggiori. Sono fratelli maggiori – e adolescenti malinconici –, più che essere padri.

Irriducibilmente individui. Sempre individui: inappartenenti, testardi, devianti.

Mistici della democrazia. Pensano la democrazia come autogoverno e responsabilità.

Educatori, non indottrinatori. Educano il prossimo (e se stessi) senza violarne la diversità.

Religiosità senza fede. Pur non aderendo ad alcuna fede confessionale danno spazio, nella loro visione del mondo, al sentimento del sacro, che aiuta a ricostruire il perimetro di ciò che è reale.

Un agire poco visibile. Come modificare la realtà anche senza un agire organizzativo, immediatamente visibile, e anzi perfino attraverso un non agire.

Anticomunisti e poco affidabili. Quasi tutti politicamente poco affidabili e volentieri calunniati perché mostrano la possibilità di una sinistra antitotalitaria (in realtà Pasolini si dichiarò comunista fino alla fine, ma lo era in modo così singolare che sempre rappresentò una presenza imbarazzante per il Partito comunista).

Saggisti, scrittori senza genere e senza mestiere. Tutti, sia pure in modi e con stili diversi, sono scrittori-saggisti.

Vediamo meglio i singoli punti.

Critica dell'esistente e amore per la realtà

La storia di questi autori è la storia di un incontro, a volte felice e altre volte del tutto mancato, con il movimento antiautoritario del 1968. È vero che nei campus americani alla metà degli anni sessanta *Sulla rivoluzione* di Hannah Arendt e *L'uomo in rivolta* di Albert Camus erano i libri più letti e amati dagli studenti. Ma in Europa la contestazione guardava ad altri modelli. Quanto agli altri maestri della costellazione che propongo, venivano guardati con diffidenza o trascurati. Eppure avrebbero potuto mostrarci, tra l'al-

tro, che la parte più utopica di quel movimento non consisteva tanto nelle sue dichiarazioni e nelle sue ideologie, quanto nei comportamenti e nei gesti in larga parte inconsapevoli delle persone. La critica anche radicale dell'esistente era condotta non in nome di principi astratti, ma dell'esperienza stessa di felicità, umanità, liberazione che si andava compiendo. La realtà veniva rifiutata in nome di un amore più autentico e incorruttibile verso la realtà stessa. Carlo Levi, in un suo commosso ritratto di Ferruccio Parri, scrive che il capo della Resistenza «si muove perché si commuove». Il suo comportamento è determinato da forza morale e da una «ostinata bontà». Ecco, è importante chiedersi sempre, di fronte a un comportamento: che cosa lo muove? Che cosa muove davvero la nostra sacrosanta critica dell'esistente? Credo che debba sempre alimentarsi di un mito che appartiene al presente, al nostro rapporto passionale con il presente, al nostro amore per un aspetto della realtà stessa. A Orwell, per esempio, stava a cuore «l'immensa desolata tranquillità della Londra suburbana». Ignazio Silone amava la moltitudine caparbia e a volte ottusa dei cafoni della sua Marsica, mentre a Simone Weil premeva la condizione dei suoi compagni di fabbrica, segnata irreparabilmente dal *malheur*. E se Christopher Lasch reinventava la tradizione populista ottocentesca dei suoi cari artigiani, ad Albert Camus (lo racconta Nicola Chiaromonte) piaceva contrapporre a ogni utopia politica riguardante il futuro «l'amore del mare, la gioia del mare, l'ammirazione estatica del mare».

Il limite

Da dove nasce l'idea del limite, senza il quale nessuna civiltà umana è lontanamente immaginabile? Il limite non è un precetto dettato da una autorità, ma un avvertimento che viene, secondo le parole di Nicola Chiaromonte, «dall'esperienza antica delle leggi dell'esistenza», e si percepisce solo mentre si agisce e lo si trasgredisce. Il limite non è solo ineluttabile, ma costituisce per noi una risorsa preziosa, perché costringendo il pensiero a fermarsi rivela quella realtà che precede il pensiero stesso. Non una costrizione, ma il riconoscimento dell'ordine delle cose. E qui torniamo alla questione dell'insegnamento, cui prima accennavo. Che cosa de-

ve dire un maestro al suo discepolo? Deve non tanto spiegarli come deve vivere, qual è il bene, qual è la verità, quanto indicargli un limite, come appunto fa Rāmakṛṣṇa in quell'episodio prima ricordato (o anche Socrate, con il suo metodo fondato sull'ironia). Non tanto trasmettere dei contenuti, quanto addestrare a percepire la misura, in una situazione data, in un contesto preciso. E poi i maestri insegnano tutti la stessa cosa, magari senza nominarla: come morire. Educare qualcuno significa prepararlo ad affrontare la morte. Quando si legge Camus, da adolescenti, forse si va cercando proprio «quello», anche senza saperlo bene. Il che ci riporta al limite, il quale per i greci – come ricorda Chiaromonte – nasce esattamente dal sentimento della mortalità, in cui è insito il fatto della parte assegnata a ciascuno di noi, in qualche modo sacra (di qui la condanna della *hybris*).

L'inganno del futuro

Si tratta di autori che ci hanno messo in guardia, in modi diversi, contro l'inganno del futuro. In che senso? Credo che l'idea di futuro, pur ineliminabile dall'orizzonte dell'esistenza umana, sia in buona parte ingannevole, alienante, generatrice di irrealtà e di illusioni. Mi rendo conto che rischio così di rafforzare – involontariamente – l'ideologia dominante, il pensiero unico delle nostre società. Oggi infatti, in bilico sull'apocalisse, siamo condannati a non avere futuro, a vivere appiattiti sul presente, un presente senza memoria e senza coscienza di sé, fatto di iperconsumi e di troppa informazione, di lavoro precario e flessibilità coatta. Eppure credo sia importante rinunciare all'inganno del futuro in nome, vorrei dire, di un presente che *ha molte dimensioni* (quasi sempre inesplorate), che contiene molti colori e molte narrazioni possibili. Perfino il tempo messianico, come ci mostrano interpretazioni recenti del Vangelo, riguarderebbe non tanto il futuro ma un compimento che ha luogo nel presente. Al contrario, le teorie rivoluzionarie della modernità hanno secolarizzato l'idea cristiana della redenzione, sostituendo alla trascendenza del cielo (verticale) la trascendenza del futuro (orizzontale); il futuro diventa così una zona del tutto immaginaria, dove l'irregolarità della natura umana viene

a essere regolarizzata – il «legno storto» va raddrizzato – con le buone o le cattive. Illusione micidiale. Una volta Simone Weil ebbe a osservare che camminando in avanti non è che all'improvviso si comincia a salire per aria. L'unica utopia accettabile è quella impolitica, spesso eccentrica o gioiosamente sfrenata, indifferente a qualsiasi traduzione pratica (da Boccaccio a Rabelais, da Fourier fino alle comunità hippy degli anni sessanta): insomma l'immaginazione che si potrebbe chiamare morale e/o letteraria. Porre il significato di qualunque cosa al di là di essa, o in qualche astrazione, significa alienarla. «Noi pensiamo che lo scopo del bambino sia quello di crescere ... ma il suo scopo è giocare, divertirsi, essere un bambino. Se guardiamo soltanto alla conclusione di questo processo lo scopo della vita è sempre la morte». Così Alexander Herzen, «il più sorprendente e affascinante tra gli scrittori politici russi dell'Ottocento» (Isaiah Berlin). Lo scopo della vita è quello di essere vissuta, così come lo scopo della lotta per la libertà non è la libertà domani ma la libertà oggi, di uomini vivi e concreti. Per Herzen uno scopo lontano è sempre una truffa. Il culmine di un processo non è affatto il suo fine. Certo che l'essere umano, in quanto ontologicamente proiettato in avanti, pensa incessantemente (e legittimamente) al proprio futuro, non può non fare progetti (soprattutto se il suo presente è insoddisfacente). Però credo anche che l'esistenza sia sempre *tutta intera al presente*, in qualsiasi condizione.

Il bisogno di ripensare la nostra civiltà

Nel 1943, quando le sorti del conflitto mondiale erano ancora incerte, Simone Weil, allora nel governo in esilio di de Gaulle, volle tracciare un elenco ragionato dei «bisogni dell'anima» che avrebbe dovuto fare da base per una rifondazione della nostra stessa civiltà. Un'impresa titanica, forse sproporzionata o megalomane, ma non infondata, se pensiamo che per la stessa Weil possiamo anche sconfiggere militarmente Hitler, ma se non riusciamo a produrre una idea diversa di valore, di grandezza dell'individuo, Hitler resterà per i posteri una grande figura storica. La Weil riparte dalle radici della civiltà occidentale, e soprattutto da quell'antica Grecia (accanto all'Egitto, all'India) che anche Camus avrebbe poi

studiato e reinterpretato nei suoi libri. Così la Arendt, che sembra quasi ossessionata dalla *polis* greca. Ma anche Nicola Chiaromonte muove da un interrogativo che riguarda le origini della civiltà occidentale. Con la prima guerra mondiale è caduta per sempre la fede nel progresso, nelle magnifiche sorti dell'umanità. Secoli di tradizione classica, di sublime artistico, di umanesimo, non hanno evitato gli orrori di un conflitto immane e inutile. E poi il nazismo, sorto non nell'Africa subtropicale, ma nella culla della filosofia idealistica e della musica romantica, ha mostrato come la cultura stessa non sia di per sé una forza umanizzatrice. I suoi anticorpi, gli argini che riesce a costruire si rivelano ben poca cosa di fronte al potere e al fanatismo. Ciò che con il nazismo si manifesta in modo esemplare è una inarrestabile volontà di potenza, che prevale quasi ovunque sulle idee, sulla ragione, su ogni credenza genuina e che affonda le sue radici nel fondo oscuro della nostra civiltà. Possibile che non possiamo opporle nulla? Anche per questo Chiaromonte, pensatore laico kantianamente uscito dallo stato di minorità, ci parla del sacro e del divino, delle leggi per noi inscrutabili del cosmo e della misura che ne deriva.

Fratelli maggiori

Ma è vero che è finita «l'età dei maestri»? Sotto un cielo vuoto, abbandonato dagli dei, ci ritroviamo orfani e incapaci di diventare a nostra volta padri. Forse però la questione dei padri va riformulata. Si può essere padri in accezioni molto diverse tra loro. Se una società senza padri interrompe qualsiasi trasmissione di esperienza (dunque implica la fine stessa della tradizione), riusciamo però a immaginare una trasmissione più orizzontale? Possiamo riconoscere alcune figure, per noi decisive, e che abbiamo ammirato, come nostri fratelli, come fratelli maggiori? Leggendo Camus o Pasolini (non Fortini o altri autori pur importanti per la mia formazione), mi sembra di dialogare mentalmente con dei fratelli, certo assai più radicali di me, a volte distanti, ma anche infinitamente fragili e indifesi, come può essere soltanto un fratello con cui ci si confida senza reticenze, con il quale si litiga, e non un padre. Un padre infatti, anche quando arriva a togliersi l'elmo, come Ettore di fronte

al figlio, tenderà sempre a non mostrarci per intero la propria debolezza. Camus e Pasolini prima di tutto, ma anche la Weil, mi appaiono come figure di adolescenti, fragili, ansiosi, solitari. E anche Koestler, che, in anni terribili, con la sua giovanissima compagna se ne va, teneramente innamorato, nella Francia del Sud. E Chiaromonte, che riprende in mano il libro di un filosofo presocratico e lo legge come se fosse un suo contemporaneo. E aggiungo pure quel Paul Goodman che una volta, in un discorso all'università, si mise a piangere pubblicamente di fronte all'obiezione radicale di uno studente. Anzi dell'adolescenza hanno almeno due caratteristiche: una fondamentale mancanza di humour (salvo qualche eccezione) e la perentoria radicalità con cui affrontano le questioni decisive dell'esistenza. Di chi le cose le vive frontalmente, drammaticamente, senza il filtro dell'ironia. Probabilmente con tutti gli scrittori che ho amato e ammirato mi è parso naturale stabilire un legame di fratellanza. E allora non sarà che oggi gli unici padri autentici, capaci di salvare una continuità con il passato, sono quelli che sentiamo anche un po' fratelli?

Irriducibilmente individui

Per questo Dio confuse Babele e per questo le associazioni gli sono sospette.

Søren Kierkegaard

Nel nostro paese l'individuo è un'entità depressa, svalutata, delegittimata. Sia la tradizione cattolica sia quella comunista ne diffidano, e anche in ciò confermano una refrattarietà dell'Italia alla modernità, che invece coincide con l'affermarsi dell'idea di autonomia (e responsabilità) dell'individuo. E poi intere bibliografie di studi sulla società di massa ci hanno – ingannevolmente – convinto che l'individuo è un'illusione, un sintomo, un effetto di forze che sempre lo trascendono; e chi pensa il contrario è un povero illuso o un veteroumanista. Ma in questo modo gli neghiamo a priori qualsiasi autonomia. Dimostriamo quantomeno una radicale sfiducia nella democrazia stessa. Eppure, anche se spesso l'evidenza mostra il contrario, bisognerebbe agire «come se» l'individuo fosse libero e au-

tonomo. Molti dei miei maestri si sono formati su Kant. E per «individuo» non bisogna intendere il soggetto borghese, l'intellettuale appartato di una volta, con i suoi privilegi, o un malinconico dandy che si sottrae con sussiego all'abbraccio della folla. No, in ciascuno di noi esiste, almeno potenzialmente, un individuo accanto all'uomo-massa. E si tratta di un individuo che dice no, ma in nome di tutti gli altri. Né dobbiamo immaginare una figura eroica. Carlo Levi osservava che «coraggioso non è l'uomo eccezionale o l'eroe della tragedia, ma chiunque affermi se stesso come essere libero ... in ogni momento, anche nel più piccolo e irrilevante della vita». E poi di recente la psicologia si prende una rivincita sulla sociologia, ricordandoci che l'unità sociale primaria non è il gruppo ma l'individuo, del quale occorre tutelare uno spazio intimo, non interamente socializzato, poi riflesso simbolicamente nel segreto dell'urna: Winston, il protagonista del romanzo orwelliano 1984, sottoposto a opportuna «rieducazione», non può più avere pensieri segreti!

Mistici della democrazia (intermezzo olandese)

Strettamente legata all'idea di individuo c'è poi l'idea che la democrazia – intesa soprattutto come autogoverno – funziona solo se gli individui che la abitano sono capaci di pensare e badare a se stessi. In questo senso occorre diventare quasi dei «mistici della democrazia», come Pasolini volle definire, in uno slancio d'amore, i giovani americani della New Left. A questo riguardo vorrei proporre, a mo' di apologo civico, un episodio che mi è capitato recentemente in Olanda, culla storica della democrazia. Mi trovavo la scorsa estate nella cittadina di Leiden, dalla quale, tra l'altro, partirono i padri pellegrini del Mayflower prima di fare scalo in Inghilterra. Stazione ferroviaria di Leiden, esterno notte. Torno da Amsterdam con il treno. Devo prendere un mezzo di trasporto per raggiungere la periferia. In tasca ho solo una banconota da 50 euro. Salgo noncurante sul bus, chiedo di acquistare il biglietto, ma il conducente mi dice cortesemente che non ha da cambiare. Poi si rivolge agli altri viaggiatori: niente da fare. Devo scendere. Protesto vivacemente: io i soldi li ho, dunque ho il diritto inalienabile di essere trasportato, solo non ho in tasca soldi spicci. Le

mie proteste restano senza esito. Sono costretto a farmela a piedi. Formalmente avevo ragione io, ma in quella lunga passeggiata notturna nell'umido dei canali ho capito una cosa fondamentale: il difetto di noi italiani è pensare che i nostri problemi li risolva sempre qualcun altro. Siamo dei bambini incorreggibili e bisognosi di protezione. Molto, troppo consapevoli dei nostri fondamentali diritti. E invece no; prima di prendere il bus devo essere io – chi altri potrebbe farlo? – a preoccuparmi di avere i contanti per il biglietto. Anche questo significa imparare a vivere dentro la polis, come avrebbero potuto concludere i padri pellegrini...

Educatori, non indottrinatori

I maestri di cui parlo esprimono sempre rispetto per l'autonomia dell'altro. Non intendono plasmarlo o migliorarlo, ma solo permettergli di essere ciò che è. E in ciò si confermano educatori autentici, vicini alla tradizione libertaria dei Godwin, Tolstoj, Goodman, che si contrappone alla tentazione autoritaria presente in ogni pedagogia: non educano al dover essere (uomo pio, buon cittadino, militante rivoluzionario), ma all'essere. Una pedagogia che consiste soprattutto nell'ascoltare e nell'osservare. Qualsiasi preoccupazione morale va finalizzata alla libertà degli esseri umani e allo sviluppo delle loro potenzialità. La metafora centrale, di ispirazione platonica, suona così: l'altro non è una creta da modellare ma un fiore che deve essere aiutato a sbocciare. «Lasciar essere l'altro ciò che è»: in questo consiste, secondo Norberto Bobbio, il significato della mitezza, virtù antipolitica per eccellenza. Anzi, si potrebbe ipotizzare una incompatibilità tra politica ed educazione. La mitezza di Bobbio a sua volta presuppone alcune disposizioni: soprattutto la capacità di immaginare concretamente l'altro, di farlo cioè esistere, indipendentemente da noi. E così per Nicola Chiaromonte è indispensabile rispettare il ritmo dell'altro: «solo ciò che nasce, cresce e si forma secondo il suo proprio ritmo e la legge inscrutabile che opera in ogni cosa è vero e vale, mentre i mutamenti sono tanto più illusori quanto più repentini, violenti e totalitari». Mentre per Carlo Levi il valore primo è l'autonomia della persona, anteriore ai partiti e allo Stato, e infine per Illich gli esper-

ti devono farsi da parte proprio allo scopo di consentirci di essere quello che siamo. Il critico letterario Lionel Trilling, cui deve molto la controcultura americana della seconda metà del Novecento, sosteneva in *Al di là della cultura* che quanto nell'uomo vi è di biologico, di immutabile e di dato è una preziosa risorsa, resistente ai tentativi di manipolarlo da parte della cultura.

Religiosità senza fede

Davvero la fede è indispensabile a una sensibilità religiosa? Forse oggi non è più così. Abbiamo preso atto della violenza che sempre ogni fede implica: un religioso può dialogare con l'altro, ma il suo retropensiero – nonostante ogni buona intenzione – sarà sempre quello di convertirlo. Forse la religiosità (non la religione, che è poi una fede tradotta in istituzione, e dunque incline a escludere) riguarda qualcos'altro: ci educa innanzi tutto a una cognizione più autentica di ciò che è reale. Essere credenti, in questo caso, potrebbe significare avere fede nella realtà, contro tutto ciò che oggi tende a occultarla o edulcorarla. Almeno due dei miei maestri irregolari – la Weil e Silone – hanno sentito l'attrazione per il cristianesimo e financo per la Chiesa cattolica, ma hanno entrambi ritenuto di restare «fuori dalla porta» dell'istituzione, perché giudicata in contrasto con il Vangelo. Mentre Ivan Illich era stato ordinato prete ma poi, processato dal Santo Uffizio, volle rinunciare ai voti. Ora, papa Wojtyła, con il suo spirito crociato e il suo ecumenismo solo apparente, è distante anni-luce da questi autori. La sua idea della Chiesa cattolica come società perfetta e custode esclusiva della verità sarebbe caduta sotto l'accusa di idolatria da parte della Weil. Il suo incontenente protagonismo mediatico poco si concilia con l'umile riservatezza di Celestino V, il frate-papa di Silone. Eppure nelle ore della sua agonia, perfino un papa così tradizionalista e anticonciliare come Wojtyła sembra consegnarci un messaggio – non so quanto consapevole – di inquieta problematicità.

In una poesia dedicata alla madre, Giovanni Paolo II parla con tono commosso della fede che lei aveva. Di fronte a questi versi, ho pensato all'improvviso che invece lui, proprio perché era *anche*

un intellettuale (è stato filosofo e poeta, oltre che operaio), non poteva avere quella stessa fede. Non ho alcuna intenzione di essere irriverente. Non dico che non avesse fede, ma certo questa fede doveva essere qualcosa di *non ovvio*, e cioè di problematico, di oscillante, perfino di tragico. In che senso? La cultura moderna si fonda su premesse radicalmente immanentistiche e areligiose. Per il borghese il criterio delle azioni non è quello dell'approvazione divina, ma del successo e dell'insuccesso. La nostra società scommette sull'inesistenza di Dio, per parafrasare Pascal. Difficile essersi formati intellettualmente dentro questa cultura e insieme possedere una fede ingenua, spontanea. È vero, molti artisti e scienziati si sono professati credenti, ma anche in loro (penso solo ad Einstein) proprio il momento della fede creava un cortocircuito, era una resistenza ultima, paradossale delle «ragioni del cuore» contro tutto il resto (polemizzando con i fisici quantistici Einstein sbottò che Dio non può giocare a dadi con l'universo). Quando il papa, già vecchio e visibilmente provato, si fa sistemare su una seggiola in montagna, e poi resta lì da solo a guardare l'orizzonte, di fronte a una natura che la scienza ha reso indifferente e priva di scopi, il suo viso, mi pare, esprime molte cose – energia intellettuale, desiderio di raccoglimento, ricerca di un senso, fermezza di carattere –, *eccetto* la certezza della rivelazione. È come se nella biografia del papa ci fosse una lucidità assoluta su chi sia dal punto di vista religioso il nemico (e cioè l'idolatria) e al tempo stesso una sospensione del problema della fede. Perfino l'attivismo febbrile mi sembra rispecchiare quella stessa inquietudine. La mia è ovviamente una tesi indimostrabile, ma mi permette di affrontare una questione che riguarda tutti. In che modo oggi si caratterizza un sentire religioso? Non tanto nella rivendicazione dell'esperienza di un incontro personale con il Cristo (esperienza incomunicabile e che appartiene alla mistica) o nell'adesione a un *corpus* dottrinale, quanto nel riconoscimento della realtà stessa, oltre l'evidenza immediata. E questa realtà alla fine si fonda su ciò che dentro la persona è qualcosa di intangibile, che si sottrae alla storia, alla politica, alla società, al potere. Non nego il valore dei diritti civili o delle garanzie democratiche, però l'individuo borghese non è l'alfa e l'omega di tutto. La migliore laicità non è quella storicistica che crede negli assoluti terreni e sostituisce Dio con la Storia o con

il Futuro, ma quella che gelosamente custodisce il senso del mistero, quella in cui «irrompe la nozione o il segreto di un valore che supera il tempo», come scrisse benissimo Pampaloni su Montale. E tale nozione – ci insegnano alcuni grandi spiriti cristiani della modernità, come Tolstoj o Kierkegaard – è oggi costretta a restare lì, in bilico, non garantita da nessuna istituzione, sospesa su una cultura che la esclude, su una società che la irride, e sempre scandalosa. Se davvero Giovanni Paolo II è uno dei simboli del nostro tempo, non può non contenere, accanto alla esibizione di certezze dogmatiche, quella tremante sospensione che al nostro tempo interamente appartiene. La religiosità non ha bisogno oggi di una fede specifica. Ricordandoci il nostro legame misterioso con una alterità, sempre dischiude un senso più vero della realtà. Se leggiamo il testamento del papa e ripassiamo le sue ultime immagini mi sembra che ci ripeta sempre, con crescente difficoltà di parola e una sofferenza non più dissimulata: guardate che sono reali la morte, il dolore, la solitudine, la disfatta, l'essere esposti alla sventura; e, proprio per questo, sono altresì reali la vita (nella sua infinita precarietà), la felicità, la comunione dei nostri destini, il segreto di un valore che trascende il tempo e la storia. E sono irreali qualunque calcolo di potere, qualunque pretesa di sicurezza assoluta e la riduzione della vita a consumo (di merci, idee, cultura). Questo stesso messaggio (non vi è gioia senza patimento della croce) il papa lo aveva formulato quasi dieci anni prima, al concerto rock del congresso eucaristico di Bologna, davanti a una folla un po' ebete, festosa, che voleva solo divertirsi e sentirsi edificata. Ora invece lo esprime attraverso il suo corpo sofferente, e non può più essere neutralizzato.

Un agire poco visibile.

L'essere umano è ciò che fa e non ciò che pensa di sé. La sua identità consiste nelle sue azioni e non in una vaporosa, riposta interiorità. Pensiamo al teatro: sul palcoscenico infatti conta quello che i personaggi concretamente fanno, più ancora delle loro complesse psicologie e dei loro labirintici moventi (perciò il teatro piaceva tanto a Nicola Chiaromonte, nemico irriducibile della malafede).

L'agire rappresenta la principale misura per valutare qualcuno. Ma cosa bisogna intendere per agire? La mia generazione, e non solo, era quasi irretita dal mito della politica come unico agire concreto: scendere in piazza, manifestare in gruppo, diventare immediatamente visibili, sentirsi protagonisti della Storia. Tutto il resto era consegnato alla sfera ineffettuale del privato. Credo che la prepotenza implicita nell'idea di politica sia il più micidiale equivoco di quegli anni. Solo molto più tardi abbiamo cominciato a ripensare la forma stessa della politica. E oggi tendiamo a sostituirla con l'impegno civico, più tangibile anche nei suoi risultati. Per esempio, un gruppo di cittadini che, di fronte allo stato di abbandono di un parco, si inventa delle iniziative per recuperarlo, ci sembra assai più politico di qualsiasi riunione di vertice. Ma non soltanto. Si può agire anche non facendo nulla. Astenendosi, come lo scrivano Bartleby del racconto di Melville. Al ginnasio avevo un compagno, Saverio, che in un certo senso ha agito più di tutti scegliendo di non agire. Prima del '68 era il ragazzo più politicizzato della classe, andava a scuola con un distintivo contro la guerra in Vietnam e per questo fu malmenato da un rude, ottuso fascistello un po' più grande di noi. Poi, con l'esplosione del '68, improvvisamente e inspiegabilmente cominciò ad allontanarsi dalla politica. Diffidava di quel movimento, del suo ideologismo, dello strapotere di leader mediocri e vanitosi, degli istinti gregari della massa. Ma tendeva a farlo in silenzio, senza mai esibire dubbi e perplessità. Noi apparentemente ne prendevamo le distanze, lo accusavamo di snobismo o di qualunquismo. Ma in realtà ne eravamo segretamente influenzati. Pensavamo sempre a lui e alla sua misteriosa astensione. Anzi, proprio la sua assenza ci perseguitava, interrogava le nostre coscienze. Sentivamo che per lui la morale era più importante della politica, la verità più importante della Storia, l'amicizia più importante dei Doveri della Rivoluzione, e l'individuo più importante del collettivo. A molti anni di distanza credo di poter dire che Saverio ci ha involontariamente, inconsapevolmente educato molto più di tanti verbosi tribuni di quegli anni. Ancora oggi scopro che è presente in un mio gesto, in una mia reazione, in un mio rifiuto di tipo morale. Il suo non-agire ha condizionato in modo sotterraneo le nostre successive scelte di vita. Approfito di queste pagine per salutarlo: *au revoir*, Saverio.

Anticomunisti e poco affidabili

Ciò che legittima la nostra aspirazione alla vittoria è che se vinciamo la guerra diremo su di essa meno bugie dei nostri avversari.

George Orwell

Dalla Arendt a Orwell, i maestri di cui parlo sono sempre stati giudicati poco affidabili politicamente. Non si capiva da che parte stessero. Eppure si sono tutti schierati in modo inequivocabile. Il fatto è che nel loro comportamento c'era qualcosa di indisciplinato, di sospetto, specie per la sinistra comunista, largamente egemone sul piano culturale. Bisognava gettare su di loro un'ombra di infamia. Soffermiamoci sulla questione delle manovre occulte della CIA. Secondo una giovane studiosa inglese, Frances Stonor Saunders, il meglio della intellettualità liberaldemocratica europea degli anni cinquanta era al soldo della CIA, la quale volle erigere nel dopoguerra un efficace baluardo contro il comunismo e a tal fine perseguì la strategia della «bugia necessaria». Principale strumento il Congress for Cultural Freedom, una struttura permanente fondata a Berlino nel 1950, ramificata in associazioni e riviste sparse in Europa, e che raccoglieva personalità illustri come Aron, Malraux, Koestler e Russell, e poi Silone, Chiaromonte, Piovene. In Italia vennero federati un centinaio di gruppi e nel 1956 nacque «Tempo presente». In seguito l'attività del Congress si articolò variamente in convegni, dibattiti, mostre d'arte ecc. Con le rivelazioni del 1967 sui finanziamenti della CIA (dei quali Chiaromonte e Silone non sapevano nulla) «Tempo presente» sospese le pubblicazioni. Anche se il Congress non era certo Gladio, e anzi intendeva promuovere – con armi culturali – l'anticomunismo di sinistra, quella strategia della bugia necessaria formulata da un'intelligence che da allora non ha esitato a destabilizzare governi in tutto il mondo ci fa rabbrivire. Però, sorridendo degli sforzi dei servizi segreti americani di promuovere l'avanguardia contro il realismo socialista (scopriremo che il Gruppo 63 rientrava nei piani occulti?), vorrei sottolineare che la sinistra anticomunista europea si rivelò pochissimo affidabile anche per la CIA, vanificando dunque l'investimento americano («Tempo presente»,

tra l'altro, criticò l'intervento degli USA in Vietnam). Di fronte a un nemico spietato, e in un momento drammatico, si può usare anche la bugia necessaria? Io credo di no, e lo credo – sembrerà paradossale – proprio in nome della tradizione di pensiero dei Camus, Orwell, Chiaromonte, che dalla Saunders viene messa sotto accusa, e che alle bugie strumentali della politica contrappone le «verità inutili» (nel primo numero di «Tempo presente» Camus scrisse che occorreva schierarsi contro una cosa sola, la menzogna) e non certo in nome degli intellettuali marxisti come Sartre, che di fatto subordinano la morale alla politica. Il principio della bugia necessaria fa parte del ragionamento gesuitico per cui il fine giustifica i mezzi. Ma se menti per sostenere la verità, essa ne verrà sminuita. Finirai con le mezze-verità, le mezze-bugie; chiunque smetterà di crederci. Insomma, nonostante i piani della CIA, in Italia questa sinistra liberale e non marxista, prima stretta fra le due chiese partitiche e poi snobbata dal *gauchisme* degli anni sessanta, non ha mai avuto vero spazio. Questo resta il principale scandalo, che tra l'altro ha penalizzato fortemente lo sviluppo di qualsiasi cultura critica nel nostro paese. Vorrei ricordare come invece alla fine degli anni venti su un tema del genere si fosse creato un sentire comune all'interno dello schieramento antifascista, tra libertari, giellisti, socialisti, tutti accomunati da un rigoroso antitotalitarismo e da una riscoperta dell'individuo liberale rivisto alla luce del radicalismo di Gobetti. Può anche darsi che il liberalsocialismo sia solo una pia illusione, un irrocervo, una figura mitologica, come riteneva Croce, però non riesco a immaginare alcuna seria riflessione sulla politica che non lavori proprio su un tale ossimoro. Inoltre, forse si medita troppo poco sulla distinzione, per me fondamentale ancor più di quella tra destra e sinistra, tra un liberalismo conservatore e un liberalismo radicale e libertario. Ha osservato Pietro Adamo che per l'economista austriaco Friedrich von Hayek, uno degli artefici della rinascita del pensiero liberal-liberista, l'individualismo di Stuart Mill, e cioè quella apologia dell'individualità in termini di originalità e di eccentricità presente nel saggio sulla *Libertà*, renderebbe gli individui troppo riluttanti a conformarsi ai costumi della società. È proprio negli Stati Uniti – che hanno ispirato a Mill la sua accezione di individuo – che si è mantenuta una maggiore sensibilità in proposito. Una rivista radicale come «Dissent», fondata negli anni cinquanta dal cri-

tico Irving Howe, ha sempre puntato sulla fusione del socialismo con alcuni elementi della tradizione liberale, ai quali invece la rivolta giovanile degli anni sessanta si è mostrata ostile. Il crollo del Muro poteva essere una grande occasione per un rilancio della sinistra antitotalitaria, ma alla fine la destra è riuscita a strumentalizzarlo per rilanciare libero mercato e capitalismo senza regole. Proprio Howe ha rivendicato un «utopismo democratico» tipicamente americano («Chiamatelo pure emersonianismo»), fondato sulla comunità e l'egualitarismo.

Saggisti, scrittori senza genere e senza mestiere

Non è un caso che i maestri che ho voluto indicare – pur nella diversità di vocazione (si pensi a un filosofo eccentrico come la Arendt, a uno scrittore politico come Orwell, a un poeta atipico come Pasolini) – siano tutti fondamentalmente saggisti, nel senso classico e più ricco del termine (che in Occidente viene inaugurato da Montaigne): il saggismo personale, soggettivo, liberamente divagante, non specialistico né accademico. Anche per questo essi ci fanno sentire il timbro della propria voce in ogni riga che scrivono. Come se la figura del saggista fosse alla fine del Novecento quella più libera e mobile, capace di attraversare liberamente discipline, saperi, linguaggi, ambiti diversi dell'esperienza. Molto più dell'ideologo, del romanziere puro, del filosofo professionale. A proposito di quest'ultimo, Nicola Chiaromonte osserva che Heidegger ha la tipica malafede dell'intellettuale moderno «che tiene più alle formule originali da lui scoperte che alla verità» (una critica che a me pare assai più definitiva dell'accusa, pur fondata, di filonazismo). Pensiamo, per esempio, al genere letterario ibrido per definizione: il romanzo. Il romanzo può diventare romanzo-saggio, romanzo-apologo, ma ha l'obbligo di non rinunciare alla storia, alla finzione, ai personaggi fittizi, a un patto di credulità con il lettore. Il saggio può invece incorporare la narratività senza dover fingere nulla, restando interamente se stesso e conservando la propria buona fede.

La fuoriuscita

Ivan Illich chiude la mia galleria di eretici e ribelli: con lui la rivolta intransigente, radicale, ha saputo darsi un limite (che consiste poi nel non violare mai gli altri esseri umani) e ha saputo fare, all'occorrenza, i compromessi necessari. Proprio perché la realtà è per sua natura tragica – ognuno ha le sue ragioni! –, si rende inevitabile il compromesso. Ma questo riguarda gli scopi che via via ci si propone, e rispetto ai quali occorre essere disposti a cedere su qualcosa, *mai* i mezzi per raggiungerli.

«Educare» e «insegnare» sono a volte usati come sinonimi. Eppure si insegnano nozioni e contenuti specifici, mentre si educa a una relazione (tra i mezzi e gli scopi, tra i comportamenti e le loro conseguenze, tra le idee e la vita, tra l'io e gli altri). I maestri senza scuola e senza chiesa che ho ritratto in queste pagine sono più degli educatori: non ci chiedono di rifare esattamente le loro esperienze, ma di considerare attentamente quel tipo di relazione. I loro valori sono semplicemente condizioni dell'esistenza stessa: non ammettere la forza, diffidare dei burocrati (non solo dell'amministrazione, ma del sapere, della vita); riconoscere ciò che è irreali, senza però poter mai definire in modo preciso che cosa sia «realtà»; non appartenere mai interamente a qualcosa, pur condividendo imprese e progetti collettivi; essere consapevoli che bene e male sono tra loro intrecciati, ma non sovrapponibili; sapere – come qualcuno ha detto – che dalla caverna di Platone non si esce a gruppi, ma soltanto uno alla volta. Che è poi il modo per uscire veramente da un luogo.