



PER UN'ONTOLOGIA DEL DIALOGO A CONFRONTO CON LA DEMOCRAZIA

a cura di Giuseppe Limone

Quaderno
di Scienze filosofiche,
sociali e politiche

14

L'ERA
DI ANTIGONE



FRANCOANGELI

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

L'era di Antigone

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

Direttore: Giuseppe Limone

Comitato di Direzione:

Luigi Alfieri, Giovanni Andreozzi, Domenico Amirante, Carmela Bianco, Francesco Cammisa, Giuseppe Cirillo, Enzo Cocco, Lucia Di Costanzo, Diego Giannone, Mariano Menna, Andrea Milano, Lucia Monaco, Gian Maria Piccinelli, Giorgio Rivolta, Luca Robino, Osvaldo Sacchi, Floriana Santagata, Sergio Sorrentino, Rossana Verde, Pasquale Viola, Alberto Virgilio, Angelo Zotti.

Redazione:

Raffaella Limone (caporedattore), Giuseppe Castrillo, Angela Dell'Aversana, Rossana Gioviale, Rosa Gaia Grassia, Antonio Jannuzzi, Antonio Pirolozzi, Valeria Verde, Luigi Vitullo.

Consiglio Scientifico:

Vincenzo Baldini, Paolo Becchi, Pasquale Beneduce, Nunzio Bombaci, Massimo Cacciari, Giorgio Campanini, Francesco Paolo Casavola, Nunzio Cennamo, Franco Cipriano, Giulio Maria Chiodi, Amedeo Giovanni Conte, Gerardo Cunico, Francesco Di Donato, Guglielmo Forni Rosa, Vanda Fiorillo, Gianni Francesetti, Margherita Geniale, Christopher Hein, Michel H. Kowalewicz, Carlo Lanza, Dante Maffia, Aldo Masullo, Domenica Mazzù, Virgilio Melchiorre, Mons. Raffaele Nogaro, Ugo Perone, Marianna Pignata, Anna Maria Pezzella, Fiammetta Ricci, Giuseppe Riccio, Giorgio Rivolta, Luca Robino, Teresa Serra, Mario Signore, Clemente Sparaco, Sergio Tanzarella, Luigi Vero Tarca, Joaô Vila-Châ, Paola Villani, Angelo Maria Vitale.

Quaderno n. 14

**L'ERA
DI ANTIGONE**

Quaderno
di Scienze filosofiche,
sociali e politiche

**PER UN'ONTOLOGIA
DEL DIALOGO A CONFRONTO
CON LA DEMOCRAZIA**

a cura di Giuseppe Limone

FRANCOANGELI

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della Elba srl (Presidente Ernesto Capasso).

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

giuseppelimonepersona@gmail.com

In copertina: Charles Jalabeat, *Antigone guida Edipo cacciato da Tebe*
Marsiglia, Musée des Beaux-Arts

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

ISBN 9788835176954

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Giuseppe Limone, Per un'ontologia del dialogo a confronto con la democrazia pag. 9

Parte prima Questioni filosofiche

Christian Iber, Die Wirklichkeit aufschließende Macht dialektischen Denkens. Kritik der spekulativen Logik Hegels im Ausgang von der Daseinslogik » 47

Enzo Cocco, «La forme d'une ville change plus vite...». I poeti e lo spleen di Parigi (Baudelaire e De-guy) » 76

Carmela Bianco, Algocrazia e potere. Verso un umanesimo della fragilità » 96

Teresa Roversi, Persone e gruppi: un'analisi della ontologia sociale deweyana » 116

Fiammetta Ricci, Ipertrofie comunicative e ipotrofia del logos. La parola nella rete tra il nulla e il silenzio » 127

Antonio Pirolozzi, I sillogismi della religione rivelata nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel » 139

Angelo Maria Vitale, Tra Firenze e Roma. Egidio da Viterbo uomo del Rinascimento » 156

<i>Anna Sbalanca</i> , L'ascolto del fondamento: negatività e umano a partire dal principio di ragion sufficiente	pag. 169
<i>Clemente Sparaco</i> , Ontologia dialogica. Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas	» 194
<i>Rosanna Gioviale</i> , Presupposti gnoseologici della fondazione psicologica delle <i>Geisteswissenschaften</i> in Dilthey. Coscienza e realtà effettuale tra empiria e percezione interna	» 213

Parte seconda

Questioni sociali, politiche e giuridiche

<i>Carmela Bianco</i> , Verso il “giusto” in democrazia. Oltre ogni calcolo	» 229
<i>Massimo Di Menna</i> , Il funzionamento della democrazia tra dialogo e sovranità	» 261
<i>Mariarosaria Russo</i> , « <i>You pays your money and you takes your choice</i> ». Engels interprete del cristianesimo primitivo	» 276
<i>Alberto Virgilio</i> , Sintetiche osservazioni critiche sulle linee evolutive in tema di processo in <i>absentia</i>	» 297
<i>Michele Blanco</i> , La politica post-democratica caratterizza, sempre più, il mondo attuale	» 311
<i>Valeria Verde</i> , Riflessioni minime sull'ammissibilità della produzione di documenti nuovi in appello	» 350
<i>Massimo Sciarretta</i> , Migrazioni globali: antichi e nuovi modi di essere umano. La fede, «il mescolamento delle storie e della concatenazione dei mondi»	» 359

Parte terza
Note critiche e recensioni

Michele Blanco, Recensione a Wendy Brown, *Disfacimento del demos. La rivoluzione silenziosa del neoliberismo* pag. 371

Michele Blanco, Riflessioni a partire da Norberto Dilmore, Michele Salvati, *Liberalismo inclusivo. Un futuro possibile per il nostro angolo di mondo* » 405

Gli autori » 415

Per un'ontologia del dialogo a confronto con la democrazia

di *Giuseppe Limone*

1. Prologo

La parola “dialogo”, pur avendo un’antica tradizione filosofica, conserva ancora oggi alcuni aspetti sfuggenti. Su questi aspetti vorremmo concentrare la nostra attenzione. Il dialogo appartiene a una famiglia di parole come “colloquio”, “incontro”, “confronto”, “faccia a faccia”, “conversazione”, “interlocuzione”, “interazione”, e così via. Il dialogo, all’interno di questa famiglia, ne costituisce in qualche modo l’intima filigrana, misurandone la qualità.

Inviteremmo, innanzitutto, a non considerare tale parola in senso – per così dire – “buonista”. Quando si dialoga, non si presuppone che si sia già d’accordo. Ci sono più persone, più idee e più prospettive a entrare in relazione. Il dialogo non è un duello, né un reciproco abbraccio. Dal punto di vista epistemologico, è un conoscere e un far conoscere, un parlare e un ascoltare, un far capire e un imparare. Dal punto di vista psicologico ed etico, è un oscillare fra due limiti complementari, quello di una sostanziale franchezza e quello di una sana lealtà: la franchezza, ossia il non coltivare ostruttive riserve mentali, e la lealtà, ossia l’essere aperti alle ragioni dell’altro. In una tale pluralità esiste un ragionamento da sviluppare, che comporta il mettere in relazione cose diverse. In che modo giocheranno fra loro queste diversità? Il dialogo è una molteplice risposta – come a ventaglio – in una tale avventura.

Fra tutte le Istituzioni operanti all’interno di una comunità civile possiamo prendere in esame, solo per un esempio, il sindacato. Un sindacato, per sua natura, svolge variegate modalità di dialogo: dialoga al suo interno, dialoga con le controparti, dialoga con le Istituzioni, dialoga coi cittadini. In tutti i casi, parte importante della sua azione è fatta di parole e di ascolto. Il dialogo, in tale contesto, è una permanente – inter-personale e intra-personale – ricerca. Non si tratta del semplice *logos*, ossia di una conoscenza

di verità perseguita per intreccio fra astrazioni. È “*dia-logos*”, ossia una relazione vivente fra persone che si parlano e si ascoltano, chiarendosi progressivamente – in termini di comunanze e differenze – le idee. Un qualsiasi dialogo, come vedremo, richiede un elemento di fiducia. Senza fiducia, si cade – fin dall’inizio – nel baratro di una reciproca e strutturata incomprensione.

In realtà, occuparsi del dialogo significa realizzare un complesso *stress test* a ogni possibile discorso sullo stare insieme e sulla democrazia. In questo senso, al centro della nostra attenzione sarà l’ontologia del dialogo a confronto con l’idea e la pratica della democrazia.

2. Il dialogo in più tappe. La prima tappa

Al centro della nostra indagine sarà, appunto, il dialogo. Si tratta di un fenomeno a più strati e a più facce, che non può essere guardato in maniera banale.

Scavando nella complessa vita di ogni comunità civile (in cui brillano innanzitutto i problemi della *persona*, dello *stare insieme*, della *libertà*, della *giustizia* e della *sovranità*, del *linguaggio*), si trovano i *fattori primi* di ogni relazione sociale e civile, ossia quei fattori che conducono al problema del “logos”, e perciò del “*dia-logos*”.

Noi intendiamo qui parlare non solo di “logos”, ma di “*dia-logos*”. La preposizione greca “*dià*” indica il venire in contatto fra più “*logoi*”, indicando, al tempo stesso, una contiguità e una distanza. Si tratta di un contatto, ossia di un entrare in circuito che fa emergere differenze. Almeno una cosa, però, viene presupposta: che alcune premesse – procedurali, psicologiche, epistemologiche – siano, per quanto tacitamente, condivise. Quando non c’è dialogo, significa appunto che non esiste, nemmeno in termini intuitivi, un – del resto imprescindibile – fondo comune. Dovremmo aggiungere anche che – in questo entrare in contatto di due o più modi di ragionare – occorre non solo una disponibilità a cercare di *comprendersi*, ma una – ancora più radicale – capacità di *intendersi*. Ancor prima del “comprendersi”, c’è l’“intendersi”, cioè il riuscire a sintonizzarsi, per quanto possibile, sulla medesima lunghezza d’onda, ovvero su un comune orizzonte di valori condivisi, per quanto minimali. Se mancano queste premesse, il dialogo non può nemmeno partire¹.

¹ Sul punto si confrontino le riflessioni di J. Habermas, *L’etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989.

Parlare di dialogo, perciò, presuppone alcuni pre-requisiti, sui quali non si fa sempre sufficiente attenzione. Vediamoli partitamente.

A) Dire “dialogo” significa presupporre che i possibili “*logoi*” – cioè i possibili modi di parlare e ragionare – siano più d’uno, tutti (o quasi tutti) in qualche modo legittimi, almeno dal punto di vista da cui sono presentati. Ciò significa che vengono in contatto fra loro impostazioni e visioni diverse, che non sono né necessariamente convergenti, né necessariamente divergenti. Impostazioni e visioni che si mettono in relazione fra loro come altrettante “ragioni”, cioè come modi di pensare ragionati, nel senso di dimostrati e/o argomentati. Per indicare un semplice esempio, potremmo trovare chi, nel dialogare, muova – per quanto inconsapevolmente – dall’idea che, poiché la stragrande maggioranza degli uomini ha una certa opinione, una tale opinione vada assunta come acquisita e/o fuori discussione, mentre può trovarsi, invece, chi, nel dialogare, muove dal presupposto – più o meno esplicito – che proprio un’opinione nuova, non condivisa da nessuno o quasi da nessuno, possa costituire il criterio di misura per *saggiare* la solidità di tutte le altre opinioni. In un caso come questo, entrambi i modi di ragionare hanno un loro “logos” che, per quanto non esplicitato nei suoi presupposti, ha una sua validità nell’entrare in relazione, senza che ciò implichi un reciproco misconoscimento. Importante è l’attitudine a riconoscersi, in una certa misura, l’esercizio di un “logos”.

3. Il *logos*

Si faccia attenzione, a questo punto, ai molteplici significati discernibili all’interno della parola “logos”. Il “logos” è, al tempo stesso, più cose e più livelli di cose: discorso, pensiero, parola, ragionamento, relazione, ossia relazione vivente e – non bisogna mai dimenticarlo – coscienza riflettente e attingimento continuo di risorse valoriali a quel mondo della vita che tutti gli esseri umani sottende e accomuna. Il “logos” è, in questo senso, sia capacità di *ragioni*, sia capacità di *meditazioni*. Sia capacità di ragioni ordinanti, connettenti, dimostranti, argomentanti, persuadenti, obiettanti; sia capacità di meditazioni profonde sulla vita, a partire dalla vita. Quando si parla di “logos”, si tratta, certamente, di un pensiero che si fa parola, e parola dialogata: di un pensare che è, contemporaneamente, raccogliere idee e cose, selezionarle, connetterle, *graduarle* in termini di importanza, riflettervi, radicarle nel mondo della vita che le origina, impiegarle come strumento per dimostrare, persuadere, convincere, argomentare, eventualmente combattere le opinioni avverse, resistere alle loro obiezioni, infine libera-

mente pensare. E mettiamo in evidenza questo punto: “logos” significa non solo questa unitaria e molteplice attività, ma la *capacità/virtù* di metterla in atto.

Si badi. Viviamo in un tempo in cui è sempre più importante l’azione del “logos”, anche se non ce ne accorgiamo. Nel nostro mondo disponiamo ormai di una massa sterminata di dati, quasi tutti reperibili sul web. E non a caso diciamo “quasi tutti”: ciò, perché innumerevoli altri dati ci vengono dalle nostre esperienze personali, perfino dalle nostre esperienze interiori, che certamente sono reali, anche se non sono disponibili sul web. In ogni caso, la raccolta dei dati è già copiosamente fatta dalle macchine artificiali e dai loro produttori. Che cosa a questa massa sterminata di dati *manca*? Manca quella specifica capacità che consiste nel connettere e nel selezionare quei dati (o, all’inverso, nel selezionarli e nel connetterli), nel graduarne l’importanza e nel poterli ripensare alla luce di sempre nuove idee, peraltro niente affatto deducibili da quei dati. Insisteremmo in modo particolare su questa distinzione: 1) il connettere quei dati; 2) il selezionare quei dati; 3) il graduare in termini di importanza quei dati, quelle connessioni e quelle selezioni; ma sapendo, al tempo stesso, che connettere non è la stessa cosa che selezionare, che selezionare non è la stessa cosa del connettere, che pressoché sempre il connettere e il selezionare necessariamente si implicano a vicenda e che – ancora – il graduare in termini di importanza non deve confondersi né col connettere né col selezionare, né con queste due operazioni congiunte. Si badi. Nello stesso “connettere” dati può nascondersi un’insidia quando, per esempio, si scambiano gli effetti con le cause, o viceversa. Per dire di questo errore in modo divertente, diremmo che sarebbe abbastanza bizzarro il pensare che, dal momento che i giocatori di palla a canestro sono tutti altissimi, da ciò deriverebbe che il gioco della pallacanestro fa crescere la statura. In termini più generali: possiamo, memorizzando una grande quantità di dati (riguardanti, ad esempio, la salute, le età, le strutture sanitarie, il clima e così via), metterli in connessione fra loro; ma, per poterli connettere, dobbiamo poterli preventivamente selezionare, almeno attraverso una prima intuizione della loro rilevanza; ma anche una qualsiasi selezione deve, come dicevamo, poter presupporre una primissima idea di possibile connessione. Possono essere molto frequenti i casi in cui ipotizzate connessioni siano del tutto false, o fuorvianti, se non comiche, sicché sarà necessario anche un’appropriata ricerca di fatti o di dati che smentiscano alcune ipotesi di connessione. Ma, anche nel caso in cui si sviluppino corrette connessioni fra dati appropriatamente individuati e selezionati, potranno emergere proposizioni e valutazioni di vario tipo e livello, fra le quali occorrerà ulteriormente compiere giudizi esprimenti graduazioni in termini di importanza, il che significherà l’eventuale necessità di di-

stinguere fra piani diversi del discorso, o perché un piano è molto più generale dell'altro, o perché un piano precede logicamente l'altro, o perché un piano è molto più importante dell'altro. Esiste una cosa – grande come un macigno – che troppo spesso ci sfugge, e che nelle scuole dovrebbe, più volte, essere ribadita: quella massa sterminata di dati ci dice “tutto”, ma non ci dice – né potrà mai dirci – come quei dati si connettano fra loro, come possano quei dati connettersi, come possano essere selezionati, in che modo se ne possa graduare l'importanza, e così via. Potrebbe addirittura accadere – e spesso in alcuni ragionamenti accade – che, per capire un certo stato delle cose, occorre *non* connettere alcuni dati fra loro, ma *sconnetterli*, dal momento che una connessione male istituita, poiché confonde una casuale coincidenza con la causalità, *maschera*, invece che *rivelare*, lo stato delle cose.

Concludiamo: che cosa manca, perciò, a quella massa di dati? Manca, appunto, il “logos”, il quale è quel libero pensare che, partendo dalla vita e dalla propria vita, cerca in quei dati la risposta a sue domande, muove da quei dati per farsi tante altre domande e – a prescindere da quegli stessi dati – liberamente pensa ad altre esigenze emergenti dalla vita e dalla propria vita, esigenze che forse, in seguito, cercheranno conferme o smentite in altri dati. Quella massa sterminata di dati, senza un tale “logos”, è semplicemente una carcassa vuota. E noi, quando dimentichiamo l'importanza del nostro “logos”, diventiamo sudditi di quella carcassa. E ci facciamo male da soli.

Nemmeno dire questo, però, basta. Occorre, nell'esplorare il mondo dei dati a disposizione, considerare alcune questioni, che restano abbastanza invisibili: 1) una parte di quei dati disponibili potrebbe essere fatta di dati falsi (uno dei paradossi della vita è nel fatto che, quando si dice una cosa falsa, anche l'averla detta è un dato; come dire che anche il dire una cosa falsa è la “verità di fatto” dell'averla detta); 2) i dati disponibili non sono la totalità dei dati e, d'altra parte, potrebbero esistere fatti che non si sono trasformati in dati; 3) una parte dei dati disponibili (o anche alcune connessioni presentate come dati) potrebbe contenere pregiudizi di ogni sorta, nascosti sotto la forma di dati; 4) i dati non dicono mai, né potranno mai dire, le forme delle interiorità, che in quei dati *non* si danno.

Tutto ciò significa che, muovendosi nel mondo dei dati (i quali oggi sono diventati i *big data*, ossia immensi dati), l'esercizio del logos è, necessariamente, più cose: selezionare, connettere, graduare in termini di importanza, valutare criticamente, interpretare. Senza queste operazioni critiche, qualsiasi massa di dati, per quanto molto loquace, è muta.

Sia detto qui, intanto, solo di passaggio. Con questa massa di dati oggi lavora anche un particolare tipo di logos, un “logos artificiale”, cioè la co-

siddetta intelligenza artificiale, che in realtà logos non è, pur imitandone – simulandone – molte caratteristiche. Ma qui si aprirebbe un altro livello di analisi, che potremo sviluppare solo in altra sede.

4. Le altre tappe del dialogo

Nella complessa situazione di cui ci stiamo occupando, non si tratta soltanto del “logos”, bensì del “dia-logos”, ossia del rapporto fra i molti possibili “logoi”. La prima tappa del discorso sopra sviluppato ha una sua formula chiave riassuntiva: *la necessità del “logos” e la pluralità dei “logoi”*.

Veniamo alla seconda tappa.

B) Dire “dialogo” significa dire che nessuna delle due o più parti in relazione pretende di esprimersi in modo sistematico e onni-assorbente, in quanto c’è bisogno di un progressivo rapporto di interazione fra prospettive diverse, in cui accadano o possano accadere avvicinamenti e/o aggiustamenti reciproci; e ciò, sia in termini di ordini del discorso, sia in termini di esperienze, sia in termini di tempi, sia in termini di premesse occulte, sia in termini di scopi. Decidersi per il dialogo significa preventivamente rinunciare a un modo di pensare sistematico, che è quello mirante a includere in sé ogni possibile questione e posizione. Si badi. Si rinuncia a un tale modello sistematico o perché si ritiene che l’impostazione sistematica sia inutile, o perché si ritiene che sia dannosa al rapporto dialogico, o perché si ritiene che sia – per ragioni di principio – impossibile, o anche per tutte queste ragioni congiunte. Potremmo dire, in questa prospettiva, che non a caso Platone ha espresso il suo modo di pensare non attraverso l’esposizione di un sistema, ma attraverso dialoghi. Non si tratta, in Platone, in effetti, di una pura scelta narrativa, o retorica, o teatrale, ma di una vera e propria scelta epistemologica, cioè comprensibile soltanto in termini di una teoria della conoscenza. Ciò significa contemporaneamente due cose: che l’insieme delle voci emergenti nei dialoghi di Platone è la maschera di tanti possibili modi di pensare esibiti sulla scena; ma significa, anzitutto, che questa esibizione di tante voci sulla scena è, a sua volta, la maschera – l’invisibile maschera – dell’impossibilità di esprimere un sistema di pensiero esaustivo. Pensare che il proprio ragionamento sia esaustivo è simile a un atteggiamento *divoratorio*, in cui si pretende di pensarsi capaci di ingoiare dentro di sé ogni pensiero dell’altro, considerandolo – nella migliore delle ipotesi – come semplice provincia periferica all’interno del proprio ragionamento complessivo. Il pensiero che si presenta sistematico in modo chiuso è un pensiero “mono-logico”, che non è ancora maturato alla necessità episte-

mologica della dialogicità. La pratica del dialogo è, al tempo stesso, il riconoscimento di una impotenza sistematica e la scoperta di una nuova e incredibile potenza, quella dialogica. Il principio del dialogo contiene, perciò, in sé due vaccini: il primo è una pratica strutturale contro il pregiudizio, ossia contro ogni pre-comprensione cristallizzata; il secondo vaccino è una pratica strutturale dell'arte dell'ascoltare. Già nell'esperienza comune è possibile sperimentare questa verità. Infatti, quando entriamo in contatto di discorso con qualcuno, possiamo accorgerci che, nello svolgimento del dialogo, abbiamo continuamente bisogno di fare e ricevere precisazioni, di fare e ricevere contestualizzazioni, di fare e ricevere obiezioni, di dover fare – continuamente – aggiustamenti nel proprio modo di pensare e parlare. Ciò semplicemente significa che, nella situazione iniziale, non avevamo tutti i dati per capirci, mentre spetta appunto allo svolgimento del dialogo il sanare questa iniziale e comune – per giunta, inevitabile – imperfezione. Di ciò che si è appena detto può darsi, come esempio illuminante, una non banale esperienza. Gli specialisti e gli esperti sanno che può essere per loro molto più fecondo relazionare in presenza di interlocutori non specialisti e non esperti, qualora sia prevista una fase supplementare di dialogo con essi. Infatti, è proprio dai non-specialisti e dai non-esperti che possono arrivare allo specialista e all'esperto le domande e le osservazioni più originali e sbalestranti, alle quali essi (lo specialista e l'esperto) non avevano fin allora mai pensato, e che possono costituire, a questo punto, seminagioni per nuove e inedite ricerche.

In ultima analisi, il dialogo, inteso come *capacità e virtù* del dialogare, esprime una radicale e insuperabile *difettività* di partenza, insieme col *pregio* di questa difettività. Questa seconda tappa del discorso ha, anch'essa, una sua formula chiave riassuntiva: *l'impossibilità del monologo sistematico e la necessità del dialogo*.

C) Dire “dialogo” non è la stessa cosa che dire “confronto”. Spesso queste due parole vengono impiegate come se intendessero la stessa cosa, ma non sono – a rigore – la stessa cosa. Nell'idea di “confronto” c'è già l'idea di un rapporto dialettico che vive di un reciproco misurarsi nel conflitto. Nel confronto c'è un commisurarsi dialettico, cioè realizzato per contrasti, mentre nel dialogo c'è un circolare ermeneutico, cioè realizzato attraverso reciproche interpretazioni che, per quanto possibile, si vengano incontro. In questo senso, il dialogo muove non da una dialettica, ma da una messa in relazione di prospettive, di esperienze e di sensibilità, chiamate a esplorarsi e a illuminarsi a vicenda. Questa terza tappa del discorso ha una sua formula chiave riassuntiva: *necessità di un rapporto senza pregiudiziale precomprensione di conflitti*.

D) Dire “dialogo” significa anche, nelle condizioni ottimali, una doppia qualità relazionale, fatta di disposizioni psichiche che, insieme miscelate, si completano e potenziano: da un lato, il darsi di una franchezza di esposizione indicante gli elementi chiave del problema affrontato e, dall’altro lato, il darsi, nello stesso tempo, di un paradossale *piacere* a sentirsi *illuminati* da alcuni argomenti obiettati dall’altro/dagli altri. In questo senso, in ogni dialogo c’è – da ognuna delle parti in relazione – qualcosa da imparare, soprattutto perché vengono in luce prospettive diverse, che non sarebbe stato possibile contenere o dedurre nell’esaustività di un ragionamento sistematico, il quale si auto-pretende invece – in quanto tale – capace di assorbire in sé qualsiasi altro ragionamento. Nel dialogo ognuno può almeno imparare la prospettiva dell’altro. Ciò significa muovere dalla premessa – non solo epistemologica, ma psicologica – che le parti in gioco siano disposte a un reciproco parlarsi e ascoltarsi. Tutto ciò implica un – almeno tendenziale – rapporto di fiducia. Perlomeno nel senso che si ha fiducia che ognuno dei dialoganti pratichi un elementare “buon senso”, ovvero un *sensu buono*, idoneo a praticare due qualità fondamentali: 1) la capacità di astenersi da polemiche pregiudiziali e posticce, perpetrate solo per il gusto di vincere; 2) la capacità di percepire la distanza inevitabile fra un ragionamento rigido e il più complesso mondo della vita, che è sempre più ricco di qualsiasi rigidità. Ci preme sottolineare questo punto: contrariamente a ciò che di solito si crede, il cosiddetto “buon senso” non è affatto un atteggiamento all’ingrosso e alla buona, dozzinale e scientificamente fragile, ma è invece – in senso rigoroso – il discernimento della distanza strutturale fra il mondo delle forme rigide e il mondo della vita. In sostanza, è dozzinale credere che il cosiddetto “buon senso” sia atteggiamento dozzinale. Questo rigoroso “buon senso” non è altro che quel senso del ragionevole che nasce dalla capacità di discernimento e viene spesso attivato nelle situazioni imprevedibili². Senza un praticato “buon senso” nessun dialogo è praticabile. Questa quarta tappa del discorso ha una sua formula chiave riassuntiva: *la necessità di apertura mentale, di buon senso e di discernimento*.

E) Dire “dialogo” significa ricondurre il fenomeno del parlarsi e dell’ascoltarsi ai momenti minimi ed elementari – diremmo molecolari – in cui il problema su cui si dialoga può scomporsi e ricomporsi. La vicenda del dialogo mira a cercare le componenti elementari del problema su cui si svolge

² Sul punto si veda G. Limone, *Tra il principio dell’intero e il principio dell’eccezione: l’equità dell’etica, l’etica dell’equità*, in *L’era di Antigone. L’etica dell’equità, l’equità dell’etica*, Quaderno n. 4.1 del Dipartimento di Scienze Giuridiche, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 9-44.

il parlarsi: quasi la ricerca di un sottomultiplo comune – o di un minimo comun denominatore – alle diverse prospettive venute in contatto. In questo senso, il dialogo è un invisibile procedimento verso una scomposizione del problema in fattori primi: scomposizione da intendere non in senso puramente logico, ma in quel senso che muove dal comune mondo delle esperienze e della vita. Questa quinta tappa del discorso ha, anch'essa, una sua formula chiave riassuntiva: *la capacità di estrarre – nel dialogo e dal dialogo – gli elementi primi del problema affrontato.*

F) Dire “dialogo” significa praticare un metodo che, individuando con franchezza e serenità i punti di convergenza e di divergenza, *scopra* quei punti e quegli spunti *nuovi* che dall'interazione vengano o possano venire alla luce. Indicheremmo, fra i tanti possibili punti e spunti nuovi, l'avvertita necessità di trovare parole nuove per significati nuovi, ossia per significati che fino a quel momento non erano stati, nel mondo della vita, avvistati/identificati/scoperti. Qui è necessario fare una sottolineatura. I significati-parole di cui, nella nostra lingua e civiltà, disponiamo non riescono mai a esaurire tutto il mondo dei significati possibili. Una delle fate morgane a cui siamo tutti esposti è l'illusione prepotente di credere che il mondo delle cose e degli eventi sia una imitazione del nostro vocabolario. In realtà, invece, non è il mondo a essere l'imitazione del nostro vocabolario, ma è il nostro vocabolario a cercare e a dover cercare – senza mai riuscirci – di esaurire tutti i possibili significati del mondo. Il mondo dei possibili significati è un mare liquido immenso che non può essere ridotto in una sommatoria di ghiaccioli, anche perché gli stessi ghiaccioli in cui quel mare si scomporrebbe non sarebbero mai gli unici possibili. Ciò significa che, nel rapportarci col mondo umano e sociale della vita, dobbiamo sempre riuscire a trovare nuove parole per nuovi significati. Il dialogo è anche una eccellente occasione in cui nuovi significati possano, nell'interazione, venire alla luce. Il dialogo, in questo senso, è anche una grande occasione *maieutica*, cioè *ostetricia*. Questa riflessione ci permette di dire che in termini linguistici e in termini di teoria di una lingua, bisogna distinguere non solo fra “significanti” e “significati”, ma anche fra “significati” e “significabili”: per i “significati” sono state già trovate, in una lingua e in una civiltà, le parole; per i “significabili” no, o non ancora. Il dialogo è l'opportunità vivente e l'occasione motrice per dare nuove parole ai “significabili”. Questa sesta tappa del discorso ha una sua formula chiave riassuntiva: *la capacità di estrarre – nel dialogo e dal dialogo – elementi nuovi e parole nuove, frammenti espressivi di prospettive nuove.*

G) Dire “dialogo” significa presupporre condizioni preliminari su cui molto spesso non c’è sufficiente sguardo. Stiamo parlando delle condizioni di luogo e di tempo, soggettive e inter-soggettive, semantiche e simboliche, delle complessive circostanze in cui il dialogo si svolge. Si tratta di circostanze complessive che – lo si sappia o no – condizionano fin dall’inizio lo sviluppo del dialogo. In tale prospettiva, vanno – per esempio – considerati alcuni elementi specifici: in quale momento nasce il dialogo, in quale luogo si svolge il dialogo, qual è la rispettiva forza fra le parti in dialogo, qual è il carattere psicologico e comportamentale degli attori del dialogo, chi ha esercitato l’iniziativa del dialogo, e si potrebbe continuare. È da sottolineare, per esempio, che non è affatto irrilevante chi abbia esercitato l’iniziativa, perché spesso l’intero decorso del dialogo è strettamente connotato da questo primato temporale. Da non trascurare, fra l’altro, sono la cornice strutturale e il tempo storico in cui si svolge il dialogo, per lo meno in quanto questi elementi mettono in opera un certo tipo di rapporto di forza fra le parti dialoganti.

Si tratta, in tutte le circostanze ricordate, di presupposti del dialogo che noi chiameremmo, in senso complessivo, *premesse circostanziali*. Ricorderemmo qui, solo per un significativo riferimento, il pensiero di Ortega y Gasset sull’io e la sua circostanza³. Questa settima tappa del discorso ha una sua formula chiave riassuntiva: *la necessità di tenere in conto gli elementi contestuali/circostanziali del dialogo*.

H) Dire dialogo significa sapere, in qualche modo, se esso ha uno scopo formale o no. Ci sono dialoghi – e ben vengano – che si svolgono in modo assolutamente informale, senza alcun fine preciso, semplicemente allo scopo di far *giocare* insieme prospettive e sensibilità diverse, perfino allo scopo di sostenere, di confortare, di guidare. E, d’altra parte, ci sono dialoghi che hanno precisi scopi formali, atti a caratterizzare l’intero svolgimento della relazione. In questo senso, non è la stessa cosa un dialogo mirante all’istruzione, alla formazione, all’educazione, alla contrattazione, alla informazione, all’elaborazione di un lavoro o di un documento conclusivo, e così via. Lo scopo – formale o non formale che sia – caratterizza fin dall’inizio lo svolgimento del dialogo e le reciproche posture dialoganti. Questa ottava tappa del discorso ha una sua formula chiave riassuntiva: *l’identità e la qualità dello scopo che consapevolmente o inconsapevolmente ci si propone*.

³ Si veda, all’interno della ricchissima produzione intellettuale di José Ortega y Gasset, la sua opera *Meditazioni del Chisciotte* (trad. it. Bruno Arpaia, Guida, Napoli 1986).

5. Lo statuto teorico del dialogo

Dalle predette premesse emergono otto confessioni preliminari: due confessioni epistemologiche, ossia dette in termini di teoria della conoscenza; due confessioni psicologiche, ossia dette nei termini di una pratica della relazione interpersonale; due confessioni metodologiche, ossia dette in termini di indicazioni di percorso; una confessione circostanziale, detta in termini di consapevolezza dei tempi, dei luoghi, dei significati e dei soggetti coinvolti nel dialogo; una confessione di scopo, che caratterizza la struttura e lo spirito del dialogo. Vengono chiamate, qui, “confessioni” perché si tratta di premesse incorporate nella stessa struttura del dialogo, indipendentemente dall'intenzione dei dialoganti, e perciò, per così dire, “preterintenzionali”.

La prima premessa (pluralità dei “*logoi*” contro l'unicità del “*logos*”) esprime la disposizione ad attendersi molti possibili punti di vista, tutti degni di discorso. La seconda premessa (“dialogicità” contro “sistematicità”) esprime la più o meno chiara consapevolezza che nessun sistema può essere *completo* e che, pertanto, ogni posizione può portare un contributo prospettico *nuovo* all'interazione. La terza premessa (dialogo come rapporto che si svolge senza pregiudizi sulla inevitabilità del contrasto) esprime una intelligente disposizione ad ascoltarsi. La quarta premessa (disposizione aperta all'altrui pensiero) esprime una relazione franca e, al tempo stesso, capace di essere felicemente illuminata/affascinata dalle ragioni dell'altro. La quinta premessa (individuazione di un principio di metodo) esprime la disposizione a far emergere dal dialogo tutte le componenti minime che costituiscono la struttura del problema affrontato. La sesta premessa (individuazione di un ulteriore principio di metodo) esprime l'attenzione agli elementi *nuovi* che la relazione può far emergere nel discorso a più voci. La settima premessa (individuazione degli elementi di contesto) indica la consapevolezza – eventualmente condivisa da tutte le parti in dialogo – degli elementi di luogo e di tempo, storici e strutturali, soggettivi e inter-soggettivi, che inevitabilmente scandiscono lo svolgersi del rapporto dialogico, offrendo ai dialoganti la possibilità di farne intellettualmente una taratura critica. L'ottava premessa (la domanda sullo scopo del dialogo, che non è necessariamente formale) individua il carattere e lo spirito della relazione.

In queste premesse sono riconoscibili alcuni precisi luoghi platonici: la critica che Platone muove, nel *Fedro*, a ogni scrittura; la critica che lo stesso Platone muove, nella *Settima lettera*, a ogni idea che pretenda raggiungere una conoscenza per semplice deduzione logica da premesse; il metodo praticato da Platone nel dialogo *Simposio*, nel quale vengono presentate voci diverse in un'occasione di libera convivialità, mostrando come nei momenti più informali della vita quotidiana possono elaborarsi pensieri pro-

fondi; la critica che ancora Platone – in numerose sue sedi – muove a ogni idea di sistema cristallizzato, fosse anche il suo. E ricorderemmo qui, accanto alle tracce platoniche, le riflessioni di un grande autore del Novecento, Guido Calogero, che si è acutamente soffermato, sulle tracce di Socrate e di Platone, intorno a una “filosofia del dialogo”, mostrando come, più che il *logos*, possa e debba agire il *dia-logos*, potendo il “*dia-logos*”, in quanto esercizio di libertà, costituire una crescente approssimazione a valori della vita condivisi, senza esclusione (almeno potenzialmente) di nessuno. In questo senso calogeriano, il dialogo è l’elemento primo e fondante – diremmo “molecolare” – di ogni democrazia, ossia di ogni democrazia fondata sulla libertà e sulle libertà. Potremmo dire, addirittura, che una democrazia – per essere veramente capace di dare espressione non solo alla volontà delle maggioranze, ma anche protezione alle minoranze e, soprattutto, protezione ai bisogni fondamentali dei singoli, nessuno escluso – una tale democrazia deve necessariamente alimentarsi a un dialogo permanente tra gli appartenenti a una comunità civile.

In questo orizzonte, il dialogo è una pratica *all’ingranditore e al rallentatore*, in cui la democrazia viene vissuta a partire dai suoi momenti di base. Ciò non significa, d’altra parte, negare la necessità che si arrivi a una decisione, cioè alla decisione espressa da una maggioranza, ma significa che, qualunque sia la decisione di una qualsiasi maggioranza, questa decisione non violerà mai i beni fondamentali di uno qualsiasi dei partecipanti alla pratica democratica. In questo senso, il dialogo è l’ossigeno e il polmone della democrazia, di ogni democrazia. Chi tende a schiacciare l’altro, nulla sa del dialogo.

Esiste un punto da chiarire, però. Potrebbe pensarsi che, poiché il dialogo tende alla *persuasione* e il *logos* – invece – alla *dimostrazione*, il dialogo abbia una mera significazione retorica, e perciò negativa, mentre il *logos* avrebbe una significazione dimostrativa, e perciò positiva in termini di verità. Una tale netta separazione fra “persuasione” e “dimostrazione” non permette, però, di cogliere il punto decisivo della questione. Ciò è ben chiaro nel *Fedro* di Platone. Infatti, in questo dialogo, il filosofo mostra come possa esserci una retorica buona e una retorica cattiva, ragion per cui non è detto che una buona retorica, ossia una buona arte della persuasione, non possa avvicinarsi all’individuazione di un valore di verità. In questo senso, il dialogo non è opposto al *logos*, ma un possibile modo per arrivare – attraverso strade diverse – alla positività e all’efficacia di un *logos*.

Un dialogo concreto, capace di praticare le premesse sopra individuate (epistemologiche, psicologiche, metodologiche, circostanziali e di scopo), può svolgersi costituendo un arricchimento per tutti e per ciascuno. Esprime l’idea di un crescere insieme, pur nella diversità.

Fra le Istituzioni consideriamo vari tipi di associazione e il sindacato, qualsiasi sindacato. Un sindacato, come ogni altra libera Istituzione, è chiamato – per la sua stessa natura, struttura e funzionamento – a praticare più forme di dialogo.

Si tratta di una pratica dialogica che ha più sedi (interne ed esterne) e più declinazioni, in cui anche il linguaggio costituisce problema e metodo fondamentale.

Non va mai trascurato, però, che è molto importante – in tutte le condizioni del dialogo – valutare l'incidenza di quelle che abbiamo chiamato “condizioni circostanziali”.

Un'associazione con vocazione civile, un sindacato, svolge per sua natura, come abbiamo già detto, diverse modalità di dialogo. Che lo faccia quando interviene in un congresso o in un convegno, che lo faccia quando svolge azioni di patronato, che lo faccia quando dialoga coi suoi iscritti, che lo faccia quando – a fini di contrattazione – incontra le Istituzioni, che lo faccia quando interviene nei rapporti coi cittadini, il sindacato sempre è chiamato a dialogare. Dovrà farlo usando il linguaggio giusto, le posture giuste, i significati giusti; e si dice “giusto” nel senso di ben “misurato”, cioè nel senso che ha sensibilità ed esperienza per il “senso della misura”. Ciò, al fine di mantenere sempre stretto e comunicante il rapporto fra il mondo della vita, il mondo delle norme, il mondo delle idee e il mondo – a più livelli – del bene comune. Ogni articolazione dell'azione sindacale è fatta di parole e di ascolto: di dialogo.

In ultima analisi, il dialogo è una ricerca e un cammino: non *logos* come verità o astrazione, ma come fenomeno sociale che, proprio perché è ricerca e cammino, presuppone e richiede – come già dicevamo – un elemento di fiducia. La fiducia è necessaria nella interlocuzione tra diversi: bisogna, infatti, poter essere fiduciosi che ragionando si possa arrivare a una soluzione ben ponderata. In questo cimento ci aiuta, come abbiamo già visto, proprio un filosofo come Platone, il quale sapeva che ogni volta che diciamo qualcosa non è mai “tutto”, né è mai cristallizzabile in eterno.

Esistono modalità diverse del “dialogo”: 1) quella, già citata, di Platone, che presuppone l'impossibilità di un approccio esaustivamente sistematico e definitivamente formulato; 2) quella, tipicamente ipotetica e moderna, di Galileo Galilei, in cui si mettono in rapporto più concezioni del mondo; 3) modalità *formali* di dialogo, più o meno strutturate; 4) modalità *informali* di dialogo; 5) la modalità implicante la frattura essenziale – cioè inevitabile – presente nella teoria delle antinomie logiche di Bertrand Russell, nelle due teorie dell'incompletezza di Kurt Gödel e nell'epistemologia della complessità di Edgar Morin.

Certo, un dialogo, svolgendosi nelle sue condizioni reali, può improvvi-

samente mutare modi, toni e qualità, diventando confronto, contrasto, conflitto, scontro, polemica, contrapposizione. Ma può, in seguito, ridiventare ancora dialogo, se le parti, avendo metabolizzato le fasi precedenti, sono capaci di avviare una nuova fase dell'incontro⁴.

È noto come – da un tempo plurisecolare e forse nel Novecento ancor di più – si sia sviluppata una speculazione che centra la sua analisi soprattutto sull'idea e sulla pratica – positivamente valutate – del *conflitto*. Si tratta di una prospettiva da cui sono nate specifiche forme riflessive: una teoria del conflitto, una sociologia del conflitto, una psicologia del conflitto, una ermeneutica del conflitto, e così via. Il conflitto, certo, dall'interazione umana non è eliminabile, e può produrre, fra l'altro, molteplici effetti non solo negativi, ma progressivi. Si tratta, in ogni caso, di non cadere nella subliminale confusione, che spesso si fa, tra il conflitto come essere e il conflitto come dover essere, tra il conflitto come realtà e il conflitto come valore. Ciò, intanto, non significa sottacere che esistono molteplici forme di conflitto, fino a quelle tendenti a una reciproca demolizione. Che il conflitto sia sempre un bene, perciò, è fortemente discutibile. Dovremmo poter aggiungere, in ogni caso, che lo stesso dialogo, nella porosità della sua struttura dinamica, nasconde una miriade di micro-conflitti che aspettano di poter essere, se non risolti, almeno salutarmente governati.

Una delle difficoltà del dialogo oggi, all'interno di una vita democratica, è nel problema del possibile/impossibile dialogo fra specialisti e non specialisti, là dove gli specialisti esprimono il punto di vista a cui è pervenuto l'attuale stato delle conoscenze scientifiche, mentre i non specialisti esprimono le opinioni e le sensibilità di tutti coloro che, pur non essendo specialisti, debbono poter comprendere i ragionamenti degli specialisti e debbono poter far comprendere, agli specialisti, le ragioni di vita dei singoli e dell'insieme dei singoli intorno al bene comune e ai beni personali fondamentali. Si sta parlando di quei beni fondamentali della "*polis*", ossia della comunità. Ci preme sottolineare questo punto. Come già in altre sedi abbiamo sostenuto, intendiamo la "comunità" non solo secondo il criterio dell'"interesse generale", ma secondo il criterio del "bene comune", intendendo per "bene comune" non solo ciò che è genericamente comune, ma anche i beni dei singoli in quanto fondamentali, cioè non *espropriabili*, né *differibili*, né *delegabili*. In questo senso, per un non molto noto paradosso, i beni fondamentali dei singoli – di ogni singolo – fanno costitutivamente parte del be-

⁴ Molto significative sono le riflessioni che svolge Jürgen Habermas a proposito dell'esperienza vissuta tra parlanti quando uno degli interlocutori scopre che l'altro ha mentito (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986, p. 176 sg).

ne comune: se un potere, quale che sia, viola il bene fondamentale di uno solo, sta violando – lo sappia o non lo sappia – il bene comune.

Nell'orizzonte di questo rapporto fra specialisti e non specialisti, gli specialisti debbono poter esprimersi con parole comprensibili e i non specialisti debbono poter sollevare argomenti ragionevoli. Ove mai queste condizioni non siano sufficientemente salvaguardate, il dialogo diventa impossibile, a volte perfino disagio e insolente. Nella partita della democrazia sono veleni da scongiurare sia la boria dei dotti che la pretesa onnipotenza selvaggia di chi, arrogandosi il potere di essere interprete del popolo, non vuol saper ragioni. Accade, in questo caso, come se l'interruzione del dialogo precedesse la stessa frattura che fra i dialoganti certamente seguirà.

Nel mondo d'oggi assistiamo a un fenomeno che è, al tempo stesso, strutturale, drammatico, qualche volta tragico, e perfino comico. Non c'è mai stato un tempo, come quello presente, in cui sia stato più necessario il dialogo (dal momento che anche un singolo può determinare la catastrofe dell'insieme⁵), eppure non c'è stato mai un tempo in cui – nonostante la pervasiva macchina della comunicazione – sia diventato tanto difficile dialogare. La stessa parola “comunicazione” è stata ormai *sporcata* nel suo significato genuino, dal momento che non significa più mettere in comunione mondi interiori, in quanto è passata – quasi inavvertitamente – a significare semplicemente attività *pubblicitatrice*. Lungo questa deriva, la comunicazione è diventata nient'altro che “*marketing*”, cioè la carcassa, la crosta e la caricatura di sé stessa.

In questa nuova situazione globale, gli esseri umani incominciano a guardare il mondo non più secondo l'occhio della vita vivente, ma secondo l'occhio-macchina: non vedono le vite dei singoli, non vedono le loro relazioni sociali reali, non vedono la loro e l'altrui interiorità. Tutto il mondo è pervaso, per così dire, da quello che un grande filosofo dell'Ottocento chiamava lo “sguardo del cameriere”. Il quale, come si sa, vede tutto dall'esterno, con la logica della catalogazione e della quantificazione.

Un'Istituzione sociale vera, un sindacato vero, in quanto profondamente radicato nel mondo della vita (cioè dei suoi iscritti e dei cittadini in generale), non può non vivere una strutturale tensione a resistere attivamente a questa tendenza planetaria, che ignora gli uomini vivi, le relazioni concrete, i bisogni reali, fra cui quelli dell'interiorità.

⁵ Su questo punto ci permettiamo rinviare a G. Limone, *Dare dignità alla speranza e speranza alla dignità. L'essere umano concreto al centro delle scienze e della vita: un crocevia di paradossi teorici ed etici*, Prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico della Seconda Università degli Studi di Napoli, Palazzo Reale di Caserta, 5 febbraio 2007, oggi anche in G. Limone (a cura di), *Il nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, in *L'era di Antigone*, vol. 2, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 467-487.

6. Il mito della quantificazione e le sue derive

Vorremmo sottolineare questo punto, proprio del nostro tempo, mostrandone l'invisibile rovescio. Si tratta dell'unico valore che ormai tutti pervade: il criterio della *quantificazione*. E si tratta di capire quali altri valori questa quantificazione porti necessariamente con sé. Si tratta di un fenomeno da indagare come se si guardasse a una partita a scacchi, da scomporre nelle sue mosse fondamentali. La prima mossa è: che cosa significa dire che tutto è quantificabile e che tutto si riduce alla quantificazione? Significa provocare questa specifica domanda: dal momento che ogni quantificazione concerne la quantificazione di qualche cosa, che cosa, quando si quantifica, si sta quantificando? Ogni quantificazione presuppone, lo sappia o non lo sappia, un criterio secondo cui si quantifica. Ma rivolgiamoci, a questo punto, la seconda domanda: dal momento che sono molti i possibili criteri con cui può quantificarsi qualcosa, qual è il criterio *qualitativamente* giusto per quantificare ciò che si intende quantificare? Se si assume che tutto è quantificazione, la risposta a questa domanda sarà: poiché ci sono molti possibili criteri per quantificare, ogni criterio sarà da considerare uguale a qualsiasi altro criterio. Cioè: la scelta del criterio della quantificazione sarà affidata all'arbitrio, ossia sarà arbitraria. Ma rivolgiamoci, a questo punto, l'ulteriore domanda: se il criterio per quantificare è arbitrario, chi deciderà quale sarà il criterio per quantificare? La risposta è: sarà un potere, cioè un potere capace di decidere arbitrariamente e di farsi obbedire in quanto potere che conta, vince e domina.

Alla fine del percorso possiamo accorgerci di questa specifica deriva: la quantificazione, avendo azzerato la qualità, si riconduce/riduce all'arbitrio; e, in progressione, l'arbitrio porta con sé la decisione di un arbitrario potere. La quantità ha azzerato la qualità, portando con sé l'arbitrio e il potere arbitrario che vince. La quantità non solo ha azzerato la qualità, ma ha azzerato anche i "chi", cioè le *persone*, le *singole* persone, assunte nella loro esistenza e nella loro unicità.

7. Dal "popolo" alla "comunità civile"

Importante, in questo orizzonte, è la dimensione dell'ascolto. L'ascolto è il test di qualità sia del dialogo che della democrazia. Si potrebbe addirittura dire che la democrazia è il diritto e il dovere di ascoltare. Per mettere in luce una tale importanza, si può pensare, per negazione, ai dibattiti politici televisivi, in cui nessuno riesce ad ascoltare nessuno e perciò non si capisce nulla.

Facciamo una brevissima annotazione sulla “politica”. Vale la pena, qui, ricordare un’idea già in altre sedi sottolineata, oggi di particolare attualità. La democrazia, se intesa come valorizzazione esclusiva della maggioranza, porta ben lontani dallo Stato di diritto. In democrazia possono e debbono agire diversi poteri, tra loro separati, che debbono poter dialogare, bilanciandosi, pur esprimendo una medesima comunità civile.

Va qui ricordato che l’idea di “comunità civile” è, a nostro avviso, in realtà, più importante dell’idea di “popolo”. Il popolo si pone come idea unitaria e solenne, pressoché indipendente dai suoi riferimenti empirici. La comunità civile, invece, è più concreta, più discreta, più suscettibile di un possibile test di qualità.

Preferiamo perciò, come abbiamo più volte sostenuto⁶, dire non “popolo”, ma “comunità”, anzi “comunità civile”, intendendo con questa espressione *non* l’aggregato utopico di coloro che si vogliono bene, ma il convivere concreto in un insieme sociale caratterizzato da interne interazioni, e tenuto insieme dal condiviso sentimento, per quanto inconscio, di scongiurare una catastrofe comune. Si tratta della convivenza permanente e irrevocabile in cui, per quanto inconsciamente, si condivide una percezione del possibile pericolo comune. Se improvvisamente viene a mancare l’acqua, ci si accorge di essere una comunità. Se improvvisamente scoppia un’epidemia, ci si accorge di essere una comunità. Se un asteroide stesse piombando sulla Terra, ci accorgeremmo di essere – e di essere sempre stati – una comunità planetaria. E, a volte, ci si accorge di essere comunità quando, improvvisamente sradicati, ci si riconosce in una tradizione, in uno slogan, in una canzone, in una bandiera, perfino quando ci si incontra, anche per caso, all’estero, pur non essendosi mai conosciuti. La dicitura “comunità civile” è, a nostro avviso, preferibile anche a “società civile”, per alcune ragioni specifiche: 1) perché l’espressione “società civile” è equivoca nel suo significato (per alcuni è la società degli operatori economici, per altri la società degli intellettuali, per altri ancora la società della pubblica opinione, e così via); 2) perché la società civile appare pensata per negazione, per sottrazione, ossia sottraendo allo Stato quelli che non appartengono all’organizzazione dei poteri e dei servizi dello Stato; 3) perché, invece, la comunità civile comprende, più precisamente, sia i semplici membri della comunità, sia coloro che appartengono all’organizzazione dello Stato (un magistra-

⁶ Ne abbiamo parlato fin dal nostro saggio su Antonio Rosmini: G. Limone, *Comunità civile, patria, nazione: una costellazione semantica nel pensiero di Antonio Rosmini* in V. Fiorillo e G. Dioni (a cura di), *Patria e Nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 167-186. Vedi anche G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi Editoriale, Milano 2014.

to, un dirigente pubblico, un qualsiasi esponente strutturato nell'organizzazione dello Stato è anche lui membro vivente della comunità civile). L'addetto allo sportello, a uno sportello pubblico, è membro della stessa comunità civile a cui appartiene l'utente suo interlocutore, anche se spesso, ubriacato dalla sua funzione, non se ne accorge.

Una tale "comunità civile" è, perciò, *più del "popolo"*: 1) perché comprende tutti i suoi membri e non solo – come troppo spesso di fatto accade – i maggiorenni e/o quelli che votano (comprende, per esempio, anche i neonati e quelli che non sono stati ancora partoriti); 2) perché non si esprime solo negli atti deliberativi, ma in tutta la sua vita quotidiana, anche la più banale, come quella di recarsi a un mercato; 3) perché scongiura l'equivoco semantico implicito nella parola "popolo", quando questa parola allude, volta per volta, a tutti i membri del popolo oppure, in alternativa, solo a quelli di mediocre condizione sociale (il cosiddetto "popolino"); 4) perché dissolve l'equivoco semantico-simbolico, a volte perfino retorico, presente nella parola "popolo", dal momento che questa parola implicitamente sembra conservare in sé un surrettizio connotato valoriale di infallibilità o almeno di insindacabilità, come un sostituto di Dio⁷. L'idea del «popolo» continua a conservare però, soprattutto nel tempo moderno, una sua importanza come forza simbolica, cioè di valore unificante e mobilitante, sia per i membri della comunità che per gli stessi loro teorici, i quali, benché non se ne accorgano, appaiono di fatto retoricamente condizionati dall'impiego della parola "popolo", per quanto si pretendano liberi da ogni sovrastruttura emozionale.

Una sottolineatura è d'obbligo. È spesso invalsa, almeno nella vita quotidiana, l'espressione con cui, ispirandosi a una certa sensibilità democratica, si afferma che "lo Stato siamo noi". Si tratta, in realtà, di un'espressione enfatica, anche se pronunciata con le migliori intenzioni. Lo Stato, anche e soprattutto sulla base dell'evoluzione moderna, non coincide né col popolo né con la comunità civile. Esso è, piuttosto, l'organizzazione dei poteri, delle funzioni e dei servizi. Certo, sulla base di una sensibilità democratica radicale, vorrebbe potersi sostenere che, nell'ipotesi di una democrazia realizzata, Stato e comunità civile possano coincidere, ma ciò è niente più che una generosa utopia. Ciò nonostante, l'idea democratica intende realizzare il *massimo* sforzo perché risulti *minimo* lo *scarto* fra Stato e comunità civi-

⁷ Per un approccio fondativo al problema della comunità vedi, seppur da punti di vista diversi, alcuni autori: A. Olivetti, *Città dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1959; G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, 3 voll., trad. e cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976-1981; C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2013.

le, e ciò soprattutto estendendo al massimo l'idea e la pratica dei cosiddetti "diritti di cittadinanza *attiva*", i quali sono propri di ogni singolo e di ogni gruppo che – lungi da una visione puramente privatistica – intendano occuparsi dei problemi comuni e comunitari. Emerge chiaramente, qui, l'idea per cui la vera dimensione del "pubblico", quella *originaria* e non quella *derivata*, non è quella di un "pubblico formalizzato", puramente coincidente con gli enti pubblici e/o statuali, ma quella del "comunitario" come luogo del convivere fondamentale. Tuttavia, nonostante la predetta tendenza a superare ogni scarto, le due idee (quella di Stato e quella di Comunità civile) non possono che restare distinte. È significativo, d'altra parte, notare come la Costituzione italiana, nella sua prima parte, preferisca dire non "Stato", ma "Repubblica", implicando in questa preferenza l'idea per cui, mentre lo Stato è più strettamente l'organizzazione dei poteri e delle funzioni, la Repubblica è la comunità nazionale stessa, in quanto nutrita e organizzata da e con Istituzioni.

Un'ultima annotazione teorica è, a questo punto, possibile. Prima di parlare di una comunità che *esegue regole*, occorrerebbe parlare di una *pratica comunitaria* che, nel suo concreto svolgersi, *incarna regole*. Ciò vuol dire che ogni pratica comunitaria, ancor prima di eseguire regole esterne a sé, è già di per sé pratica di regole, per quanto *invisibili e irriflesse*. Si sta parlando, qui, di una "pratica" che non è semplice attività *esecutiva* di regole, ma quella *forma di vita (Lebensform)*, quella pratica vivente in cui sono immediatamente *incarnate* regole⁸. Una comunità civile è, in realtà, null'altro che la pratica vivente e concreta di queste regole irriflesse, le quali già sono – in una declinazione fondante – regole *giuridiche*. In questa prospettiva, il *ius* non si riduce alla *lex*: il diritto – in quanto intrinsecamente incarnato in una pratica comunitaria (cioè, in quanto *gius-comunitario*) – non si riduce alla legge. Le regole riflesse potranno, certo, arrivare, ma ne costituiranno soltanto la grammatica esplicitata ed esteriorizzata, anche se integrata, prolungata e potenziata. Potranno, certo, verificarsi conflitti fra le regole formali e le regole sociali, ma si innesteranno probabilmente, a questo punto, concrete reazioni di compromesso, capaci di reinterpretare, aggirare, disapplicare e derogare, se non di fatto abrogare, quelle regole formali, in quanto socialmente indigeste.

In questo orizzonte, una comunità è già, *prima facie*, pratica di regole,

⁸ In questa prospettiva, la pratica non è l'*attività che esegue* una grammatica, ma la forma di vita originaria (antecedente alla tradizionale distinzione fra "teoria" e "pratica") che precede la grammatica. Per intendere una tale prospettiva, si pensi a quell'efficace apologo, che potrebbe essere ridetto così: chiesero a un millepiedi in che ordine muovesse i suoi piedi, e lui, per pensarlo, da quel momento non riuscì a camminare più.

per quanto invisibili e irriflesse. Se questa pratica durasse infinitamente e senza scosse, essa coinciderebbe con una comunità che si auto-governa, nella quale – al limite – la sovranità sarebbe interamente disciolta come forza interiorizzata e vissuta. In altri termini: la forza sovrana governante si scioglierebbe nella forza comunitaria diffusa, quella che consente alla comunità di auto-governarsi. Ma una tale comunità auto-governantesi ha un puro valore ideale e regolativo, ponendosi come rigorosa idea-limite, asintoticamente irraggiungibile, anche se realmente incisiva. Volerla realizzare in concreto significherebbe un sogno da anime belle, che è certo lecito coltivare, ma impossibile realizzare. Si tratta di un sogno *estetico* dell'*etica*, non della *politica*.

8. Dalla “comunità civile” al “dialogo”

Poniamoci, a questo punto, un problema di fondo, concernente l'interrogazione sul modo migliore di governare una comunità e sul modo migliore, per una comunità, di essere governata. Si badi: si sta parlando, in questo primo approccio, del problema del governare in senso generale e forte, ossia in un senso più radicale rispetto a quello che distingue tra “forme di Stato” e “forme di governo”, dal momento che questa distinzione riposa pur sempre sul più generale fondamento della struttura di base da cui deriva e intorno a cui si articola il movimento ordinato di una comunità. Posto che una comunità non può vivere senza un governo che la mantenga in ordine, la prima questione è: un tale potere di governo dovrà essere attribuito a uno solo o a più persone? In altri termini: un tale potere di governo dovrà essere concentrato in una sola mano, a cui tutti sono subordinati, o dovrà essere, invece, distribuito tra più persone? Potrebbe certamente sostenersi che, se il potere è concentrato nelle mani di una sola persona, esso potrà essere esercitato in maniera più concreta, diretta, tempestiva ed efficace. Ma a una tale soluzione fa ostacolo il *sospetto* – esperto e legittimo sospetto – che sia impossibile trovare una persona così buona, così giusta e così capace da poter, da sola, esercitare verso tutti la giustizia in nome del bene comune. Che una comunità possa essere governata da un individuo sapientissimo e perfetto è una pura e pericolosa illusione. A guardar bene, l'idea di contrastare ogni concentrazione di potere nasce dal legittimo sospetto che ogni concentrazione del potere produca un governo arbitrario, destinato – perciò – all'ingiustizia per una sorta di intrinseca deriva. Anche nella ferrea Sparta, come è noto, il potere era distribuito fra due re, insieme con la presenza strutturale di una gherusia (consiglio degli anziani), di un'apella (assemblea popolare) e di cinque efori (magistrati eletti annualmente, con importanti funzioni

pubbliche). A ben vedere, tutte le forme politiche ideate per impedire la concentrazione del potere sono altrettanti modi *strutturati* per esercitare il sospetto contro una qualsiasi concentrazione del potere stesso. Siamo, perciò, in presenza di una catena progressiva di “sospetti”, virtuosi sospetti, esercitati per realizzare una più ponderata costruzione dell’insieme: sospetti che, appartenendo a una precisa *metodica* critica (la “critica del sospetto”, appunto), trasformano, però, un tale metodo sospettante in una direzione salutare, scegliendo di adottare, perciò, corrispondenti rimedi strutturali.

Si dice, qui, “sospetto” per indicare l’atteggiamento critico di chi si domanda che cosa possa nascondersi – in termini di malsani interessi, di pericoli e di deviazioni – sotto la forma indagata, per quanto essa si presenti “buona” e “giusta”; e, pertanto, si dà seguito a una tale indagine critica inventando gli appositi accorgimenti strutturali per scongiurare perniciosi pericoli. In questo senso, ogni forma politica può intendersi come il *sedimentato esito* di una catena di sospetti e rimedi esercitati nei confronti della forma politica precedentemente ideata e realizzata. I sospetti esercitati, trasformandosi in rimedi, diventano, per così dire, cicatrici virtuose. In un tale orizzonte, l’adozione del metodo “sospettante” può essere una salutare prospettiva critica per unificare in un unico sguardo tutte le differenze tra forme di Stato/di governo che si sono succedute sul piano della storia.

Riflettiamo, adesso, sul senso di questa esperienza – storica e speculativa – guardandola a tappe progressive e concentrando l’attenzione sui suoi passaggi strutturali. Potremo renderci conto così, adottando un’analisi contrastiva, che ci troviamo davanti a una vera e propria scienza – evolutiva scienza – di pesi e di contrappesi, volta per volta ridefiniti. Essendo gli uomini da sempre imperfetti, sono perennemente necessarie misure e contromisure legate all’esperienza. Vediamo la sequenza. Praticando il sospetto nei confronti di una monarchia sono ideate forme come l’aristocrazia e la monarchia costituzionale; praticando il sospetto nei confronti dell’aristocrazia e di queste altre forme, è ideata la democrazia; praticando il sospetto nei confronti della democrazia, esposta al rischio di un populismo selvaggio, volubile e prevaricatore, è ideata – attraverso l’istituzione di una stabile Costituzione – la divisione dei poteri (potere legislativo, potere esecutivo, potere giudiziario), nucleo fondamentale dello “Stato di diritto”; praticando il sospetto nei confronti di uno “Stato di diritto” eccessivamente parcellizzato e/o eccessivamente rissoso nelle sue componenti, è ideato il “bilanciamento dei poteri”, ossia la presenza di un potere – autorevole e autoritativo – che possa e sappia, con strumenti diversi, impedire a ogni potere di uscire dai propri confini, sollecitandolo a contenersi e a mantenere il senso della complessiva unità; praticando il sospetto nei confronti di un qualsiasi Stato di diritto e di un qualsiasi bilanciamento dei poteri, che pur potrebbe-

ro ingiustamente schiacciare le dignità di singoli cittadini, è ideato il modello giuridico di una Costituzione *rigida* (ossia non facilmente modificabile, nemmeno da parte di una maggioranza semplice), capace di costituire la forma fondamentale non solo dello Stato, ma dei diritti inalienabili di ognuno, da garantire indipendentemente da ogni maggioranza decidente e da ogni legge espressiva di una tale maggioranza; praticando il sospetto nei confronti di ogni modello giuridico, e cioè puramente formale (per quanto radicato nei diritti fondamentali), è ideato il modello, altrettanto giuridico e formale, di una Corte costituzionale che abbia il potere di cancellare le leggi contrastanti coi diritti fondamentali, foss'anche di un singolo; praticando il sospetto nei confronti di una Corte costituzionale che, per condizionamenti politici, non rispetti i "diritti fondamentali" di ogni singolo, è ideato il modello per cui una Corte costituzionale deve essere composta secondo un criterio che ne salvaguardi l'indipendenza rispetto al potere politico; praticando il sospetto nei confronti di una struttura giuridica che, per quanto ben bilanciata, possa essere solo di carta e non di carne, cioè solo di forma e non di sostanza, si è praticata l'idea che questa intera struttura *debb*a poter essere *fattualmente* smentita da parte di un qualsiasi componente della comunità che si affermi leso nei suoi diritti fondamentali (e legittimamente pretenda, perciò, che sia cancellata ogni legge che questi diritti fondamentali calpesti): il che significa adottare – in maniera deonticamente trasposta – il metodo della *falsificabilità* (cioè della *smen*tibilità) enunciato, in campo epistemologico, da Karl Popper. In parole povere: una struttura di potere giuridico che si auto-presenti come giusta *deve poter* essere *smen*tita dal singolo atto di un singolo cittadino che contro-affermi la lesione di un suo diritto fondamentale e, dall'altra parte, il singolo atto di un singolo cittadino deve poter vedere accolta la sua contro-affermazione attraverso la cancellazione reale e fattuale del provvedimento legislativo che abbia leso il suo diritto fondamentale. Il singolo atto di un singolo cittadino deve poter costituire, perciò, la *potenza* che, smentendo l'eventuale auto-dichiarazione di uno Stato che si auto-consideri giusto ed efficace, ne collaudi la veridicità. In questo senso, la giustizia di una struttura giuridica è data non dalla sua *perfezione*, ma dalla sua consapevole *imperfezione*, che si auto-espone alla smentita di un qualsiasi cittadino, auto-esponendosi – perciò – alla verifica che il cittadino nella sua concreta vita ne fa, insieme con la sua richiesta di veder cancellata la regola ingiusta, a salvaguardia sua e di tanti altri come lui. In altre parole: un sistema che si pretenda giusto deve essere fondato *non* sulla sua auto-dichiarata perfezione e invulnerabilità, ma sulla sua consapevole vulnerabilità e sulla sua concreta disponibilità a modificarsi – volta per volta – rispetto a chi possa metterla realmente in discussione. In questo orizzonte problematico, ogni caso concreto si presenta con forza