

Fulvio Papi

## Una filosofia per irene

Le possibilità analitiche e discorsive della riflessione filosofica sono sempre in dipendenza dell'oggetto della riflessione medesima, cioè dagli orizzonti che esso apre, dai temi che fa emergere, dagli archivi storici che interpella, dalle enciclopedie pertinenti all'oggetto medesimo. Se, per esempio, la riflessione si svolgesse in direzione scientifica avremmo a disposizione un materiale immenso, persino difficile da contenere in un certo ordine: modelli scientifici contemporanei in continua espansione, rapporti sempre stretti tra tecnologie della conoscenza e saperi positivi e tra saperi positivi e applicazioni operative e produttive, procedure metodologiche che mostrano equilibri diversi nelle varie direzioni, congiunture storiche che, da sole, offrono un campo straordinario per la riflessione, e poi il patrimonio teorico della filosofia che, in vari modi, ha cercato di semplificare le forme costitutive della razionalità scientifica, i loro limiti, le loro necessarie contaminazioni metaforiche. È molto difficile senza sapersi orientare in questa area di conoscenza e di saperi riuscire a focalizzare una riflessione sensata su un oggetto scientifico. Sono certo che qualcosa di molto simile accade quando la riflessione si sposta sul piano estetico: dalle fenomenologie dei campi di sensibilità, dalle elaborazioni emozionali, alle modalità costitutive di quel campo di fenomeni che va sotto il nome convenzionale di opere d'arte che comprende generi, storie, esperienze spesso irriducibili le une alle altre, sì che parlare non dirò di una estetica ma di una filosofia dell'arte diviene molto complesso e difficile sempre con un forte sospetto di riduttività. Tenuto conto di queste semplici esemplificazioni, si può proporre una considerazione generale: quando un campo qualsiasi si offre alla riflessione filosofica, quanto più esso è ricco di intrecci simbolici che possono essere oggetto di riflessione, tanto più il proposito filosofico si arricchisce nel suo cammino. Anzi una cosa è certa: il campo dei fenomeni compresi sotto la categoria vuota dell'arte e della scienza è talmente vasto che alcuna riflessione che sia aderente al suo oggetto può darne una trasparenza teorica, ma, nel caso migliore, contribuirà ad arricchire il patrimonio custodito da quella disciplina del sapere. Ma se si cerca di esplorare il binomio filosofia/pace ci si trova di fronte, per quanto emotivamente possa parere strano, a una situazione molto più povera e quindi molto più difficile da trasportare in un nuovo testo animato da intenzionalità filosofiche. C'è una prima considerazione da avanzare: il tema della pace è dominato storicamente, letterariamente, teoricamente, psicologicamente dal tema opposto, quello della guerra. Guerra e pace costituiscono una opposizione fondamentale, e non vi è alcuno incapace di coglierne gli orizzonti attraverso la conoscenza sensibile, l'immaginazione, la previsione molto approssimativa degli effetti, la qualità della esperienza che, nell'un caso come nell'altro, verrebbe selezionata. E tuttavia questo sapere diffuso non costituisce a livello simbolico una grande enciclopedia della cultura. È piuttosto la guerra che ha le caratteristiche di un evento vero e proprio, di una rottura della staticità temporale, della apertura verso il nuovo, della accelerazione delle esperienze, degli affetti che distruggono la vita quotidiana, delle elaborazioni simboliche che interpretano, giustificano, delle teorie che cercano di comprendere l'evento guerra secondo il contesto dove si manifesta: le popolazioni amazzoniche o l'Europa del primo Novecento. La guerra è anche l'evento

collettivo che sollecita le considerazioni della eccezionalità delle proprie esperienze personali. Ho solo indicato alcuni dei temi emergenti dalla situazione di guerra, e possiamo aggiungere che per ciascuno d'essi esiste una messe molto notevole di elaborazioni culturali che ripetono il nome guerra ma lo dislocano in proporzioni e in casi molto differenti: nessuno vorrebbe confondere la famosa guerra per le donne di alcune popolazioni cosiddette primitive con la guerra, gioco dei principi e delle loro corti, o con la guerra degli stati capitalistici per la rapina delle risorse e l'ampliamento dei propri mercati. So bene che questa costanza della parola guerra ha provocato e probabilmente provoca un effetto antropologico molto sgradevole, il quale afferma che la guerra è connaturata con l'aggressività primaria dell'uomo in generale. Una contestazione di questa tesi non è affatto difficile con una pluralità di argomenti, tra i quali quello ovvio secondo cui l'aggressività può assumere forme conflittuali anche rilevanti senza che esse assumano la istituzionalità della guerra, poiché guerra vera e propria vi è sempre quando il conflitto assume una sua rappresentazione simbolica che istituzionalizza l'evento (non discuto qui le tecniche) per una comunità in qualche modo coesa. In questo modo si formano addirittura tradizioni identitarie quando l'identità diviene emergente soprattutto in quanto opposizione ad una alterità. Ma, in ogni caso, la notevole messe di esperienze belliche che hanno attraversato le vicende dell'umanità hanno dato luogo a una grande quantità di oggetti simbolici, di narrazioni, interpretazioni, diari personali, epistolari, fatture poetiche, occasioni artistiche per non parlare della quantità straordinaria di dati, di reperti, di fonti che costituiscono una continua sollecitazione a rielaborare il patrimonio della memoria. Per quanto poi riguarda la tradizione filosofica la pace appare sempre come il risultato di un patto conveniente, in quanto riduttivo del pericolo, che deve nascere necessariamente da uno stato naturale di guerra endemica. La pace è un calcolo che, tenuto conto di quello che si perde, l'assoluta libertà naturale, e di quello che si ricava, la protezione della vita e dei beni, viene scelto come alternativa ragionevole e favorevole. Un ragionamento di questo tipo, sottratto al luogo filosofico hobbesiano in senso stretto, ci dice che ogni pace è una negoziazione conveniente sia per il più forte che stabilizza i suoi vantaggi, sia per il più debole che limita i danni e si garantisce forme di sopravvivenza. In questo modo la pace è solo la condizione di una negoziazione sempre aperta nel gioco della potenza, la pace diviene un intervallo. È una concezione che conduce sulla strada del concepire la guerra come situazione permanente nel rapporto tra potenze, la traduzione nel politico della idea della violenza come elemento necessario per l'affermazione delle idee, e quindi per l'identità dei soggetti. Hegel non fa che riprendere a livello della storia universale la condizione "naturale" di Hobbes.

Ma la riflessione filosofica sulla pace che non deriva come pausa dalla guerra, ma come finalità capace di una sua autodeterminazione, poiché il suo motore non è la guerra, ma la moralità e la legge della conoscenza, o il trasferimento del potere politico a un soggetto etico per la sua stessa natura, è fattore di pace? Nel quadro complessivo della filosofia occidentale vi sono due posizioni fondamentali, anche se questo non vuol dire che non vi siano altre elaborazioni del tema della pace. L'una è quella di Erasmo per cui la pace è lo scopo fondamentale di quella "philosophia Christi" che è la forma evangelica dell'anima cristiana nella sua assoluta semplicità, al di là di ogni possibile tessitura discorsiva intorno al tema della guerra come si dà nella tradizione concettuale della teologia da Agostino a Tommaso a proposito della giustizia o dell'ingiustizia del conflitto. La pace diviene così un compito che l'assunzione del messaggio del Vangelo pone direttamente a qualsiasi cristiano. La pace è una condizione che deriva dalla identità religiosa, da quella libertà umanistica e cristiana capace di realizzare attraverso la fedeltà

individuale un valore collettivo al di là di qualsiasi mediazione politica. È un tema molto forte, potremmo tranquillamente dire estremo, poiché, sul tema della pace, non pone alcun circuito argomentativo, ma solo la certezza della propria vocazione cristiana. È nell'individuo che fa proprio l'amore del Vangelo che si annulla l'alternativa oggettiva tra pace e guerra per trasformarsi in una scelta assoluta, cioè sciolta da qualsiasi condizione. Tre secoli dopo (solo un po' meno) la pace è, nella prospettiva kantiana, una possibilità etica che deriva dalla coscienza illuminata, consapevole dei diritti degli uomini, e dagli stati repubblicani che, liberi dall'estro ludico della guerra, proprio da principi, interpretano nella loro politica federale il desiderio profondo di pace dei popoli. Moralità cristiana ed eticità storica sono rimasti due poli fondamentali per la concezione della pace. Essi incarnano due condizioni ben note nella vita storica: per un verso l'intransigenza assoluta intorno al tema della pace che esige un atteggiamento coerente e fedele a se stessi quali che siano le combinazioni pubbliche in cui si è caduti. Per altro verso il modello kantiano, nella sua idea di una fondazione di stati, indica metaforicamente la salvaguardia della pace attraverso organismi internazionali comuni che abbiano l'autorità etica di costruire il luogo di trattative e di negoziati capaci di impedire che le conflittualità esistenti tra poteri e potenze possano assumere la forma della guerra come continuità di una linea politica. È una prospettiva che ha percorso il nostro Novecento, parallela alle due guerre di distruzione, e che ha accumulato un così vasto orizzonte di esperienze da valere una grande attenzione storica. Ma, fuori da questi modelli, l'uno una legge della coscienza, l'altro uno stile dei rapporti internazionali, esiste un'altra possibilità riflessiva sul tema della pace? Per trovare una relazione tra il tema della pace e la forma della riflessione filosofica adotterò il modello che deriva dal *Trattato politico* di Spinoza, almeno nella interpretazione che ho ritenuto fosse legittima e positiva. Spinoza si trovò di fronte a due problemi fondamentali. Per un verso aveva teorizzato, in consonanza con l'élite politica repubblicana dei fratelli De Witt, una società dove ad ognuno fosse possibile l'affermazione della propria individualità attraverso uno scambio collettivo e dove la tolleranza reciproca in merito a questioni di natura religiosa fosse un bene condiviso. Questo equilibrio sociale sarebbe stato garantito da una struttura statale che avrebbe fatto suoi questi valori. Purtroppo questa tesi che era propria del *Trattato teologico-politico* fu messa radicalmente in crisi dalla situazione politica concreta delle sette province unite dove l'alleanza tra il ceto feudale e la moltitudine calvinista, accecata dal fanatismo religioso, rovesciò con la violenza il governo repubblicano. Dal punto di vista teorico la filosofia di Spinoza possedeva gli strumenti intellettuali per prevedere una situazione di questo tipo, dato che la potenza della immaginazione come conoscenza riferita al perimetro sensibile del se stessi e come fattore pubblicamente eversivo era un patrimonio filosofico posseduto. Tuttavia un conto è l'organizzazione teorica di una possibilità, un altro è il suo accadere sociale con tutta la forza, anzi la violenza che è possibile associare alla devastante energia di una moltitudine in preda a una immaginazione fanatica. Ed è proprio questo evento che costituì il secondo tema fondamentale del *Trattato politico*: come è possibile tramite una efficiente organizzazione istituzionale garantire la pace di uno stato che realizzi i valori pubblici di una oligarchia repubblicana. Non desidero discutere se Spinoza avesse o no dato luogo a una autocritica della sua prospettiva politica del precedente trattato. Molto più semplicemente mi pare che Spinoza abbia ritenuto che compito di una filosofia che desidera realizzare una società libera e tollerante sia anche quello di produrre un sapere istituzionale che garantisca un funzionamento dello stato tale da poter impedire sul nascere il coagulo di poteri esterni ad esso e di ondate di fanatismo religioso pienamente prevedibili, almeno in a-

stratto, dalla concezione dell'immaginazione come forma tipica del sapere della moltitudine. Spinoza quindi ci insegna due cose fondamentali: una riflessione filosofica sul tema della pace deve assumere come orizzonte la situazione materialmente esistente, cioè il proprio presente per ciò che essa è, e quindi deve indicare quali sono i mezzi e le strategie opportune per riuscire a dominare questo presente nella direzione che i valori filosofici indicano, tra i quali, fondamentale, la pace. La situazione naturale del presente è quindi l'oggetto della riflessione filosofica, il che include in una forma determinata la pace come tema filosofico, ma esclude una sua elaborazione che devia verso altre direzioni in qualche modo tutte utopistiche. Naturalmente da Spinoza ho ricavato solo la forma della relazione tra la riflessione filosofica e il tema della pace, poiché nel concreto il nostro "presente" non ha niente a che vedere per ampiezza e complessità con il contenuto che costituiva la contingenza socio-politica per Spinoza. Il nostro tema non potrà che svilupparsi tenendo presenti da un lato la eccezionale complessità del nostro presente e dall'altro la forma filosofica che possiamo derivare dall'esperienza di Spinoza.

Il presente è un tema classico della filosofia contemporanea che in alcuni suoi capitoli fondamentali ha cercato di darne l'essenza. Il presente per Hegel è il giorno del giudizio universale e la sua filosofia è la memoria degli eventi dello Spirito che vanno verso il giorno del giudizio. Questa prospettiva nella prefazione della *Filosofia del diritto* assume una tonalità espositiva rigida e aggressiva, ma si ripete con la stessa efficacia teorica sia nel tessuto della Logica dove l'idea è il presente che illumina tutto il tracciato categoriale, sia nell'Estetica dove la crisi definitiva della forma d'arte romantica, propria del presente, è il giudizio sulla sostanzialità spirituale dell'arte nelle epoche precedenti. La medesima forma di pensiero si può ovviamente ritrovare nella filosofia della storia, nella filosofia della religione, nella storia della filosofia. Il presente che viene al pensiero nella sua forma essenziale, è la comprensione di tutto il processo storico, il suo giudizio e il modo della sua conservazione. Anche in Marx il presente è il giorno del giudizio considerato nella sua aurora, un giorno quindi che deve ancora compiersi materialmente con il passaggio dal regno della necessità a quello della sua libertà. Per argomentare a fondo questa tesi sarebbe necessario mostrare come in Marx vi sia un modello storico-dialettico che conduca nel presente a una soggettività universale, un modello che viene rafforzato dall'analisi storica dei modi di produzione succedutisi nella storia universale, dal modo di produzione asiatico a quello capitalistico. Solo in quest'ultimo la produzione materiale della vita non avviene attraverso la relazione diretta (comunque dominata politicamente) tra la natura e l'uomo, ma attraverso la artificialità del rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, una situazione dialettica che fa emergere la figura filosofica di una soggettività storica che trasforma, con la sua azione politica, il presente nel giorno del giudizio. Sia in Hegel che in Marx il presente viene compreso attraverso figure categoriali potenti e sarebbe "un gioco da ragazzi" mostrare come questi pensieri dell'essenziale non riuscissero a vedere (più in Hegel che in Marx) parti di mondo che invadevano quella dimensione del presente. Del resto il categorizzare il presente di modo che esso possa essere considerato secondo una sua essenza materiale che lo condiziona ontologicamente come un destino ineludibile è presente anche nella concezione heideggeriana del *Gestell* dove il dominio tecnologico penetra nella forza della natura scatenandone la potenzialità, diviene una forma diffusa della intelligenza e della cultura, stabilisce i caratteri di un'epoca dove scienza e tecnica portano a compimento la forma metafisica di pensiero.

Non è qui il luogo per discutere analiticamente queste tesi, se non per rilevare che la collaborazione tra l'esperienza economico-sociale del fordismo (comune ad America ed

URSS) e la forma epocale del pensiero conducano ancora una volta ad una visione essenziale del presente rispetto al quale rimangono solo le risorse della coscienza filosofica o del pensiero poetico. Tutto il contrario rispetto a quella lezione di Spinoza che ci ha insegnato a considerare compito della filosofia quello di misurarsi con la contingenza del presente e non a chiudere il presente in un concetto che ne fissi o l'essenza, in questo caso il destino ineludibile, o l'assoluta possibilità, e in questo caso il trionfo fittizio di un umanesimo idealista. Per questa ragione il ripensare il "presente" attraverso categorie totalizzanti, sia in senso epocale che in senso antropologico, come "fine della storia" o, al contrario, "impero" o "lavoro smaterializzato", non è altro che un ulteriore uso di un'eredità parassitaria di tipo idealista, una drammaturgia di superficie del "lavoro del concetto" che fa scomparire la difficile complessità del presente, e può provocare solo una enciclopedia emotiva, una ideologia del gesto che, sempre ricordando Spinoza, verrebbe da indicare come tipica forma non del pensiero filosofico ma della immaginazione filosofica, come avviene quando le parole filosofiche acquistano potenza di significato in un contesto autoreferenziale. Non c'è peraltro da stupirsi se questo controllo teorico appare piuttosto assente in una forma della circolazione simbolica che coimplica il destinatario attraverso la suggestione spettacolare, la chiamata in scena, piuttosto che attraverso la fatica, talora frustrante, rispetto al desiderare o immaginare, della riflessione.

Qual è dunque il nostro presente? La domanda ha una sua difficoltà che tuttavia può essere ragionevolmente risolta. Quando diciamo "nostro" sottintendiamo (come del resto facevano i grandi interpreti dell'Ottocento e del Novecento, nonostante la limitatezza materiale del loro orizzonte) la collocazione in uno spazio mondiale. D'altro canto anche la considerazione così ampia comporta sempre il tenere presente il "da dove" si parla, chi parla, e come parla. Questo non significa minimamente che i discorsi hanno la medesima potenza informativa anche se alla maggiore o minore forza dell'informazione non può corrispondere affatto il medesimo effetto identitario del parlante. Si può ovviamente dare una diagnosi del nostro tempo che non tenga presente se non in modo vago la dimensione della complessità che lo caratterizza e avere una massima persuasione relativa alla propria diagnosi. Certamente, come sostengono gli antropologi, tutte le culture hanno subito fenomeni di ibridazione, ma questa considerazione vale per escludere l'esistenza, ora e nel passato, di culture "pure" più di quanto impedisca di considerare che esistono, anche in forme ibridate, modi diversi di identificare una propria appartenenza quando si avanza un giudizio sull'unità e sulla complessità del presente. Nella nostra cultura occidentale la tradizione epistemologica relativa alla obiettività della conoscenza che prescinde nella forma di produzione di un sapere dal giudizio che il soggetto dà della propria condizione di esistenza e dei suoi riflessi sensibili ed emotivi ci consente la formazione di un giudizio che abbia come obiettivo il massimo della comprensione possibile. Non è certamente il caso di censurare come relative le nostre possibilità di cognizione, la loro problematicità inizia laddove la conoscenza diviene occasione di intervento politico. È un sapere comune che nell'ultimo ventennio vi è stata una unificazione economica del mondo che è derivata da un'azione concentrata e solidale a livello di una ideologia liberista, simile alla mano divina di Smith, tra i poteri finanziari, commerciali e politici, comunemente noto come processo di globalizzazione studiato dagli esperti in tutti i suoi effetti economici e sociali. Questa svolta può essere considerata come un capitolo della storia del capitalismo nella modernità che, al di là delle analisi proprie delle dottrine economiche, è sempre accaduto storicamente in relazione alla mediazione di potenze politiche. Come ogni capitolo della storia del capitalismo con-

temporaneo anche il nostro è estremamente ricco di fenomeni diretti e collaterali che amplificano i confini di questa storia, promuovono situazioni nuove, provocano trasformazioni che cambiano la scena del mondo. Quando noi usiamo l'aggettivo "glocal" di recente conio, vogliamo proprio indicare che un fenomeno tipico per una sua tendenziale unicità, ha poi una realtà storico-sociale (e anche economica naturalmente) molto differenziata che, a sua volta, provoca effetti originati dalla contingenza locale del fenomeno complessivo. Anche in questo caso il concetto di causa va usato in modo anti-metafisico. Certamente i nuovi ricchi cinesi nascono nel fenomeno metropolitano, tecnologico e capitalistico proprio della trasformazione di quel mondo, ma anche la crescente povertà della agricoltura africana, come l'estensione della malattia, la scarsità tragica dell'acqua, la mancanza di un'alimentazione sufficiente, la distruzione dei territori, i dissesti provocati dalle mutazioni del clima sono tutti elementi che hanno una relazione con questo capitolo di storia del capitalismo contemporaneo.

Ma sarebbe ridicolo credere che la percezione e la elaborazione simbolica di questi eventi avvenga nella figura di un soggetto umano generico, piuttosto che nella disseminazione esistente dei poteri che sono certamente politici e militari, ma anche impliciti nella forme di vita socialmente esistenti. Porsi per esempio il problema della conoscenza come essenziale forza produttiva, sino a togliere la connotazione aristotelica che è la sua stessa radice occidentale, appartiene a un pensiero che non è per nulla sfiorato dalla considerazione della distruzione di interi territori per le mutazioni climatiche. Il pensiero stesso si disperde in emergenze "locali" che hanno poi effetti del tutto impensati su aree globali. Questo è solo un esempio a livello della dispersione operativa del pensiero, ma certamente siamo in presenza di una quantità di polarità soggettive che entrano in questo mondo secondo differenti proiezioni della propria identità, secondo potenze completamente diseguali che non si manifestano solo a livello degli stati ma anche delle società civili secondo stili di esistenza che, quanto all'uso delle risorse, sono di un'assoluta disuguaglianza, e quindi potenzialmente conflittuali. Da una parte è l'estensione di consumi incompatibili, alla lunga, con lo stesso ambiente, dall'altra consumi che non garantiscono la certezza della sopravvivenza. Sono considerazioni notissime ma questo è il mondo materiale con cui ha a che fare una "filosofia per irene", irricognoscibile rispetto a quella di Spinoza, ma molto simile per il problema che pone: come garantire la pace. Con una differenza fondamentale: Spinoza era in grado di disegnare una architettura istituzionale, dal canto nostro potremo solo disegnare una architettura simbolica che tuttavia indicherà anche un campo d'azione.

Dopo i conflitti mondiali che prima hanno segnato il suicidio dell'Europa e poi il coinvolgimento del mondo, si è ripetuto il proposito di stabilire una organizzazione internazionale degli stati che fosse in grado di prevenire ogni possibilità di guerra o, nel caso, di censurare con provvedimenti di varia natura l'iniziativa bellica di qualche stato. Non sarei minimamente in grado di dare una valutazione ragionata della funzione dell'ONU dal dopoguerra ad oggi, si può tuttavia osservare che in linea di principio la trattativa, la concertazione per salvaguardare la pace, quando avvenga, parte necessariamente dalla concezione degli stati-potenza che quindi hanno un peso politico e decisionale molto differente. La differenza di potenza tra i diversi stati è fondamentale in ogni caso vengano assunte delle decisioni: la storia dell'ONU, senza entrare in alcuni particolari, è caratterizzata proprio da questa situazione e, in ogni caso, ogni mutamento degli equilibri interni di potere è una relazione di equilibri di potenza. Questo significa, per lo meno nei propositi, cercare di impedire che le politiche degli stati proseguano nella guerra secondo il modello classico. Qualcosa di molto meno rispetto alla stessa i-

dea kantiana di una federazione di stati, poiché se il fine vuol essere la garanzia della pace, i soggetti che dovrebbero condividere questa finalità sono ancora concepiti come potenze che, in astratto, sono chiamate ad eliminare a questo fine l'uso della propria libertà, ma in concreto questa relazione è sempre stata gestita tramite interpretazioni politiche, quindi di potenza. Ci possono essere naturalmente miglioramenti istituzionali, ma la filosofia, quando è pura "azione di pensiero" deve essere radicale e indicare, nel suo continente, i mezzi positivi per favorire il processo di pace nel mondo, anche se l'idea di eticità che corre tra queste pagine non farà mai affermare kantianamente che ciò che è buono in teoria è efficace anche in pratica. La filosofia, quando non è trascrizione della realtà, ma indicazione di una finalità, deva scontare, nel rapporto mezzi/fini, la sua autonomia e quindi situare il suo discorso solo al livello di una simulazione ideale della politica. Il che non è il contrario del "machiavellismo" (sempre in Kant), ma è la condizione, come vedremo, per riconoscere nella situazione determinata, nelle condizioni esistenti, nel gioco delle forze configgenti, i caratteri plurali e tuttavia convergenti, nello scopo di una cultura della pace.

Spesso si parla della necessità di un governo mondiale che sia in grado di intervenire secondo principi nella complessità, nella violenza e nell'ingiustizia del mondo contemporaneo. Capita addirittura di leggere della esigenza di un "soggetto mondiale" che sia in grado di governare il mondo al di là dei sistemi di poteri disseminati sia, e soprattutto, a livello economico che, molto spesso in sintonia, secondo interessi di ordine nazionale. Sono forme di pensiero che riprendono, probabilmente con una inconscia nostalgia, le filosofie che in un modo o nell'altro ripetono nel loro schema la celebre proposizione secondo cui "il proletariato è l'erede della filosofia classica tedesca". Non solo: in quanto progetto, del resto utopico, c'è un altro "non detto" che è bene rilevare: in questa prospettiva è inconsciamente presente l'idea della politica come forza dialettica, come conflitto, che è in grado di vincere e di imporre il proprio ordine di giustizia. Così a un'utopia se ne aggiunge un'altra che, a mio modo di vedere, falsa ogni prospettiva: impedisce di comprendere la complessità indescrivibile nelle sue relazioni plurali del mondo reale, e il proposito di giustizia che come "idea" appartiene al codice di una cultura. Il problema non è contaminare un'utopia con una filosofia immaginando un soggetto potente come sintesi, ma cercare di agire come si può a livello di potere e di effetti materiali riconoscendo il valore della propria iniziativa, ma anche il limite immanente ad ogni esercizio mondano di soggettività. So bene quanto sia complicato riuscire a dare un'idea condivisa di giustizia che è destinata ad incontrare tutte le aporie ben note quando si pone in discorso universale il tema dei "diritti umani". Come i "diritti umani" che hanno una storia e una determinata possibilità di condivisione, così i contenuti materiali della giustizia (dalla *Repubblica* di Platone ad oggi) sono problematici e discutibili. Credo sia saggio interpretare l'esercizio della giustizia a livello delle esigenze materiali più elementari: il cibo, l'acqua, la salute, il territorio, l'istruzione e quindi porre pregiudizionalmente per il cammino della giustizia un indizio di questo tipo. Questa può essere per "noi occidentali" una prospettiva politica di giustizia, molto più difficile di quanto sembri, ma perseguibile, al contrario di prospettive che immaginano, o immaginavano, come soluzione di tutte le ingiustizie il rovesciamento di un modo di produzione che certamente è stato ed è motivo di notevolissime iniquità ma non può essere rovesciato se non da un proprio collasso come ha mostrato la sua lunga storia capace di innumerevoli trasformazioni. Del resto la storia europea degli obiettivi sociali che hanno consentito l'addomesticamento del capitalismo selvaggio è un modello che può essere utile.

La politica come concentrazione delle politiche di chi ha la potenza per tentare di provocare nel mondo orizzonti di giustizia, di equità e, se pure certamente senza l'illusione di relazioni meccaniche, di pace, non ha alternative plausibili. È certamente un "apriori" e come tutti gli apriori non può che essere assunto per gli effetti che crea, in questi consiste la sua necessità. Ma viene spontaneo di pensare che questa politica dovrebbe essere il destino di quell'Occidente che ha sperimentato la guerra contemporanea con cinquanta milioni di morti. È la saggezza di una rinascita europea che sarebbe simile a quella architettura berlinese nella cui bellezza si può leggere, come sfondo tragico, la desolazione degli infiniti campi di macerie del 1945. In questa prospettiva anche la risposta difensiva a una aggressione va sempre considerata in relazione alla possibilità, nel futuro, di un ampliamento dell'arco di pace, emendando nella comunicazione pubblica e in se stessi l'ideologia della vendetta che provoca una identificazione ipertrofica di se stessi e, nelle sue conseguenze sociali, copre altre ragioni di potenza. Nel caso peggiore la selezione delle azioni deve accadere sotto la categoria della necessità, dell'impossibilità del diverso, ma come una violenza fatta anche ai propri scopi che permangono "in vista della pace". Nulla dunque di più estraneo alla illusione dell'uso della potenza come mezzo di pacificazione, come controllo esercitato dalla forza.

L'esperienza della tragica storia europea diviene così il paradigma ideale, l'insegnamento involontario ma prezioso per una azione politica che abbia in vista l'obiettivo della pace, attraverso la strada della giustizia perseguibile materialmente nel mondo.

Una visione, avrebbe detto Kant, cosmopolita è necessaria, anche se è molto difficile riuscire a dominarla in tutte le sue possibili varianti. Quello che si può certamente fare è assumerne la responsabilità e quindi il calcolo corretto delle proprie iniziative come favorevoli e corrette in ordine allo scopo. In questo scenario che è necessariamente occidentale diventa decisivo il mezzo istituzionale per raggiungere questi scopi che è certamente in un positivo rapporto tra il contesto della tradizione democratica e la selezione di una élite politica culturalmente all'altezza di compiti così gravi. Non so se il vivere in un sistema politico democratico di stile occidentale sia inscrivibile nei "diritti dell'uomo". So invece che la democrazia come valore politico che nasce da una profonda esperienza storica è una forma di partecipazione che può essere efficace per ottenere la prevalenza di quello che ho cercato di indicare come politica di giustizia. L'esercizio democratico è un modo importante perché chiunque riesca a universalizzare in scopi collettivi la propria appartenenza particolare, quando questa prospettiva sappia diventare un'etica non solo condivisa, ma attiva: il che mi pare oggi accada nel mondo occidentale anche in forme del tutto volontarie e non istituzionali, le quali, anzi, possono addirittura essere considerate come modelli etici della politica. Una lezione sociale che dovrà essere considerata con la più grande cura, è un'azione che sviluppa da sé scopo e potere e quindi costruisce una modalità nuova dell'agire politico. Quanto al sistema democratico che ci è proprio, sappiamo che esso può veicolare anche spinte eversive e violente. Ma un sistema autoritario, proprio per la "chiusura" politica che rappresenta, è molto poco probabile possa perseguire in generale scopi di giustizia collettiva e di pace. Al contrario è necessaria una partecipazione collettiva a contenuti etici estendibili in uno spazio mondiale: una prospettiva della quale non bisogna però nascondersi le difficoltà poiché, come è noto, in Occidente stiamo vivendo una grave crisi della democrazia dovuta alla potenza economica, al comando privato su sfere pubbliche, alle modalità prevalenti della comunicazione. Tuttavia sappiamo anche che una forma istituzionale può dare a pieno la propria potenzialità quando nasce un contenuto etico collettivo del quale



essa è mezzo indispensabile. Le vicende storiche mostrano che questa relazione fu fondamentale nel processo di addomesticazione del capitalismo. La risposta di un forte esercizio della democrazia nell'Occidente costituirebbe oggi, per le finalità politiche che può condurre, il massimo della universalità della propria capacità emancipativi. Un cammino tutt'altro che facile che qui possiamo solo indicare nella forma del discorso.

La filosofia attuale, in linea con quella di Spinoza, ha indicato i mezzi per ottenere la pace, ma contrariamente al *Trattato* del filosofo olandese, qui i mezzi sono confinati nella simulazione possibile di un processo che è disegnabile nel continente della riflessione, emancipata dalla mitologia di un soggetto universale e ricondotta nello spazio finito di un pensiero che desidera essere una funzione vitale senza condividere l'incolta vitalità della illusione immaginaria. È un disegno senza un soggetto immaginario, un disegno al quale, in modo materialmente differente, possono convergere molte soggettività. Dove con soggettività s'intende ovviamente polarità che inglobano in se stesse correnti della vita collettiva, valori sociali condivisi, tesori linguistici propri, capacità di comunicazione attraverso mezzi esistenti, disponibilità morale all'esecuzione di iniziative di questo genere. L'orizzonte di una "filosofia per irene" è costruito da una grande quantità di "dettagli", ciascuno d'essi con la sua rilevanza, e "dettagli" sia perché la contemporaneità si presenta alla possibilità di elaborazione teorica solo attraverso la sua pluralità di aspetti e di relazioni materiali, sia perché la filosofia, emendata da qualsiasi drammaturgia narcisistica, non possiede concetti che dicano, espressa nell'autonomia della forma discorsiva, e in una frazione temporale privilegiata relativamente all'accadere del mondo, la totalità dell'epoca.

La filosofia traccia un orizzonte, simula una politica che deriva da un'idea direttiva di giustizia (a partire dalla giustizia nella costruzione della pace) e, probabilmente, interpreta un desiderio che ha una sua estensione che tende all'universale, anche al di là dei modi in cui viene trasfigurato nei linguaggi. Ma la filosofia per la sua natura, e cioè per il carattere della sua verità, si ferma su una soglia. Al di là vi è la partecipazione concreta ai temi che emergono nel mondo relativi alla giustizia e alla pace, un'attenzione militante ai conflitti, alle violenze, alle povertà, alle ideologie distruttive: una grande dispersione di contributi materiali che nascono da saperi collaudati e da ibridazione di saperi che sono indispensabili per segnare, non la tradizionale storia del mondo, ma la geografia della contemporaneità. Una buona filosofia apre in direzione di questa pluralità culturale impegnata secondo una sua eticità: un sapere che illumina una pluralità di relazioni del mondo e tuttavia partecipa all'unità di un fine. È il corpo vivente di una filosofia per irene.