

Francesco Aqueci

UNA NOZIONE DA RIPENSARE.

PROBLEMI E TEORIE DEL DIBATTITO DEMOCRATICO*

ABSTRACT. In questo articolo, l'autore presenta le teorie di cinque autori (Lukács, Piaget, Habermas, Sen, Gramsci), le cui argomentazioni ritiene importanti per la ridefinizione del concetto di dibattito pubblico. In particolare, l'autore sostiene che sia più corretto parlare di dibattito democratico, per sottolineare il potenziale di trasformazione che il discorso possiede rispetto alla determinatezza, storicamente arbitraria, dell'ordine sociale esistente. L'autore evidenzia, a tal fine, che l'evocazione è il funzionamento linguistico attraverso il quale il discorso può assumere la concretezza necessaria per operare tale trasformazione, e che l'espressività è la capacità discorsiva che permette ad una consapevole volontà collettiva di proporsi tale trasformazione.

parole chiave: evocazione, espressività, dibattito pubblico, dibattito democratico, discorso, semioetica

ABSTRACT. In this article, the author presents the theories of five authors (Lukács, Piaget, Habermas, Sen, Gramsci) whose arguments are important for redefining the

concept of public debate. In particular, the author argues that it is more appropriate to use the notion of democratic debate to emphasize the transformative potential that speech has in relation to the historically arbitrary determinism of the existing social order. The author points out, for this purpose, that evocation is the linguistic functioning through which the discourse can assume the concreteness necessary to operate such transformation, and that expressiveness is the discursive capability through which a conscious collective will can operate such a transformation.

key words: evocation, expressiveness, public debate, democratic debate, speech, semioethics

Di uso corrente nel lessico giornalistico, politico e filosofico, “dibattito pubblico” è però un concetto tutt'altro che evidente.

Anzitutto, suggerisce l'idea di complesse e articolate argomentazioni, svolte per iscritto o da oratori che si rivolgono a uditori capaci di un ascolto attento e di repliche rispettose ma critiche. Niente di più lontano, dunque, dall'effettivo parettaio cui esso si è via via sempre più ridotto, in cui, sui giornali, le televisioni, la rete, vengono lanciati richiami per attirare un pubblico alla ricerca più di frizzi e lazzi, che di riflessioni e ponderazioni. Insomma, più che dialogo, commedia dell'arte, in cui la mimica e la prossemica hanno corso più della logica e della semantica.

In secondo luogo, dibattito pubblico rimuove il fatto che, anche senza ridursi al paretaio di cui si diceva, esso è un'arena in cui il consenso per il mantenimento dell'equilibrio economico, sociale e culturale in atto, è un esito predefinito che solo apparentemente può essere messo in discussione. I giudizi e le scelte dei cittadini sono infatti legittimi solo se rientrano nell'ambito di tale equilibrio, la cui universalità deriva non dall'effettivo concorso di tutti i potenziali punti di vista, ma dall'arbitrio storico di chi ha tracciato il confine di ciò che è contendibile (Dunn, 2005; trad. it. p. 138).

Il dibattito pubblico, dunque, non coincide con il linguaggio verbale, né con l'argomentazione razionale. Se questo è il fatto, la cui considerazione può essere utile a rimuovere quel poco o tanto di politically correct che il concetto ha finito con l'assumere, ciò non vuol dire che bisogna rinunciare alla sua originaria dimensione normativa e pratica, volta a fissare le condizioni di uno scambio discorsivo ideale che, per quanto strumentalmente, riscatti l'arbitrio dalla sua brutta effettualità.

È evidente, però, che il mantenimento di tale dimensione pratico-normativa può avvenire se si assumono del fatto le caratteristiche che, senza per questo elevarle a principi di una maliziosa irrazionalità, maggiormente possono rendere incisivo il modello ideale, sviluppandone le potenzialità. Del non verbale, dunque, andrebbe integrato nell'argomentazione razionale tutto ciò che può trarla dalla condizione di

disputa arcadica. E, ugualmente, richiederebbe di essere incorporata nella razionalità argomentativa la critica storico-ontologica della falsa oggettività del dibattito pubblico.

Che queste esigenze non siano speciose, lo si può vedere da quel particolare settore del dibattito pubblico che è il dibattito bioetico italiano.

Senza considerare le maschere della commedia dell'arte che intervengono ogni qual volta la cronaca evidenzia casi drammatici della cura, del nascere e del morire, tale dibattito, nelle sue forme più riflessive, appare segnato dal permanente contrasto tra laici e cattolici, per il cui superamento si auspica l'avvento di un «laboratorio post-moderno» in cui possano confrontarsi liberamente opinioni diverse (Fornero, 2006, p. 204). Ma l'auspicio di un tale laboratorio, in quanto propone di risolvere i disaccordi sui valori e le scelte morali senza ricorrere all'autorità di entità trascendenti, è autocontraddittorio, in quanto presuppone come condiviso ciò che è oggetto di disaccordo, cioè che si possa discutere razionalmente di questioni morali solo *etsi Deus non daretur*. L'imparzialità di questa proposta è dunque solo una pretesa, che evidenzia una rappresentazione del popolo cattolico non nelle sue varie e autonome stratificazioni storiche e attuali, ma come entità astratta interamente determinata dalle posizioni dottrinali della gerarchia cattolica. Una simile rappresentazione è riproposta anche in presenza di “aperture” della stessa gerarchia cattolica quando, proprio per tenere conto di tali aperture, si riconducono le due bioetiche al concetto epistemologico di paradigma (Fornero, 2017). Il risultato anche qui contraddittorio è,

da un lato, l'inutile indebolimento del concetto stesso di paradigma; dall'altro, la riproposizione su basi ancora più ferree del contrasto inconciliabile tra le due bioetiche. Da cui può solo derivare la raccomandazione salomonica di cogliere gli elementi di novità, giudicati pochi e scarsi, e di non perdere di vista gli elementi di continuità, ritenuti molti e abbondanti.

Analisi simili si potrebbero operare anche per altri ambiti del dibattito pubblico, ma ciò che qui interessa non è di mettere in luce i suoi contenuti, ma di chiarire preliminarmente le sue strutture. Questo è lo scopo delle teorie che qui si presenteranno e discuteranno, dalle più rappresentative alle più insospettate rispetto al “canone” etico-discorsivo. Nel corso dell'analisi, all'asettico termine di dibattito pubblico si preferirà quello più specifico di “dibattito democratico”. Come abbiamo già accennato, infatti, la democrazia è quell'arena dai confini predefiniti e invalicabili, tracciati dall'arbitrio storico di chi ha fissato il limite della contendibilità. Ma essa è anche lo strumento che può condurre oltre tale assetto, in forza della natura stessa del discorso che, se da un lato produce oggettivazioni, dall'altro le corrode e dissolve a partire da nuovi punti di vista soggettivi. Dibattito democratico evidenzia dunque non solo la contrapposizione dei punti di vista, che è una proprietà formale del discorso, ma anche l'ontologia che la democrazia incorpora e il suo potenziale superamento, che è un dato storico senza il quale il dibattito diventa eristica, ovvero una “guerra di posizione” che riproduce immutati i propri presupposti. Cominciamo, dunque, da una delle posizioni più laterali ed inattese, quella di György Lukács.

1. György Lukács (1885-1971)

Nella sua opera più nota ed influente, *Storia e coscienza di classe* (Lukács, 1923), un vero e proprio manifesto filosofico del “nuovo mondo” annunciato dai moti rivoluzionari da cui, negli anni Venti in cui tale opera appare, dalla Russia alla Germania alla stessa Ungheria, l'Europa è percorsa, Lukács definisce una prospettiva filosofico-politica di sviluppo universale dell'essenza umana, (oggi diremmo della cognizione umana), ad opera di una classe, il proletariato, che non aspira al proprio dominio, ma si propone di abolire tutte le classi, quindi il dominio stesso in sé, e lo sfruttamento di una classe sull'altra. Tutto ciò inserito in un discorso ontologico-sociale, in cui tale progetto è concepito come una possibilità insita nel corso storico stesso, che il soggetto della liberazione deve stimolare ed assecondare con il suo agire rivoluzionario.

Le divisioni politiche e ideologiche interne al movimento comunista internazionale lo costringono però all'autocritica. Il concetto di coscienza proletaria possibile, infatti, poteva costituire un pericolo per le burocrazie di partito intanto formatesi dopo la Rivoluzione d'Ottobre, quale potenziale termine di paragone per prassi di governo che si allontanavano dall'azione emancipatrice ed universale.

Comincia il lungo inverno di Lukács, in cui dovrà fare continuamente i conti con l'ortodossia ideologica dominante nel suo campo politico. In questo periodo, elabora la maggior parte delle sue opere, dall'*Estetica* (Lukács, 1963), alla postuma *Ontologia dell'essere sociale* (Lukács, 1971), ma diviene soprattutto una voce critica, interessata a promuovere, oltre i blocchi capitalista e del socialismo burocratico di Stato, una nuova democrazia che abbia al suo centro non le procedure elettorali, o la governabilità, o le compatibilità economiche, ma la vita quotidiana degli individui (Lukács, 1968).

1.1. La democrazia della vita quotidiana

Questa ricerca di Lukács intorno alla democrazia della vita quotidiana si può così riassumere:

1) la democratizzazione, ovvero l'estinzione dello Stato come apparato di costrizione a guardia della morale, può avere luogo solo se gli individui si abituano ad osservare spontaneamente e senza coercizione le regole della convivenza sociale ripetute da millenni in comandamenti da tutti conosciuti, ma da tutti nella pratica violati. Ma come ciò può avvenire?

2) la nuova democrazia della vita quotidiana non è il puro e semplice allargamento della democrazia rappresentativa a democrazia diretta o di base. Essa non è la sovrastruttura ideale dell'economicismo spontaneo della società civile, come nella polis attuale, ma un fattore di trasformazione della stessa struttura sociale, ancora largamente naturale. Investendo l'intera vita materiale degli uomini, essa dà espressione alla loro socialità in quanto prodotto dei loro stessi rapporti. Ma di quali contenuti deve riempirsi questa socialità socializzatrice?

3) l'abitudine è certamente il motore più importante della democratizzazione, perché può rendere gli individui finalmente capaci di tradurre nella pratica la morale universale, conosciuta da millenni, senza costrizione, ma per auto-convinzione. Ma perché questa coincidenza di morale e comportamento finalmente avvenga, occorre che si inneschi un processo finalistico nel quale tutte le azioni e le istituzioni sociali mirino a questo scopo, ribaltando ciò che avviene nella democrazia attuale, ad esempio con il diritto, i cui comandi e divieti limitano l'agire dell'altro, ma non il proprio, che viene così legittimato quale positivo "egoismo economico". La democrazia della vita quotidiana è perciò il ribaltamento dell'individualismo economicistico dell'uomo quotidiano, cioè il considerare il prossimo solo come un limite negativo della propria esistenza e della propria prassi;

4) nella democrazia in atto, questo superamento dell'egoismo a favore della reciprocità, su cui si fonda la morale universale, non è possibile perché in essa la prassi umana è limitata nelle sue possibilità trasformatrici dalla stessa base

economica. Il passato naturale domina sul presente sociale, limitandone la portata socializzatrice. Occorre invece affermare una prassi differente in cui questo limite economicistico di base sia superato. Il presente sociale deve dominare sul passato naturale, sciogliendone la rigidità nel divenire. In altri termini, sostiene Lukács, non è il tempo trascorso che deve dominare sul sistema sociale, ma è il sistema sociale che deve inglobare il tempo trascorso, e scioglierne le cristallizzazioni che impediscono al sistema di produrre la nuova socialità;

5) ora, ciò non può avvenire che innalzandosi al livello della comprensione della totalità dei rapporti sociali, in cui la base economica non è più un residuo sostanzialistico insormontabile, ma diviene l'oggetto totale che si conserva, quali che siano le trasformazioni possibili delle sue parti. Lukács non lo afferma esplicitamente, ma è evidente che tale comprensione non può che avvenire nel dibattito democratico. Ogni atto di forza, infatti, riporterebbe indietro la situazione, poiché negherebbe il processo finalistico dell'auto-convinzione. La democrazia della vita quotidiana è, dunque, una rivoluzione morale, volta a superare l'ostacolo del sostanzialismo economico, con un suo specifico mezzo comunicativo, ovvero l'evocazione, quale sistema semiotico intermedio ed autonomo tanto dagli istinti e riflessi primari, quanto dal linguaggio proposizionale.

1.2. L'evocazione

L'evocazione, di cui Lukács si occupa soprattutto nell'*Estetica*, un grande trattato composto intorno agli anni Sessanta del secolo scorso, dedicato all'arte che, assieme alla scienza e al pensiero quotidiano, per Lukács costituisce una delle tre forme fondamentali della cognizione umana, può essere rinvenuta nelle fasi primarie dello sviluppo della mente sociale e individuale, dove dominano usi e costumi legati a formule e gesti fissi che evocano potenze immaginarie.

Tuttavia al di là di questo ambito iniziale, l'evocazione diviene poi una funzione essenziale dello sviluppo sociale. Infatti, più gli uomini si sviluppano in individui, meno i rapporti sociali possono essere regolati da usanze e regole fisse.

A questo proposito, Lukács fa l'esempio della differenza tra le buone maniere e il tatto sociale. Le prime vengono apprese sino a diventare dei riflessi quasi automatici; il tatto invece presiede a tutte quelle situazioni in cui non è possibile dare in anticipo alcuna prescrizione prestabilita. Così, so che ci si deve togliere il cappello quando si entra in un luogo pubblico, ma spetta all'individuo comprendere quale parola, quale gesto, quale sorriso può sciogliere quella singola situazione imbarazzante.

L'evocazione, quindi, in quanto fa affidamento sul gesto e la postura, o comunque sul tono e l'espressione con cui la parola viene proferita, è – sostiene Lukács – un orientamento fulmineo su relazioni sociali complicate ad opera della fantasia, nel quale la cognizione comprende già la soluzione.

L'evocazione quindi non è un fenomeno irrazionale che si contrappone alla razionalità concettuale del linguaggio proposizionale, ma è un atto cognitivo sintetico che fa da sfondo alla razionalità proposizionale.

Essa semplicemente serve a tutte quelle situazioni in cui il linguaggio, proprio per la sua potenza analitica, costituirebbe un ostacolo alla giusta soluzione.

Le sue caratteristiche perciò sono l'immediatezza, l'abbreviazione, l'omissione di passaggi analitici ridondanti rispetto all'urgenza della situazione, ma in un modo tale però che l'azione non diventa una semplice reazione ad uno stimolo, ma rimane sempre inserita nella totalità dei significati che caratterizzano la vita di quel particolare individuo implicato in quella particolare situazione.

Di passaggio in passaggio, di livello in livello, l'evocazione appare così legata all'intera totalità sociale. Più la società si sviluppa, più si sviluppano le relazioni tra gli uomini, le astuzie e i comportamenti che prendono il posto della comunità originaria retta da norme ed usanze fisse, più l'evocazione diventa strumento di conoscenza dei rapporti sociali: l'arte di conoscere gli uomini.

Arte, però, e non scienza degli uomini, poiché tale conoscenza avviene secondo categorie sue proprie.

Infatti, mentre la scienza mira alla conoscenza universale, in cui la validità di un concetto, di una legge, di un teorema è stata dimostrata a partire da un oggetto astratto, l'evocazione in quanto arte di conoscere gli uomini mira alla conoscenza del

caso tipico, che è una generalizzazione che non perde mai di vista il caso concreto e singolare (E, p. 13 sgg.).

Inoltre, mentre la categoria scientifica dell'universale, una volta che si installa, abolisce la storia, la categoria del tipico è una categoria logica legata allo sviluppo storico-genetico. Tanto più, infatti, in una società l'individuo è soverchiato dal tutto sociale, tanto più il tipico sarà rigido e astratto, di un'astrazione che, per distinguerla da quella scientifica, potremmo definire bruta (i barbari, gli idioti, i bingo-bongo). Tanto più, invece, in una società gli uomini sviluppano la loro individualità, tanto più il tipico sarà mobile e generalizzabile, poiché sempre a contatto con la singolarità del caso concreto (Mohammed, che è anche un migrante con le sue determinate caratteristiche etniche, ma resta l'individuo Mohammed).

In questo trapasso genetico, giustamente Lukács evidenzia il ruolo che viene a svolgere un'altra categoria, la categoria dell'autenticità. Un commerciante autentico, un funzionario autentico, un uomo autentico, è colui che, al di là delle astuzie e dei tornaconti con cui può condurre le sue relazioni sociali, eredità della prima dissoluzione della comunità sociale originaria, è riconosciuto dagli altri come rispondente a determinate aspettative circa il suo ruolo. Essere autentico, quindi, significa rispondere con il proprio comportamento ad una tipizzazione sociale, rispettare l'abbozzo sempre mobile e cangiante di una certa classificazione logica che regge una società. E questo rispetto lo si coglie negli interstizi, per così dire, dei dialoghi e della comunicazione (tono, posture, gesti, non detto, ecc.). Dialoghi e

comunicazione, arricchiti dallo sfondo evocativo sempre in atto, diventano così l'interfaccia di una logica sociale che alimenta ed è alimentata dalla categoria del tipico.

Naturalmente, la funzione dell'autenticità non è legata solo allo sviluppo dei ruoli sociali. Al contrario, l'autenticità diventa per così dire autentica, diventa cioè una categoria non solo socio-logica, ma anche etico-comunicativa, quando penetra negli aspetti più quotidiani e intimi della vita, quali l'amicizia e l'amore, dove il rimando tra il caso concreto e la generalizzazione possibile è continuamente in fieri, e il tipico è come un oscilloscopio che registra minutamente le variazioni continue del rapporto tra concretezza e generalità.

L'autenticità, infine, raggiunge il suo pieno sviluppo quale categoria della riflessione morale. E qui Lukács opportunamente mette a confronto il modello antico, greco-latino, della riflessione sui caratteri morali, dove il tipico tende verso la mera generalizzazione concettuale, con il modello moderno in cui la generalizzazione, pur oltrepassando continuamente il caso singolo, non sfocia mai nella rigidità della sistematizzazione concettuale (E, pp. 13-14). Questo naturalmente non avviene, per così dire, dietro le quinte del pensiero, ma con l'adozione di specifici mezzi espressivi, quale ad esempio, l'aforisma, che pur partecipando della potenza analitica del linguaggio proposizionale, non sfocia mai né nella astrattezza del concetto, né nella rigidità del proverbio.

L'aforisma, insomma, mostra quanto sia delicato l'equilibrio tra linguaggio ed evocazione. Lukács infatti, alludendo a Nietzsche, di cui nella *Distruzione della ragione* ha esaminato la filosofia proprio dal punto di vista del mezzo espressivo, non si nasconde che esso può divenire lo strumento di concezioni nichilistiche e irrazionali (E, p. 14), volte cioè a tramutare la conoscenza della particolarità in un intuizionismo mistico ed ineffabile. Ma proprio l'equilibrio che si ritrova in altre e precedenti suoi usi (Diderot), attesta la possibilità di una conoscenza sociale le cui strutture logiche abbiano una mobilità e plasticità in grado di rendere le sfumature della vita, senza dover cadere nell'intuizionismo e nel misticismo.

In conclusione, l'evocazione è una semiotica sociale positiva e a sé stante, con le sue categorie proprie (la tipicità o particolarità), la sua propria dinamica cognitiva (rimandi continui dalla singolarità alla generalità), il suo dominio (la concretezza della vita sociale), i suoi specifici mezzi espressivi (tono, gesti, posture, ma anche dialoghi e scambi verbali in cui le parole sono vivificate dallo sfondo evocativo, sino al raffinato strumento dell'aforisma).

L'importanza di portarla alla luce è non solo astrattamente scientifica, in quanto dominio cognitivo autonomo tanto dagli istinti e riflessi quanto dal linguaggio, ma anche filosofico-politica, poiché la sua difesa ed esplicitazione costituisce, non solo una barriera contro le concezioni irrazionali della cognizione umana, ma anche il mezzo per affermare quella democrazia della vita quotidiana, che è la preoccupazione ultima di Lukács.

1.3. Evocazione e reificazione

Per essere ben intesa, l'etica della comunicazione evocativa di Lukács va però inserita in una direzione storico-genetica. Il punto d'avvio è che l'uomo ha creato se stesso tramite il lavoro e il linguaggio reso necessario dal lavoro (E, p. 1586).

Questo significa che l'evoluzionismo è insufficiente di per sé a definire il posto etico dell'uomo nella natura, poiché fa dell'uomo l'oggetto di un processo, il processo evolucionistico, rispetto al quale l'etica viene meccanicamente e arbitrariamente giustapposta dall'esterno (E, p. 1587).

Con il punto di vista dell'uomo che si autocrea tramite il lavoro, invece, si viene a determinare un rapporto tra soggetto e oggetto coerente con l'immanenza e la terrestrità dell'uomo (E, p. 1587), nella quale l'uomo, pur restando determinato dalle leggi della natura, diviene autocosciente, cioè soggetto reale della vita umana.

Ma se il lavoro gli ha dato il controllo delle forze naturali, la società, a sua volta spontaneamente creata dall'uomo, si è reificata e lo ha sottoposto al suo dominio.

La tappa finale della liberazione umana, cioè della completa conoscenza dei rapporti che determinano la vita e del completo controllo della prassi umana all'interno di tale

conoscenza, sarà costituita dalla liberazione del dominio della società, e allora si avrà un «rapporto morale, equilibrato e sano tra soggetto e oggetto» (E, p. 1587).

L'etica della comunicazione evocativa si caratterizza allora come lo strumento per lo scioglimento delle reificazioni sociali. Tale scioglimento avviene tramite il livello affettivo-emozionale dell'evocazione. Il suo scopo è di trascendere la mera individualità economicistica, e di pervenire al controllo intersoggettivo della realtà esterna ed interna, liberata dalle forze sociali reificate.

Ma questa universalità non deve essere un elemento morale astratto, ma deve essere sempre inseparabile dal contenuto totale della vita e dell'individuo (E, pp. 1575-76).

L'evocazione, dunque, se è la via per sciogliere le reificazioni sociali, è anche il mezzo per infondere nella vita il principio dell'universalità, e per converso per conservare nell'universalità tutte le sfumature e le ambiguità della vita (E, p. 1577).

Potremmo dire, in conclusione, che il contenuto dell'evocazione resta chiuso nel sentimento di ciascuno. Ma, al tempo stesso, l'evocazione è un potere che crea il legame comunitario.

2. Jean Piaget (1896-1980)

La seconda posizione che presenteremo, utile a chiarire la nozione di dibattito democratico, chiama in causa un autore un po' meno laterale di Lukács, ma ugualmente inatteso rispetto al “canone”, ovvero Jean Piaget.

Il pensiero di Piaget, può essere riassunto intorno a tre parole: biologia, genesi, conoscenza.

Nato a Neuchâtel, in Svizzera, nel 1896, sin da bambino ebbe interessi naturalistici, che coltivò sino a conseguire, nel 1921, il dottorato con una tesi in biologia. Nel frattempo, con scritti che egli stesso avrebbe poi considerato come “adolescenziali”, ma non per questo meno importanti per la costituzione del suo pensiero, rifletteva criticamente sui fondamenti dell'evoluzione, sulla sua formazione religiosa, sugli sconvolgimenti della Prima Guerra mondiale.

Il naturalismo, insomma, non era una curiosità per la natura che lo astraeva dal mondo circostante, ma era l'ancoraggio sperimentale di una riflessione filosofico-politica sull'individuo sociale.

L'incontro con il mondo del bambino avviene per caso, dopo essere passato da una breve iniziazione psicanalitica, ad aver lavorato alla messa a punto dei test di intelligenza di Alfred Binet, al cui laboratorio di psicologia egli lavora a Parigi per un anno. Qui scopre non solo la specificità del pensiero infantile, ma anche e soprattutto la possibilità di poter studiare sperimentalmente la genesi del pensiero logico, cioè di

quel pensiero che nell'adulto produce la conoscenza con cui l'organismo si adatta all'ambiente.

A questo punto, il cerchio è chiuso, poiché Piaget, da solo ma quasi sempre in collaborazione con le sue ampie équipes, inizia una lunga serie di indagini intorno alle strutture della conoscenza: il linguaggio, il ragionamento, lo spazio, il tempo, il simbolo, il numero, l'imitazione, l'immagine, la norma morale, il pensiero sociale nelle sue varie forme, dal diritto alla morale all'ideologia.

Infatti, se importanti e conosciutissimi sono gli studi psicogenetici, non meno importanti, anche se molto meno noti e numerosi, sono gli studi sociogenetici. Il pensiero logico è infatti indagato sia come equilibrio finale dello sviluppo infantile, sia come equilibrio potenziale dei processi sociali.

Definire quindi Piaget come psicologo dello sviluppo, è a dir poco riduttivo, poiché significa misconoscere gran parte del suo pensiero, che è un pensiero filosofico, e ciò malgrado Piaget stesso amasse definirsi, con un discutibile omaggio allo spirito del tempo, un filosofo “deconvertito”.

In realtà, per Piaget il bambino è il “laboratorio” di una filosofia sperimentale della cognizione, quest'ultima intesa come meccanismo regolatore degli scambi tra organismo e ambiente. L'organismo è certamente l'organismo biologico, ma dove la biologia è logica in azione.

Se c'è dunque un quarto termine con cui si può caratterizzare il pensiero di Piaget, questo è il termine di comportamento. L'organismo è azione, ma non azione brutta, bensì azione logica, dapprima incorporata nella materialità degli organi, poi resa astratta dalle “riflessioni astraenti” della spinta genetica, protesa verso l'equilibrio stabile ma infinitamente mobile assicurato dal pensiero logico propriamente detto.

Certamente, in questa concezione la società non ha la concretezza della storia: morale, diritto, ideologia, norma, prestigio, reciprocità sono considerate come strutture avulse dai contesti in cui si sono realizzati e si realizzano. È come se gli organismi vivessero per realizzare non le proprie finalità soggettive, ma le strutture in cui tali finalità si estrinsecano.

Non a caso Piaget si spinge a dire che, nello sviluppo della cognizione infantile, non è tanto importante la madre, ma le relazioni stimolatrici che chi si prende cura del bambino instaura con esso.

E non a caso, per Piaget, la società, come egli afferma, «ha inizio a partire da due individui, quando il rapporto fra questi individui modifica la natura del loro comportamento».

L'interazione, insomma, è sempre più importante del soggetto in sé. Il che non è sbagliato, ma lo svuotamento del soggetto, sia affettivamente sul piano psicogenetico, che storicamente sul piano sociogenetico, rende la società non il luogo in cui quel particolare soggetto in quel particolare contesto realizza i suoi scopi particolari, ma la

totalità in cui si può realizzare ciò che per Piaget è lo scopo supremo della vita, ovvero l'equilibrio logico.

La concezione generale di Piaget è perciò una concezione genetica, ma non storico-genetica. Le strutture hanno il sopravvento sul soggetto, e il soggetto è l'organo di interazioni “disincarnate” con l'ambiente.

Pur con questa eccessiva fiducia nella dinamica delle strutture, Piaget però ha saputo agganciarsi alla riflessione sociale in maniera incisiva. Basti pensare alla sua concezione dell'educazione, che ha ispirato anche il suo impegno pratico in organizzazioni internazionali quali la Società delle Nazioni, tra le due guerre, e l'Unesco poi.

L'educazione, per Piaget, è sia il diritto dell'individuo a svilupparsi normalmente, in funzione delle possibilità di cui dispone, sia l'obbligo per la società di trasformare queste possibilità in realizzazioni effettive e utili per la società stessa (Piaget, 1972).

La biologia della conoscenza di Piaget mette capo così in una teoria sociale in cui lo sviluppo non è un meccanismo biologico spontaneo lasciato a se stesso, ma anche una norma etica, poiché tutti hanno diritto a svilupparsi. Il che equivale ad affermare con altre parole quello che affermava Antonio Gramsci, ripreso poi da Amartya Sen, autori di cui ci occuperemo in seguito, ovvero che “tutti gli uomini sono filosofi”.

Si apre così la possibilità di incorporare la vasta indagine di Piaget sulla cognizione umana in una concezione della società che si sviluppa tramite il dibattito

democratico, poiché nel dibattito democratico si può difendere ed affermare l'obbligo dello sviluppo, tramite il quale l'individuo realizza le sue possibilità, ovvero, nel linguaggio filosofico di Lukács, la sua essenza umana.

2.1. *Lo scambio dialogico equilibrato*

Il luogo in cui Piaget, con una notazione formale complicata all'apparenza, ma semplice nella sostanza, fissa le condizioni dello scambio dialogico equilibrato, quale struttura di base del dibattito democratico, è un saggio della metà degli anni Quaranta del secolo scorso, intitolato *Les opérations logiques et la vie sociale*, ripreso poi negli *Études sociologiques* (Piaget, 1977, pp. 143-17; trad. it. pp. 173-193).

Piaget anzitutto individua le caratteristiche dello scambio in generale (azione, soddisfazione, obbligazione, valore), e le sue operazioni o condizioni di equilibrio (inversione, reciprocità, identità). Poi fissa le condizioni di equilibrio dello scambio dialogico equilibrato, che sono tre:

- a) la comunanza di linguaggio e di definizioni tra i locutori
- b) l'osservanza del principio di non contraddizione
- c) la reciprocità delle prospettive, ovvero il decentramento reciproco rispetto al proprio punto di vista.

Ciò fissato, il problema che si pone Piaget è di individuare il livello di sviluppo cognitivo in cui emerge la possibilità dello scambio dialogico equilibrato.

A tal fine, egli procede ad una costruzione teorica i cui momenti essenziali si possono così fissare:

1) distinzione tra pensiero senso-motorio, pensiero rappresentativo e pensiero logico, sia a livello individuale, che interindividuale. Qui bisogna fare attenzione al modo in cui Piaget concepisce il succedersi di questi tre stadi del pensiero. Non si tratta del racconto di un'origine, né dell'accumulo progressivo di fatti, né di un gomitolo che si dipana. Si tratta invece della stratificazione di strutture in sé ogni volta nuove, ma che presuppongono ciò che precede. La concezione di Piaget non è quindi quella dell'accumulo, che fa passare per gradi da un'origine al suo svolgimento; ma è quella della stratificazione di novità categoriali. Questo vuol dire che il pensiero è unico, ma le novità categoriali del pensiero senso-motorio, rappresentativo e logico sono strutture a se stanti, stadi con una specificità loro propria. Lo stadio quindi rappresenta una rottura con le strutture precedenti, che vengono riformulate e riproposte ad un livello di complessità ed apertura maggiori;

2) individuazione delle caratteristiche del pensiero rappresentativo. In particolare, tale pensiero non è più legato alle percezioni immediate, ma è capace di esprimersi tramite significanti che evocano significati. Ma, precisa Piaget, non abbiamo ancora a che fare con un sistema di segni che rispecchia i rapporti oggettivi tra le cose, bensì

con figure e simboli che esprimono più l'immaginazione del soggetto, che non il suo rapporto oggettivo con la realtà. Il pensiero rappresentativo di cui parla Piaget, insomma, nella misura in cui si caratterizza come fantasia ed immaginazione, corrisponde all'evocazione di Lukács. La differenza è che mentre Piaget ne evidenzia i lati “negativi” rispetto all'equilibrio logico finale, Lukács ne sottolinea la funzione integrativa rispetto alle altre forme di pensiero. Per Lukács, infatti, la figura o il simbolo non sono forme più povere di rappresentazione della realtà, ma forme che svolgono una funzione specifica che il pensiero logico non potrebbe da solo adempiere;

3) collegamento, infine, dello scambio dialogico equilibrato non solo al pensiero logico, ma anche alla cooperazione, intesa come un rispecchiamento delle operazioni di A e di B, e come una corrispondenza di tali operazioni. In altri termini, c'è equilibrio logico se le operazioni logico-discorsive del locutore A sono effettuabili anche dall'interlocutore B, e se fra le due operazioni c'è corrispondenza diretta (accordo) o inversa (disaccordo reciprocamente riconosciuto). La corrispondenza, infatti, essendo essa stessa un'operazione, non dei soggetti, ma del sistema, assicura che la cooperazione avvenga sin dall'inizio non per costrizione esterna, ma per via operatoria.

In conclusione, lo scambio dialogico equilibrato di Piaget appare come una totalità sovraordinata agli individui, generata dalla corrispondenza delle loro operazioni

logico-discorsive, che si impone loro come una struttura esterna che, una volta innescata, li obbliga al suo proprio funzionamento.

2.2. Il bisogno espressivo

A questa concezione, si può muovere una considerazione critica generale, suggerita dalle stesse oscillazioni di Piaget.

Nelle conclusioni del suo saggio, infatti, Piaget appare come insoddisfatto della “chiusura” logica raggiunta nella caratterizzazione dello scambio dialogico equilibrato, poiché ammette due cose essenziali: 1) la reversibilità completa presuppone il simbolismo, inteso come evocazione possibile di oggetti assenti; 2) la logica opera nell’“ideale”, quale forma di equilibrio mai interamente realizzata nei fatti.

Ora, ciò equivale a dire che la logica è un ideale immanente alla vita, ma che senza l'evocazione resta un ideale vuoto. Per Piaget, dunque, l'evocazione è al tempo stesso un bisogno e un ostacolo. Serve a preparare la reversibilità, ma deve essere superata per pervenire all'equilibrio logico-discorsivo. Un equilibrio logico-discorsivo, però, che appare come una struttura reificata rispetto agli individui che la producono. Piaget, infatti, afferma che sono i fatti stessi dell'equilibrio a costituire la struttura

operatoria. La struttura, dunque, sopravanza i soggetti, nel senso che si contrappone ad essi, che pure l'hanno generata, come una potenza esterna ed estranea. In questo senso si può parlare di fatticità reificata dello scambio di pensiero in Piaget.

Tutti gli utili chiarimenti che egli ci dà circa il posto dell'evocazione nello sviluppo del pensiero e della cooperazione sociale, vanno dunque proiettati non tanto sull'equilibrio logico, che appare come una struttura tanto potente quanto vuota di contenuto sia affettivo che storico, ma su qualcosa che tenga assieme tanto la concretezza dell'evocazione, quanto la potenza della logica. Questo è quello che ci aspettiamo dall'espressività, quale scambio verbale non reificato, in cui i soggetti, pur avendo raggiunto la reciprocità, dominano e non sono dominati dalla struttura logica, in cui immettono con il loro agire i contenuti storici e affettivi della vita sociale.

3. Jürgen Habermas (1929)

Il terzo autore di cui esamineremo il contributo per una definizione della nozione di dibattito democratico, non solo fa parte integrante, ma è addirittura uno degli artefici del “canone” che presiede alle discussioni su questo genere di questioni. Si tratta di Jürgen Habermas.

Prenderemo in considerazione Habermas, non solo per il contributo fondamentale fornito con la sua etica del discorso, ma anche perché si è confrontato criticamente e ha valorizzato aspetti del pensiero tanto di Jean Piaget quanto di György Lukács.

Di Lukács ha ripreso e discusso il concetto centrale di reificazione dei rapporti sociali, di Piaget il concetto di decentramento, apprezzando anche la divisione dei compiti tra filosofia e scienza che la sua epistemologia genetica esemplificherebbe.

Habermas è figura molto nota del dibattito filosofico e politico contemporaneo. Ma una breve presentazione della sua vita e del suo pensiero non è, come vedremo, inopportuna ai fini della nostra ricostruzione della nozione di dibattito democratico. La sua vita non è avventurosa e politicamente esposta come quella di Lukács, né ha la precocità intellettuale di Piaget. Egli è piuttosto un pensatore capace di formidabili sintesi teoriche, dalle quali trae gli strumenti per intervenire sui temi dei grandi dibattiti filosofico-politici del nostro tempo, dalla crisi dell'Occidente alle sorti dell'Europa, dal rapporto tra fede e scienza ai temi del nascere e del morire alla luce delle nuove frontiere della biologia e della genetica.

Nato a Dusseldorf, in Germania, il 18 giugno 1929, cresce in un clima familiare caratterizzato, come egli stesso racconta, da un adattamento a un ambiente politico al quale, al tempo stesso, non ci si identificava totalmente, ma non lo si criticava seriamente. Questo tiepido conformismo borghese spiega perché, nel 1944, faccia parte, come altri suoi coetanei, della Gioventù Hitleriana, e venga mandato quale suo

iscritto al fronte come ausiliario nelle ultime fasi della guerra. Decenni dopo, questa giovanile adesione all'hitlerismo sarà, come per altri intellettuali tedeschi, motivo di forti polemiche. Ma è l'unica increspatura della vita di Habermas, che nel 1945, nel momento stesso in cui la sconfitta gli fa prendere coscienza di quanto accaduto nella Germania nazista, specie riguardo allo sterminio degli ebrei, intraprende gli studi, caratterizzati dall'assimilazione della solida tradizione filosofica tedesca, ma aperti a nuove influenze internazionali, come il pragmatismo americano, mediate dall'amico Karl Otto Apel, che lo condurranno ad una regolare e brillante carriera universitaria.

Non è ancora nei ranghi universitari, però, quando si impegna, nel 1954, in una recensione critica di Heidegger, di cui denuncia l'intenzione di riabilitare filosoficamente l'ideologia nazional-socialista. E, a suo merito, bisogna aggiungere che l'impegno nella denuncia del carattere mistificatorio e intrinsecamente nazista della filosofia di Heidegger, confermato dalla recente pubblicazione dei *Quaderni neri*, non verrà mai meno.

Nel 1956, già dottore di ricerca, entra con una borsa di studio all'Istituto di Ricerca Sociale di Francoforte sul Meno. L'Institut für Sozialforschung, fondato nel 1921, trasferito negli Stati Uniti a causa delle persecuzioni antisemite del periodo nazista, riportato poi in Germania nel dopoguerra, è stata la sede in cui è stata elaborata la cosiddetta "teoria critica della società", la corrente di pensiero dall'enorme influenza filosofica e politica, di cui sono stati esponenti eminenti filosofi di origine ebraica come M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse. Questa teoria, sulla scorta del

pensiero di Hegel, Marx e Freud, ha ripreso e sviluppato l'idea kantiana di una “critica” delle forme di conoscenza dogmatica, tanto sul piano filosofico-scientifico che ideologico-politico, e ha proposto una concezione della società come totalità reale dominata dalla contraddizione e dalla negazione (i processi sociali si rovesciano nel loro opposto, come l'Illuminismo, producendo oscurantismo ed oppressione anziché conoscenza e liberazione). Da questa impostazione teorica sono derivati studi empirici, come quello sulla personalità autoritaria, dal fortissimo impatto sulle scienze sociali, l'ideologia, il dibattito politico. Jürgen Habermas è stato l'ultimo grande esponente dell'Institut, prima della chiusura, negli anni Settanta del secolo scorso. Si ritrovano in lui, perciò, alcuni dei temi e dei motivi filosofici caratteristici della Scuola di Francoforte, ma sviluppati su un piano nuovo, caratterizzato sempre più dal riferimento alla dimensione linguistico-comunicativa.

La carriera di Habermas prosegue tra Heidelberg e Francoforte, nella cui Università insegna sino al 1994, anno del pensionamento, che non ha certo segnato il suo ritiro dal dibattito filosofico e politico, anzi, al contrario, ha visto la sua sempre più larga affermazione come grande voce filosofica che, pur scorgendo pericoli di regresso e di imbarbarimento, vede nel compimento dell'Illuminismo il compito dell'Europa, dell'Occidente e della modernità. Il tema dell'Illuminismo come “progetto incompiuto” da portare a termine è, infatti, il filo conduttore non solo del suo impegno politico-filosofico, ma anche dell'elaborazione teorica che gli fa da sfondo, di cui l'opera intitolata Teoria dell'agire comunicativo, pubblicata nel 1981,

costituisce la grande sintesi rivolta ad un uditorio, scientifico e filosofico, di cui si conosce lo scetticismo e la disillusione, ma a cui nondimeno non si dispera di inviare un appello per riprendere il cammino della ragione universale.

In quest'opera, in cui la “svolta linguistica” appare in tutta la sua portata, per il grande utilizzo di concetti e strumenti della pragmatica, Habermas propone, infatti, un concetto non riduttivamente strumentale di “razionalità cognitiva”, descrive le oscillazioni che nella sua fase attuale caratterizzano la società, tra esigenze simbolico-comunicative dei “mondi vitali” e formalizzazioni “sistemiche” della politica e dell'economia, e propone infine una ricostruzione della modernità accresciuta dalla consapevolezza che tali oscillazioni generano circa le strutture stesse dei “mondi vitali”.

Vedremo fra poco più nei particolari questa grande sintesi, dal punto di vista dell'etica del discorso, e ne valuteremo portata e limiti. Qui, anche al fine di meglio prepararci a tale valutazione, conviene aggiungere ancora qualcosa circa i temi su cui si è maggiormente esercitato l'impegno politico-filosofico di Habermas, in modo da completare per quanto è possibile il profilo del suo pensiero.

Circa l'Europa, Habermas, senza nascondersi la disomogeneità di partenza, si è dichiarato in passato, per un federalismo europeo, in cui la Costituzione europea fosse un elemento fondante dello sviluppo di una identità comune dei cittadini europei. Come poi questa “solidarietà tra estranei” dovesse trasformarsi in un

“patriottismo europeo”, per Habermas dipendeva non da metodi burocratici e parametri economici volti ad una unificazione monetaria e mercantile, ma dalla formazione di una “sfera pubblica europea” fondata sul riconoscimento reciproco dell’integrità e dell’eguale valore delle differenti culture nazionali, in un contesto di società secolarizzate.

Di fronte, però, agli sviluppi della politica europea dell'ultimo decennio, dalla crisi del debito greco alla Brexit alla disgregazione della globalizzazione alla rinascita dei nazionalismi, Habermas ha dovuto prendere atto della difficoltà di trasformare sic et simpliciter i 27 Stati in una Federazione. Secondo Habermas, invece, tutti questi sviluppi raccomandano l'alternativa di una cooperazione approfondita e vincolante entro un cerchio più piccolo di Stati disposti a cooperare, in modo da mostrare ai cittadini che un tale nucleo può affrontare i problemi sociali ed economici che si celano dietro l'insicurezza, la paura del declino della società e la sensazione di perdere il controllo sulle scelte dei governanti. Per Habermas, dunque, l'unico modo per creare un'Europa democratica federale è attraverso un approfondimento della cooperazione europea tra gli Stati che vogliono cooperare, nella consapevolezza che Stato sociale e democrazia formano un nesso indissolubile che in un'unione monetaria non può più essere garantito dal singolo stato nazionale.

Un cambiamento di prospettiva si è imposto ad Habermas anche per quanto riguarda la sua visione dell'Occidente e della diffusione della modernità a livello mondiale. Rivedendo una precedente concezione, in cui riteneva possibile una progressiva

estensione del diritto cosmopolitico che reggesse uno Stato di popoli, Habermas constata la crescente violazione mondiale dei diritti umani, che mette in discussione addirittura l'idea stessa di un diritto internazionale. Habermas allora ribadisce l'esigenza di un assetto costituzionale internazionale in cui le prassi democratico-costituzionali degli Stati membri siano volte all'inclusione dei cittadini nei processi deliberativi, e alla difesa delle differenze culturali di fronte a politiche imperialistiche, alla minaccia di genocidi, alla diffusione della tortura, al ricorso sempre più frequente alla guerra "preventiva". Tutto ciò, partendo dalla considerazione che l'Occidente, in quanto potenza secolare su scala mondiale, può promuovere una secolarizzazione mondiale non distruttiva solo se, come deriverebbe dalla sua storia, che Habermas però idealizza alquanto, tale secolarizzazione si compie nella modalità della traduzione di culture e tradizioni differenti.

Infine, nel corso della globalizzazione trionfante degli scorsi anni, Habermas ha criticato il modello sociale ed economico neoliberistico dominante a livello mondiale, fondato sul privilegiamento della razionalità calcolistico-strumentale; indifferente ai fenomeni di marginalizzazione, abbandono ed esclusione; dove i cittadini sono ridotti a ingranaggi della società di mercato e lo stato a impresa di servizi per clienti e fornitori (Habermas, 2001; trad. it. p. 65). E, partendo dal presupposto, anche qui idealizzato, che tale visione non si adatta al modo in cui gli europei si concepiscono, egli ha rivendicato la validità dello Stato di diritto quale fattore di equilibrio tra

mercato, istituzioni e diritti, e ha difeso il valore della cittadinanza, fondata sul rispetto dei diritti umani (Habermas 1990; trad. it. p. 75 sgg.).

Tuttavia, anche questa fiducia che Habermas ha risposto nell'autocomprensione di se stessi da parte degli europei secondo un ideale di convivenza civile, ha dovuto fare i conti con l'insorgere di tendenze contrarie, che hanno portato alla luce un'Europa non solo non estranea, ma addirittura ben inserita nelle tendenze mondiali riassumibili nel modello economico e sociale neoliberistico.

Quanto allo Stato di diritto, infine, qui bisogna considerare ai nostri fini la sua concezione secondo la quale il diritto è un «medium attraverso cui il potere comunicativo si converte in potere amministrativo» (Habermas, 1992; trad. it. p. 180). In altri termini, Habermas concepisce il diritto come uno strumento neutro, che con i suoi comandi e divieti consente di istituzionalizzare la comunicazione spontanea dei mondi vitali, trasformandola in diritti umani universali.

Ma come abbiamo visto prima in Lukács, il diritto è lo strumento che, con comandi e divieti che limitano l'agire dell'altro, ma non il proprio, legittima nella vita quotidiana l'abitudine dell'egoismo economico. In altri termini, il diritto, quale meccanismo procedurale logico-discorsivo, non è in se stesso uno strumento di emancipazione, se prima non si libera la prassi umana bloccata dalla base economica che il diritto con la sua stessa azione perpetua.

Le delusioni e le smentite della realtà che Habermas ha dovuto registrare su tutti questi fronti, l'Europa, l'Occidente, il modello economico-sociale neoliberista, la cui diffusione è stata più forte di qualsiasi richiamo al valore di una democrazia deliberante, evidentemente dimostrano che la visione di Lukács non era infondata, e che affidarsi alla capacità emancipatrice dell'istituzione, prima che la realtà in cui tale istituzione deve operare sia stata trasformata, è un'illusione che rende impossibile portare a termine il “progetto illuministico” che tuttavia Habermas ha così a cuore.

Emerge dunque qui un limite di fondo della sua impostazione, le cui radici teoriche – probabilmente una divaricazione tra teoria e prassi che Habermas ha sottovalutato – dovremo analizzare affrontando la sua concezione etico-discorsiva.

3.1. L'etica dell'agire comunicativo

Ai fini di una fondazione dell'etica come logica dell'argomentazione morale, si impone per Habermas la distinzione di base tra agire comunicativo e agire strategico. Nell'agire strategico si influisce sull'altro con minacce e gratificazione per continuare l'interazione; nell'agire comunicativo si motiva razionalmente l'altro a un'azione concordata, in virtù dell'azione illocutiva propria della proposta linguistica. In questo

tipo di interazioni, l'accordo si commisura in base al riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità, che possono essere pretese di verità, di giustizia e di veracità, a seconda che si riferiscano al mondo oggettivo, al mondo sociale, al mondo soggettivo.

Motivare razionalmente significa che il parlante si impegna con il suo atto linguistico davanti all'interlocutore a soddisfare, se necessario, la pretesa avanzata. Nel caso di pretese di verità e di giustizia, tale soddisfazione avverrà producendo ragioni; nel caso di pretese di veracità, comportandosi coerentemente. Quando l'interlocutore si fida di tale garanzia, entrano in vigore gli obblighi interattivi contenuti nel significato di ciò che vien detto. Così, nel caso di ingiunzioni e comandi, tali obblighi valgono per il destinatario, nel caso di accordi e contratti valgono simmetricamente per entrambe le parti, nel caso di raccomandazioni e ammonimenti valgono asimmetricamente per entrambe le parti (EdD, p. 66).

Dopo avere analizzato in che cosa si differenziano le asserzioni di fatto dalle asserzioni normative, Habermas giunge ad una riformulazione dell'imperativo categorico in senso etico-discorsivo, in cui il peso si sposta dal volere di ciascun singolo al comune accordo verificato discorsivamente: «Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascun (singolo) può volere

senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale» (EdD, p. 76).

Dopo un confronto con il filosofo Tugendhat, che rappresenta un po' il cognitivista “tiepido”, che serve ad Habermas per mostrare come l'argomentazione non si riduce ad assicurare la partecipazione paritaria tra i locutori di uno scambio discorsivo al fine di un imparziale compromesso (fatto pragmatico), ma contiene l'imparzialità nella sua stessa struttura cognitiva (EdD, pp. 76-85), Habermas si dedica a mostrare come il principio di universalizzazione è implicato nei presupposti dell'argomentazione in genere (EdD, pp. 85-97).

Da questo punto di vista, allora, egli distingue (aristotelicamente) regole del discorso o presupposti argomentativi che riguardano rispettivamente a) il livello logico dei prodotti, b) il livello dialettico delle procedure, c) il livello retorico dei processi.

Il livello logico dei prodotti appare simile alle condizioni dello scambio dialogico equilibrato di Piaget:

1.1 Nessun parlante può contraddirsi

1.2 Ogni parlante che usa un predicato F per un oggetto a, deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti sia eguale ad a

1.3 Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati differenti (EdD, p. 97).

Il livello dialettico delle procedure si caratterizza come un momento di sospensione dell'azione, al fine di una verifica argomentativa di rivendicazioni di validità divenute problematiche, condotta tramite una ricerca cooperativa della verità organizzata come gara. Ecco alcuni esempi di regole:

2.1 Ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede

2.2 Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto della discussione, deve fornire una spiegazione (EdD, p. 98).

Infine, il livello retorico dei processi coincide con le condizioni della situazione linguistica ideale:

3.1. Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prendere parte a discorsi

3.2 a. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione; b. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione; c. Chiunque può esternare le sue disposizioni, desideri, bisogni

3.3 Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata dall'interno o dall'esterno del discorso, di valersi dei suoi diritti fissati in 3.1 e 3.2 (EdD, p. 99).

A proposito di queste regole, Habermas avverte di non confondere per falsa concretezza le regole del discorso con le convenzioni che, ad es. nella pratica scientifica o in quella parlamentare, servono a istituzionalizzare i discorsi, cioè a far

valere il contenuto ideale dei presupposti dell'argomentazione in condizioni empiriche (EdD, pp. 102-3).

Questo però, non significa che l'etica del discorso abbia una intenzione fondativa ultima. Al contrario, per Habermas, essa si inserisce in quelle scienze ricostruttive che hanno a che fare con i fondamenti razionali del conoscere, del parlare, dell'agire. Essa può venir adoperata, in concorrenza con altre etiche, per descrivere idee morali e giuridiche trovate empiricamente, per essere inserita in teorie dello sviluppo della coscienza morale e giuridica, tanto sul piano dell'evoluzione socio-culturale, che sul piano ontogenetico, e venire in tal modo sottoposta ad una verifica indiretta (EdD, p. 108).

In conclusione, l'etica del discorso di Habermas si basa sull'affermazione del valore ultimo dell'argomentazione, come forma di relazione tra gli individui basata su pretese di validità che comportano giustificazioni (argomenti a sostegno). In quanto tale, essa è un presupposto inevitabile e non convenzionale dei rapporti sociali (EdD, p. 87), di cui è impossibile sbarazzarsi nella prassi comunicativa quotidiana, senza doversi rifugiare nella negazione della vita stessa, come può essere il suicidio o la follia (EdD, p. 114).

Certamente, ammette Habermas, l'etica del discorso è una morale universalistica, ed essa perciò è al bivio in cui si trova sempre questo tipo di morale, ovvero, da un lato, la problematizzazione dell'eticità esistente, dall'altro la perdita di forza motivante

derivante da tale problematizzazione. Essa perciò deve trovare il modo di compensare questa perdita di eticità accettata in vista del vantaggio cognitivo che la problematizzazione assicura. E ciò può avvenire se la morale universalistica si accorda con forme di vita “razionalizzate”, tali da favorire le motivazioni per tradurre tali vedute universalistiche in azioni morali (EdD, pp. 120-1).

L'etica del discorso, dunque, si afferma con la “razionalizzazione” delle forme di vita, in cui l'aspetto agonistico dell'azione (“pretesa”) viene dall'atto linguistico-argomentativo al tempo stesso conservato e disciplinato (“pretesa di validità”)¹.

3.2. *Mondi vitali e razionalità formale moderna*

Il punto decisivo, dunque, cui dedicare qualche notazione critica conclusiva, è quello della “razionalizzazione” delle forme di vita, o “mondi vitali”, secondo la terminologia di Habermas, che fra poco esamineremo. Che cosa vuol dire “razionalizzazione” dei “mondi vitali”? Qui incontriamo il raccordo e il confronto critico che, come abbiamo anticipato, Habermas ha instaurato sia con Piaget che con Lukács, di cui ora tratteremo brevemente facendo riferimento soprattutto all'opera principale di Habermas, cioè *Teoria dell'agire comunicativo* (Habermas, 1981).

¹ “Pretesa di validità”: *Geltungsanspruch*; *assertive claim*; *prétention à la validité*. In tedesco, *spruch* è detto, motto, sentenza; *Geltung* è validità. Nell'inglese *claim* c'è il significato di *pretesa*.

In particolare:

1) il rapporto con Piaget, in particolare con il suo concetto di decentramento cognitivo, serve ad Habermas ad infondere un certo dinamismo storico-genetico ad una distinzione piuttosto statica della sua teoria dell'agire comunicativo e quindi della sua etica del discorso, ovvero la distinzione tra mondo vitale e immagini del mondo. Il mondo vitale è quello in cui i soggetti esperiscono comunicativamente processi di intesa ma, come dimostra il succedersi storico dell'immagine mitica, metafisico-filosofica e moderna, questo avviene dapprima poggiando su nozioni primitive garantite dalla tradizione, poi via via con prese di posizione autonome dei singoli individui su pretese di verità criticabili (TAC, pp. 138-9). Ora, per Habermas, questo scorrimento dalla tradizione alla critica è reso possibile dal decentramento delle immagini del mondo che, sulla scorta di Piaget, egli definisce come un decentramento rispetto non ai contenuti di tali immagini, ma alle loro strutture di apprendimento (TAC, p. 134-36). Il decentramento porta quindi ad un progressivo affermarsi di «orientamenti razionali di azione» che «razionalizzano» il mondo vitale, il quale se prima era caratterizzato dall'«intendersi imputato normativamente», ora si trova caratterizzato dall'«intesa raggiunta in modo comunicativo» (TAC, p. 139). Piaget serve dunque ad Habermas a fondare una teoria storico-genetica della razionalizzazione modernizzatrice. Possiamo allora dire che Habermas in questo modo perviene alla stessa posizione storico-genetica di Lukács? Vediamo, a questo proposito, cosa risulta dal confronto critico che Habermas instaura con Lukács;

2) la critica di Habermas a Lukács consiste in ciò, che per Habermas la “prassi autocosciente” di Lukács, che realizza l'unità di conoscenza etico-politica e comportamento, è un errore perché nella ragione, giunta nella sua fase della razionalizzazione formale moderna, non è possibile alcun superamento dialettico della scissione tra agire calcolistico-strumentale e agire pratico rivolto alla totalità (nella terminologia di Habermas, tra agire strategico e agire comunicativo orientato all'intesa), a causa del fatto che «fra i momenti differenziati della ragione sussiste oramai un nesso formale, vale a dire l'unità procedurale della fondazione argomentativa» (TAC, p. 486). In altri termini, nella ragione moderna non si hanno più immagini del mondo mitiche o metafisico-religiose, la cui fondazione è garantita dalla loro “immersione” nella tradizione “auto-centrata”, ma immagini del mondo concorrenti e conflittuali, la cui fondazione è garantita dall'argomentazione “decentrata”. Ora, come sappiamo, per Habermas, questa argomentazione “decentrata” si svolge nella forma della “situazione discorsiva ideale”, che però presuppone quelle forme di vita “razionalizzate”, tali da favorire le motivazioni per tradurre tale principio trascendental-pragmatico in azioni morali.

In conclusione, l'etica del discorso di Habermas appare avvolta in un circolo vizioso, poiché il principio che vuole affermare (forme di vita rette dalla situazione linguistica ideale) presuppone le condizioni che permettono di affermarlo (razionalizzazione modernizzatrice). Il nuovo perciò avanza con delle pretese di assoggettamento nei confronti di ciò che precede. È forse per questo, invece, che Lukács ha dato tanta

importanza al lato pratico-evocativo della vita quotidiana, poiché la genesi storica delle forme razionali non può essere un processo logico disincarnato, ma deve essere in grado, appunto, attraverso canali apparentemente “irrazionali” come l'evocazione, di incorporare i contenuti emotivi e tradizionali delle forme di vita o mondi vitali, senza la pretesa di “normalizzarli” rispetto ad una astratta ragione universale.

Diventa, allora, importante il problema della tradizione e della sua funzione nel dibattito democratico. Riguardo a ciò, possiamo dire che, per Habermas, verso la razionalità formale tipica della modernità la tradizione deve assicurare un atteggiamento oggettivante, cioè deve privilegiare il linguaggio argomentativo-proposizionale con cui produrre ragioni e con cui riferirsi ad una realtà oggettivata; autoriflessivo, deve cioè rinunciare alla propria dogmatica e sottoporre a revisione critica i propri presupposti, in modo da favorire il sorgere di processi di apprendimento secondari, guidati da ipotesi e filtrati da argomenti, nelle sfere del pensiero oggettivante (scienza), del convincimento pratico-morale (etica), della percezione estetica (arte); specialistico-professionale, deve favorire la formazione di processi di apprendimento specialistici e professionali, in modo che sia possibile istituzionalizzarli in sottosistemi culturali quali la scienza, la morale, il diritto, la musica, l'arte, la letteratura, tutti ambiti nei quali si possano formare tradizioni suffragate in modo argomentativo, fluidificate dalla critica permanente e tutelate dalla professionalità; avalutativo, deve cioè fare in modo che si affermi l'autonomia dell'agire orientato al successo rispetto all'agire orientato all'intesa, in modo che si

istituzionalizzino sottosistemi quali quelle del denaro e del potere che assicurino un agire economico razionale e un'amministrazione razionale (TAC, p. 140).

Come si vede, per Habermas la tradizione deve operare un vero e proprio atto di sottomissione nei confronti della razionalità formale moderna, compiuto il quale, della tradizione non resta praticamente più nulla, poiché si è tutta sciolta e fluidificata nel nuovo mondo vitale retto dalla razionalità formale moderna.

Vedremo a proposito di Sen, che valorizza anch'egli il rapporto tra tradizione e dibattito pubblico, come sarà trattato questo punto. Intanto, per riassumere criticamente, possiamo dire che l'etica del discorso di Habermas si caratterizza per i seguenti punti: la pratica scompare a favore dell'apprendimento; l'agire, per quanto Habermas protesti il contrario (TAC, p. 178), diviene una discussione; l'uomo è o contemplativo-dialogante (sistema delle scienze e delle arti) o pratico-strumentale (sistema produttivo); viene fissata una impossibilità a fuoriuscire da una razionalità formale prodotta da processi di apprendimento autoreferenziali, cioè centrati sulla loro esclusiva potenza strutturale (ciò che oggi si indica con innovazione permanente, capitale cognitivo, ecc.).

Così come per Piaget, in cui i soggetti non dominano ma sono dominati dalla struttura logica, così pure per Habermas, allora, dove i mondi vitali appaiono soggiogati dalle pretese della formalizzazione modernizzatrice, l'espressività verso cui procediamo,

deve permetterci di superare queste strettoie, per poter giungere ad una pratica che, senza essere irrazionale, sia liberatrice dell'energia sottesa all'evocazione.

4. Amartya Sen (1933)

Il quarto autore che prenderemo in considerazione in questa rassegna di teorie circa il dibattito democratico, è Amartya Sen.

Come Habermas, Amartya Sen è un pensatore che, all'insegnamento e alla ricerca universitaria, accompagna un'intensa partecipazione ai dibattiti filosofici e politici del nostro tempo. Ma, quale cittadino dello stato indipendente del Bengala, egli si viene a trovare ad un crocevia. Il Nobel per l'Economia che riceve nel 1998, è dovuto, infatti, come si legge nella motivazione del Premio, ai meriti accumulati nel ripristino della dimensione etica dell'economia («has been highly instrumental in restoring an ethical dimension to economics and related disciplines»). Ciò non è il frutto di una astratta scelta filosofica, ma il modo di far interagire la cultura occidentale e la propria tradizione culturale con gli enormi problemi sociali ed economici della propria regione d'origine, dando luogo ad una sintesi che rinnova tanto la strumentazione concettuale di entrambe, quanto l'analisi di tali problemi.

In India, la fame e le carestie sono state esperienze ricorrenti ancora in tempi recenti. Sen si è interessato alle loro cause, con uno studio sperimentale, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation* (1981), che mette in discussione l'opinione corrente che le carestie dipendano dalla carenza nell'offerta di beni alimentari. Egli, invece, basandosi sull'analisi storica delle carestie accadute dal 1940 in poi in India, nel Bangladesh e nell'Africa sub-sahariana, mostra che esse sono avvenute anche quando l'offerta di beni alimentari non era minore rispetto agli anni precedenti, e che non c'era correlazione con le esportazioni di beni alimentari dalle aree colpite dalla carestia. La conclusione, perciò, è che non è la disponibilità di cibo in assoluto a causare le carestie, ma l'effettiva capacità (*capability*) di disporne da parte degli individui.

Un concetto, questo di capacità, che diventerà centrale nella sua teoria sociale, per la cui costruzione egli anzitutto si oppone all'indirizzo neopositivistico, molto vivo all'epoca della sua formazione culturale, durante gli anni Cinquanta del secolo scorso, che riduce le proposizioni morali a delle semplici espressioni di volizioni soggettive, e vede invece nell'etica un discorso dotato di un suo contenuto cognitivo reale. In ciò, sicuramente egli è sulle stesse posizioni di Habermas.

Sen ugualmente si oppone alla concezione della razionalità, su cui si basa la visione liberal-liberistica dell'uomo economico, come semplice coordinazione coerente di mezzi rispetto al fine da parte di attori sociali mossi solo dall'istinto egoistico di sopravvivenza, e propugna una razionalità dove l'attenzione ai propri interessi è

moderata dalla simpatia per gli interessi altrui, e dove le motivazioni ad agire sono molteplici e non riducibili al solo interesse egoistico.

Per questo, già nel 1970, attacca uno dei caposaldi della visione liberal-liberistica, dimostrando matematicamente che “l'ottimo paretiano”, ovvero il criterio di efficienza ottimale nella produzione e nello scambio, che si raggiunge allorché l'utilità di nessuno può essere accresciuta senza ridurre l'utilità di qualcun altro, non solo può essere in contraddizione con altri assunti dello stesso liberismo economico, ma anche che nulla ci dice su come questa utilità venga redistribuita (la massima efficienza economica può essere compatibile con una grande iniquità sociale).

Per Sen, dunque, l'utilità individuale non può essere l'unico criterio per determinare le scelte delle persone, poiché essa non rappresenta adeguatamente il benessere (*Well-being*), che non dipende solo dal livello di reddito, ma anche dalla libertà di vivere a lungo, dalla capacità di sottrarsi a malattie evitabili, dalla possibilità di trovare un impiego decente o di vivere in una comunità pacifica e sicura.

Di qui, allora, l'impegno di Sen a definire un concetto di sviluppo non semplicemente come aumento del reddito pro capite o come progresso tecnologico, ma come possibilità di vita e di libertà di cui effettivamente godono gli individui. Ma quale libertà?

Qui Sen introduce le sue nozioni caratteristiche di funzionamento (*functioning*) e di capacità o capacitazioni (*capability*).

I funzionamenti sono stati di essere e di agire dotati di buone ragioni per essere scelti e tali da qualificare lo star bene. Esempi di funzionamenti sono l'essere adeguatamente nutriti, l'essere in buona salute, lo sfuggire alla morte prematura, l'essere felici, l'avere rispetto di sé, ecc.

Le capacità o capacitazioni (*capabilities*), invece, sono la possibilità di acquisire liberamente i funzionamenti. Infatti, nella misura in cui i funzionamenti costituiscono lo star bene, le capacità rappresentano la libertà individuale di acquisire lo star bene, a partire da una serie di motivazioni pluralistiche legittimamente perseguibili.

Per Sen, allora, il grado di eguaglianza di una società dipende dalla libertà che essa garantisce di acquisire funzionamenti, in un quadro pluralistico di fini e di obiettivi che gli individui possono legittimamente perseguire, al fine di una realizzazione completa di sé (*fulfillment*).

Questa concezione, cui a volte Sen stesso si riferisce con l'immagine della “vita fiorente” (*flourishing life*), cioè una vita non alienata in cui, si potrebbe dire con Lukács, è possibile sviluppare integralmente la propria essenza umana, è la base teorica a partire dalla quale Sen ha avanzato tante proposte positive, quale la ricerca di indicatori ambientali e sociali che permettano di andare oltre il mero criterio del prodotto interno lordo, quanto critiche al modo in cui si sta facendo fronte alla crisi esplosa nel 2008.

Per Sen, infatti, proprio in tempi di crisi e recessione, la questione principale non è di limitare, ma di espandere la libertà di scelta degli individui. E con particolare riguardo all'Europa, egli ha denunciato la confusione tra riforma di cattive organizzazioni amministrative e austerità nella forma di tagli indiscriminati ai servizi pubblici e alle più basilari garanzie sociali, le quali, invece, salvaguardando le capacità degli individui, possono incentivare la combinazione dei funzionamenti, e quindi riavviare la crescita economica.

Anche nella crisi, dunque, al centro resta sempre l'individuo che, messo in condizione dalle politiche pubbliche di operare liberamente le sue scelte, può riavviare il meccanismo economico.

4.1. Linguaggio e dibattito pubblico

Ma dove e come può realizzarsi questo circolo virtuoso? È qui che entra in gioco il dibattito democratico, quale luogo collettivo delle scelte sociali, a proposito del quale il ragionamento di Sen, svolto soprattutto nell'opera di sintesi *L'idea di giustizia* (Sen, 2009), dove egli rifonde suggestioni tratte dall'universalismo della filosofia di Kant alla concezione del linguaggio di Gramsci e di Wittgenstein mediata da Piero Sraffa, dal velo di ignoranza di Rawls allo spettatore imparziale di Adam Smith, si può così ricostruire:

1) le nozioni morali come la giustizia e la libertà devono essere inclusive e imparziali, non devono cioè privilegiare un gruppo a sfavore di altri;

2) l'imparzialità non è una mera esigenza morale soggettiva, ma deriva dal fatto che il linguaggio morale riflette pensieri e contenuti comunicativi intersoggettivi, anche quando il contenuto di questi giudizi, una volta compreso, può essere messo in discussione. In altri termini, enunciati come “Il robot è un apparato meccanico ed elettronico programmabile, impiegato nell’industria e nei servizi, per eseguire automaticamente e autonomamente lavorazioni e operazioni di solito svolti dall'uomo”, e “Il robot crea disoccupazione e aumenta lo sfruttamento del lavoratore”, sono enunciati entrambi intellegibili, poiché si riferiscono a cose, nozioni e stati di fatto esprimibili intersoggettivamente, anche se poi la discussione attorno ad essi può prendere vie differenti, ad esempio, la fattibilità della completa automazione dei processi produttivi, da un lato, l'accettabilità sociale di tale automazione, dall'altro;

3) è sbagliato quindi separare la scienza dall'etica, i giudizi di fatto dai giudizi di valore, affermando che l'etica è solo l'espressione di stati soggettivi. Al contrario, il linguaggio dell'etica è cognitivamente consistente quanto quello della scienza, nel senso che esso si riferisce a realtà intersoggettivamente controllabili. Si possono escogitare infatti criteri per definire tanto la nozione di fattibilità della completa automazione del lavoro, quanto quella di sfruttamento del lavoro;

4) bisogna certamente definire in modo adeguato l'oggettività etica, anche per evitare di ridurre le nozioni morali a quelle scientifiche o tecniche. Ad esempio, la fattibilità implica un rapporto tra soggetto e oggetto, lo sfruttamento si riferisce ad un rapporto sociale. Per rispettare queste specificità, bisogna allora distinguere tra a) la comprensione e la comunicazione di una base oggettiva, in modo che le convinzioni e le affermazioni di ciascuno non restino fatalmente confinate alla dimensione di una soggettività pura e semplice, inaccessibile agli altri: “L'automazione del lavoro fa schifo!”; b) l'oggettiva accettabilità, in modo che gli individui possano impegnarsi in discussioni sulla correttezza delle affermazioni di persone diverse: “L'automazione del lavoro è una pratica che provoca un ulteriore abbassamento della dignità del lavoro”. È evidente che nel secondo enunciato c'è una base di discussione molto più ampia, per l'entrata in gioco di nozioni come “pratica” e “dignità” che mancano del tutto nel primo enunciato;

5) ciò fissato, circa la comunicazione e la comprensione interpersonale di una base oggettiva, si può dire che il linguaggio in uso nel dibattito democratico, dove tali fattori sono centrali, risulta dall'intreccio di fatti, convenzioni e valori: è un fatto l'automazione del lavoro, è una convenzione che determinati processi produttivi vengano svolti impiegando lavoro umano, è un valore ciò che ispira la condanna o l'approvazione dell'automazione del lavoro;

6) riguardo a questo intreccio di fatti, convenzioni e valori, l'elemento principale sono le convenzioni, ovvero tutte quelle norme che costituiscono la tradizione di una forma di vita: la forma di vita della produzione economica come opera del lavoro umano;

7) poiché tutti apparteniamo a una qualche forma di vita, è inevitabile una certa dose di conformismo, legata al fatto stesso di parlare un linguaggio, il quale non si riduce dunque al solo fatto grammaticale, ma è esso stesso una filosofia spontanea, di cui, in quanto parlanti, partecipano tutti gli uomini. Ad esempio, “il lavoro nobilita l'uomo”, con cui nel linguaggio comune ci si riferisce (a volte anche con ironia) alle differenti pratiche produttive;

8) il dibattito democratico avviene sempre all'interno di tradizioni, alle quali ci si attiene, ma nelle quali si vogliono anche introdurre nozioni aggiuntive. Il linguaggio, allora, deve servire a questo doppio scopo: esprimere il conformismo e rinnovare la tradizione. Il linguaggio deve permettere di proporre il nuovo in modo che sia comprensibile alla luce del vecchio. Ad esempio, “il lavoro nobilita l'uomo, ma lo rende anche schiavo”, espressione appunto ironica del linguaggio comune, che nel contesto del dibattito sull'automazione può essere assunta per esprimere la propria preferenza per l'automazione, in quanto quest'ultima contribuirebbe a liberare l'uomo da faticose incombenze;

9) questa comprensibilità assicurata dalla filosofia spontanea veicolata dal linguaggio, permette di porre su un fondamento più solido il problema

dell'imparzialità delle nozioni aggiuntive proposte e delle argomentazioni che le sostengono, poiché ne risulta un concetto di oggettività linguistica costituito dalla base fattuale e dal vaglio della riflessione pubblica. Per restare ancora al nostro esempio, la base fattuale è la pratica dell'automazione dei processi produttivi, su cui può svolgersi la discussione con l'appello ai valori (essere a favore o contro, in base a determinate ragioni, argomenti, ecc.);

10) l'imparzialità, a sua volta, quale ulteriore e specifico requisito etico, perché sia tale, ovvero perché sia una imparzialità aperta e non chiusa, deve poter essere presa in carico da un soggetto ideale (“spettatore ideale”) non condizionato dall'appartenenza a un gruppo, nazione, società che privilegi un gruppo a sfavore di altri. Per restare ancora al nostro esempio, dell'automazione dei processi produttivi dovrebbero poter discutere in sede apposite non solo i proprietari e i lavoratori delle industrie e dei servizi dei paesi OCSE, cioè dei paesi aderenti all'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico, ma anche quelli dei paesi di economia emergente, per le conseguenze che l'automazione dei paesi OCSE potrebbe avere sulle economie di questi ultimi.

In conclusione, l'imparzialità aperta con cui si conclude il ragionamento di Sen è il coronamento del processo linguistico e argomentativo che, senza rompere con le differenti convenzioni e forme di vita, le disloca su un terreno intersoggettivo, in cui è possibile far sorgere un'oggettività almeno idealmente universale capace di vincolare consensualmente l'agire dei soggetti in gioco.

4.2. Tradizione, cambiamento e spontaneità linguistica

A questo punto, è possibile valutare le convergenze e le divergenze con gli autori che abbiamo affrontato precedentemente.

In particolare, l'affermazione della consistenza cognitiva del linguaggio morale è un punto di vista che, come abbiamo già notato, coincide con quello di Habermas. Ugualmente, nella concezione del dibattito democratico di Sen è presupposta l'intesa linguistica di Habermas, ma Sen, a differenza di Habermas, non chiede alla tradizione di sottomettersi alla formalizzazione linguistica, ma guarda al linguaggio come alla possibilità di arricchire la tradizione stessa.

Ne risulta una concezione del linguaggio non logicistica, né nel senso del primo Wittgenstein, ovvero come raffigurazione di stati di fatto, né nel senso di Piaget, ovvero come ricostruzione strutturale di emergenze genetiche. Il linguaggio, invece, è il linguaggio-evocazione di Lukács che, come Sen afferma sulla scorta di Gramsci, tutti gli uomini possono esperire quale immediata e spontanea concezione del mondo.

Portatori di tale concezione, essi, senza distinzione tra specialisti e persone comuni, possono partecipare al dibattito democratico in cui si ricercano quelle forme di giustizia attraverso le quali si può raggiungere la realizzazione completa di sé (*fulfillment*), ovvero la realizzazione di quell'ideale di “vita fiorente” (*flourishing life*) in cui, come abbiamo già notato, si può vedere adombrata la preoccupazione di

Lukács per lo sviluppo dell'essenza umana, quale portato della democrazia della vita quotidiana.

In tutto ciò, però, si possono individuare due punti critici che ci introducono all'ultimo degli autori che, in questa rassegna di teorie circa il dibattito democratico, ci proponiamo di presentare, Antonio Gramsci.

Anzitutto, una contraddizione che riguarda l'aspetto “interno” del dibattito. Soprattutto ultimamente, Sen, di fronte al persistere delle antiche sperequazioni e al sopravvenire di nuove sofferenze che minano ancora più profondamente l'equità nei sistemi democratici, non esclude dal dibattito democratico, ma anzi ritiene pressante, l'esigenza di protestare, infuriarsi, gridare (Sen, 2016). L'evocazione, dunque, con le sue caratteristiche di immediatezza, brevità, prossemicità, che abbiamo visto in Lukács, sembrerebbe poter svolgere un ruolo fondamentale in esso. Ma abbiamo invece visto che il dibattito democratico che Sen ha di mira, è affidato soprattutto a quel linguaggio proposizionale altamente formalizzato, da cui egli cerca di divincolarsi con una evocazione ottenuta, per così dire, con un corpo a corpo puramente semantico con i rigidi criteri verofunzionali. Tutti gli uomini sono bensì filosofi, ma sembra mancare in Sen una effettiva terra di mezzo che impedisca all'evocazione di ricadere nel ristretto raggio della tradizione e della parzialità incomunicabile dei punti di vista, e al linguaggio proposizionale di non perdere quella concretezza atta a bilanciarne la potente ma vuota formalità. Può la nozione di espressività di Gramsci svolgere tale funzione di sintesi?

L'altro punto critico riguarda l'aspetto “esterno” del dibattito. Sen rileva che Gramsci, «da buon fautore del radicalismo politico, voleva cambiare le idee e le priorità degli individui» (Sen, 2010; trad. it. p. 131). Sen ritiene ciò legittimo, ma, come abbiamo visto, affida questo compito alla spontaneità del meccanismo linguistico: «l'obiettivo è di esporre e discutere idee decisamente nuove, ma che risultino subito comprensibili alla luce dei vecchi codici comunicativi» (*ibid.*). Ma può il cambiamento essere affidato alla sola comprensione, oppure bisogna affidarsi a qualcosa che rilevi più profondamente dell'azione? Ciò che Sen chiama il radicalismo politico di Gramsci, non richiede una consapevole e organizzata volontà collettiva di affermare praticamente un nuovo ordinamento dei valori?

5. Antonio Gramsci (1891-1937)

La vita di Antonio Gramsci è così intrecciata con i fatti politici della sua epoca, così avventurosa, e così tragica, da non potersi raccontare, senza banalizzarla, in pochi cenni.

Diremo solo che fu segnata da due eventi, la svolta rivoluzionaria del 1917, che lo portò a contatto con la teoria e la prassi di Lenin, e l'arresto ad opera del fascismo nel 1926, cui seguì la condanna a vent'anni di carcere, da cui sostanzialmente uscì morto, per le catastrofiche conseguenze che la detenzione ebbe sulla sua salute.

Subito dopo il decesso, il 27 aprile 1937, Benito Mussolini, capo del fascismo, lo fece commemorare sui giornali, vantando il fatto che, mentre gli oppositori politici in Unione Sovietica venivano giustiziati nelle purghe ordinate da Stalin, in Italia invece morivano nei loro letti di morte naturale.

Questo è lo stesso argomento con cui oggi si sostiene che la prigionia fascista salvò Gramsci dalle fucilazioni comuniste. Un argomento falso, perché, come dimostra la più recente e obiettiva storiografia, Gramsci, pur mantenendo la sua autonomia di pensiero, non fu mai in rotta con la dirigenza sovietica (Fabre, 2015; Aqueci, Fabre, 2016).

Gramsci perciò non rischiava la morte per mano dei suoi compagni, che sperava anzi di raggiungere, una volta espiata la condanna, anche per ricongiungersi con la famiglia, rimasta a Mosca; mentre è un fatto incontrovertibile che, dopo l'arresto illegale, avvenuto in violazione dell'immunità parlamentare di cui godeva in quanto deputato, dovette pensare e scrivere nel chiuso di una cella, al prezzo della vita.

Infatti, l'opera cui facciamo riferimento, e che ha assicurato a Gramsci la fama mondiale, ovvero i *Quaderni del carcere* (Gramsci, 1975), è stata composta tra il 1929 e il 1935, sei intensi anni durante i quali, in condizioni di lavoro difficilissime, Gramsci ha avviato un'analisi della realtà sociale secondo un metodo storico-genetico, il cui scopo politico era di fissare la bussola della prassi rivoluzionaria di individui che, associandosi, lottano contro il dominio economico, sociale, culturale

che impedisce lo sviluppo integrale del potenziale cognitivo che li caratterizza in quanto esseri umani.

Questo è il significato fondamentale del concetto di egemonia, con il quale Gramsci non intende la sostituzione di un gruppo con un altro nel governo della società, né la conquista del potere con la seduzione dell'ideologia, ma la lotta che i subalterni conducono per la libertà, quale condizione in cui può essere fatto valere il principio secondo il quale “tutti gli uomini sono filosofi”.

Amartya Sen che, come sappiamo, ha fatto suo questo principio, ha dunque visto giusto quando lo ha posto a base del dibattito democratico, quale sede in cui gli uomini, scontrandosi sulle questioni di giustizia, possono lottare per costruire istituzioni che favoriscano la realizzazione completa di sé (*fulfillment*).

Come abbiamo visto, però, restano in sospeso due questioni: 1) come connettere il linguaggio proposizionale formalizzato delle discussioni pubbliche con l'immediatezza dell'evocazione, al fine di avere nozioni nuove che non siano fredde acquisizioni intellettuali, ma concetti in grado di colpire la fantasia e l'immaginazione, senza le quali l'azione politica non ha luogo; 2) come far sì che il dibattito democratico produca delle trasformazioni che rispondano ad un fine posto da una consapevole volontà collettiva, che fissa un ordinamento dei valori e si batte politicamente perché divenga egemone.

Questi punti sono trattati da Gramsci dappertutto nei *Quaderni*, e da varie prospettive, e ne terremo conto nella nostra presentazione, ma nel *Quaderno 29*, l'ultimo da lui scritto, nel 1935, è svolto da una prospettiva linguistica che ben si attaglia con la nostra problematica del dibattito democratico.

Nella sua brevità e stringatezza, il *Quaderno 29* è composto da due nuclei tematici, la formazione di una norma linguistica nazionale egemone, e la grammatica come tecnica di pensiero.

5.1. La grammatica come tecnica di pensiero

Riguardo a quest'ultimo punto, la tesi di Gramsci è la seguente: nella grammatica c'è un aspetto tecnico, fatto di norme e regole, che è inutile negare in nome di un equivoco “linguaggio vivente”. La tecnica grammaticale va dunque appresa come qualsiasi altra tecnica, tramite l'imitazione (e quindi con maggior perdita di tempo e di fatica e solo parzialmente), con l'insegnamento scolastico (in cui si impara tutto sistematicamente, anche se alcune nozioni apprese serviranno poche volte in tutta la vita e forse mai), con le combinazioni di vari modi, come avviene nelle tecniche di lavoro industriale, in cui però la meccanizzazione del gesto fisico non mummifica il cervello, ma lo rende anzi libero e sgombro per altre occupazioni.

A questo proposito, Gramsci avanza anche il paragone con il camminare: «si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole» (Q. 22, § 12, pp. 2170-2171). Allo stesso modo, nel linguaggio, si combinano automaticamente gli schemi grammaticali, in modo da poter esprimere tutto ciò che si vuole. Sembra un'osservazione banale, ma chiunque fa l'esperienza di apprendere una lingua straniera, si accorge di quanto nelle prime fasi di tale apprendimento incida negativamente sull'espressione la fatica neuromuscolare di controllare il corretto incastro delle regole grammaticali della lingua che si sta apprendendo.

La grammatica, dunque, se appresa perfettamente come tecnica produttiva, libera il pensiero e consente di esprimere tutto ciò che si vuole. Ma a cosa deve servire questa completa capacità espressiva? Diremmo con Sen, a cosa deve servire questo funzionamento?

5.2. L'espressività come lotta per l'egemonia

Qui arriviamo all'altro nucleo tematico del *Quaderno 29*, cioè la formazione di una norma linguistica nazionale egemone.

Gramsci parte dalla considerazione empirica che ci si esprime con le parole in un modo determinato storicamente per nazioni o per aree linguistiche. Non si può quindi

prescindere nell'apprendimento della grammatica da questo «modo storicamente determinato» di esprimersi. La grammatica, dunque, non può che essere normativa, cioè appresa secondo un «intervento organizzato unitariamente», diremmo secondo un certo ordinamento dei valori linguistici (morfologici, sintattici, lessicali, stilistici, ecc.), teso a fare apprendere tutto l'organismo della lingua, in modo da creare, dice Gramsci, «un atteggiamento spirituale che renda capaci di orientarsi sempre nell'ambiente linguistico» (Q. 29, § 6.). C'è dunque una circolarità tra lingua, apprendimento e ambiente linguistico, il cui fondamento è la norma intesa come «intervento organizzato unitariamente», cioè come ordinamento dei valori linguistici che un gruppo sociale egemone trasmette all'intera società. La lingua, allora, è il terreno dello scontro tra differenti ordinamenti di valori linguistici e culturali di differenti gruppi sociali, gruppi sociali dominanti e gruppi sociali dominati, che lottano per l'egemonia, cioè per far divenire dominante il proprio ordinamento di valori.

Qui interviene l'espressività, come capacità di trascendere le regole grammaticali dominanti, per crearne ed imporne di nuove. La questione pratica, dice Gramsci, è la seguente: a che scopo si fa una grammatica? Per lo scopo puro e semplice di descrivere un prodotto della civiltà quale può essere una determinata lingua, oppure per modificare determinati aspetti di quel prodotto e quindi di quella civiltà? (Q. 29, § 1, pp. 2341-42). Nel primo caso, la grammatica diventa un fatto puramente glottologico. E pretendere che resti tale, ha il significato indiretto non solo di imporre

occultamente una determinata norma come egemone, ma di impedire che altri gruppi, lasciati nell'ignoranza linguistica ed espressiva, non siano in grado di imporre una norma alternativa. Nel secondo caso, invece, la grammatica, assunta come disciplina autoimposta, è lo strumento che, grazie al perfetto padroneggiamento “spirituale” dell'organismo filosofico-culturale della lingua, consente di proporsi la modifica di determinati aspetti della civiltà, consente cioè di lottare per una nuova egemonia, per un nuovo ordinamento di valori.

5.3. Espressività e reciprocità

Nell'idea di Gramsci, però, come abbiamo anticipato, l'egemonia non è la sostituzione di un dominio con un altro. Questo è ciò che è accaduto sin qui nella storia, dove ciclicamente un comando politico è decaduto per cedere il posto ad un altro. L'egemonia nel senso pieno del termine, invece, per Gramsci è quell'ordinamento dei valori che ha al suo centro il valore della reciprocità, cioè che mira ad impostare i rapporti sociali come dei «rapporti pedagogici», in cui tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, vi siano dei rapporti non passivi di comando ed obbedienza, ma attivi di discussione e reciproca autonomia (Q. 10, § 44, p. 1331). Una reciprocità che non si basa su una esperienza puramente intellettuale, ma che mira a suscitare la fantasia di chi si vuol

convincere e a dare forma concreta alle passioni politiche (Q. 13, § 1, seconda stesura di Q. 8, § 21), utilizzando tutti gli strumenti dell'evocazione, che Gramsci allarga all'intero linguaggio, di cui sottolinea il carattere integralmente metaforico, attraverso cui ci si sottrae alla rigidità dei significati costituiti e si dà espressione ai contenuti affettivi attuali (Q. 11, § 24, seconda stesura di Q. 7, § 36, 69a bis-70).

Dunque, il radicalismo politico di Gramsci, di cui parla Sen, consiste proprio nella lotta politica che ha al suo centro il valore della reciprocità. Ma tale radicalismo non mira a imporre un contenuto, bensì un metodo, senza il quale l'imparzialità resta un'istanza vuota. Al contrario, dall'affermazione di tale metodo, non può che derivare uno sviluppo della cognizione sociale sempre più esteso. Ne discende un ideale, verso cui orientare la prassi, in cui l'imparzialità, e la traduzione reciproca dei punti di vista, diviene una regola che non bisogna imporre, perché spontaneamente adottata da tutti. A differenza di Sen, dunque, per Gramsci l'imparzialità non è il punto di partenza, ma la meta: lottare oggi per un ordinamento dei valori che ha al suo centro la reciprocità, per avere domani un equilibrio politico in cui tutti i punti di vista abbiano la possibilità di esprimersi.

6. Alcune considerazioni conclusive

Se ci rifacciamo al paragone di Gramsci tra il camminare e il linguaggio, potremmo dire con Sen che nel camminare il funzionamento consiste nell'avere un corpo in buono stato, e la capacitazione nel poter imparare a camminare, avendo un corpo che, in forza di un buon sistema sanitario pubblico, non è stato attinto, nelle prime fasi dello sviluppo sensorio-motorio, da malattie come, ad esempio, la poliomielite, così come oggi torna a succedere in paesi come la Siria e l'Iraq, sconvolti dalla guerra. Analogamente, nel parlare e dibattere in pubblico, il funzionamento consiste nell'avere un apparato neurofisiologico linguistico in buono stato, mentre la capacitazione consiste nel poter dibattere in pubblico, avendo potuto usufruire delle interazioni sociali necessarie ad apprendere il controllo dei meccanismi sintattici, semantici e retorici della presa di parola, senza dovere temere ritorsioni da parte dell'autorità costituita, ma anzi potendo aspirare a mutare i rapporti di forza e lo stesso rapporto di dominio, e potendo mantenere e collegarsi alla propria identità e tradizione al fine di poterla rinnovare in vista di tale scopo pratico. Tale capacitazione, ovvero tale lotta espressiva che trasforma l'agire sociale in un agire appassionato, cioè in grado di suscitare la fantasia con i mezzi propri dell'evocazione, va però situata nella condizione storica attuale.

La critica del diritto da parte di Lukács era adeguata al momento in cui egli avanzava la sua teoria della democrazia della vita quotidiana. Ma oggi la lotta per la democrazia della vita quotidiana richiede di invertire il punto di vista. Oggi, la vita quotidiana, dal prendere un taxi, ad affittare una stanza d'albergo, a programmare un viaggio, ad intraprendere una cura, sino a svolgere gli atti della più intima toilette, è invasa da app e sensori che producono flussi di dati trasformati in merce da chi assicura la fruizione apparentemente gratis di quei servizi, la cui regolamentazione, ecco il punto, non è affidata a statiche norme di diritto, ma a flessibili circuiti retroattivi che premiano o puniscono gli individui divenuti imprenditori di se stessi, decretando il loro successo o la loro espulsione dal mercato, la vera arena che, gettando via la maschera, ha preso il posto della democrazia e delle sue istituzioni: la piazza, i partiti, il parlamento. Il diritto, allora, non solo con il suo richiamo a norme pre-esistenti, ma con il suo intrinseco rimandare ad una dimensione collettiva della vita sociale, diventa una difesa dalla riduzione della vita quotidiana ad un regime economico la cui autoevidenza e il cui successo immediato sono garantiti e promossi dalle tecnologie informazionali. Ma non deve trattarsi, però, di un diritto, a volte definito “mite”, che, in opposizione alla astrattezza e perentorietà della legge, è interessato solo ad esaltare l'individualità del singolo, per proteggerlo dal caos normativo, seguito alla crisi dello Stato di diritto classico. Appare urgente, invece, un diritto che, traducendo quella carica di protesta e di indignazione che le sempre più grandi sperequazioni provocano, sollecita e preannuncia la fuoriuscita dall'ordine

esistente, in cui tali sperequazioni appaiono irrisolvibili. Un “diritto di transizione”, dunque, capace di promuovere le condizioni strutturali di quel nuovo ordinamento dei valori che ha al suo centro la reciprocità.

Da questo punto di vista, un'altra avvertenza che si impone è quella di ben distinguere le capacitazioni dalla informazionalizzazione. Ad esempio, tecnologie informazionali ed economia comportamentale propongono oggi un concetto di povertà, secondo il quale essere poveri deriva non da una caratteristica personale, risultato di una determinata storia sociale, ma da una scarsità cognitiva che impedisce ai poveri di prendere le decisioni economiche giuste al momento giusto. Così, se una app segnala al povero di turno che la soglia di spesa che si è prefissato è prossima ad essere superata, egli sarà in grado di attivare l'opzione di setacciare la rete alla ricerca di buoni sconto per beni e prodotti più vicini alle sue abitudini di acquisto. La povertà allora non sarà più un problema derivante da cause sociali e politiche, ma solo da informazione mancata o ritardata, e di conseguenza le capacitazioni saranno ridotte a flussi informazionali più o meno adeguati (Morozov, 2017, p. 86). Ciò che le capacitazioni intendevano ottenere, ovvero sottrarre i funzionamenti al depauperamento dovuto a blocchi socio-economici, derivanti cioè da rapporti sociali diseguali, viene così da un lato immediatamente risolto, sebbene ad un livello appena elementare (buoni sconto), dall'altro cronicizzato, poiché il povero sarà sempre povero, dal momento che le cause remote della povertà restano occultate dalla spessa coltre di interazioni immediate che, per così dire, consente all'iniquo assetto sociale in

atto di “prendere tempo” rispetto ad una concettualizzazione della povertà basata su valutazioni di giustizia sociale.

Se la mercificazione della vita quotidiana imponeva di modificare il punto di vista di Lukács sul diritto, al contrario, la lotta per le capacitazioni riporta in primo piano la questione posta da Lukács stesso della reificazione sociale. La polverizzazione individualistica che tecnologie informazionali ed economia comportamentale promuovono, fa infatti dell'individuo imprenditore di se stesso un centro propulsore di un assetto sociale che l'individuo non vede mai nella sua totalità, ma che anzi con il suo proprio agire contribuisce ad occultare nel momento stesso in cui, con quello stesso agire, ne accresce la permanenza e la performance, ad un livello però che cristallizza, salvo spostamenti marginali, le posizioni iniziali occupate dagli attori sociali nelle infinite e ricorrenti interazioni. In altri termini, se prima si poteva realisticamente nutrire il “sogno” di diventare ricchi, oggi il miraggio della ricchezza ricopre in effetti solo la possibilità reale di sopravvivere ai colpi dell'austerità e di una sempre più penitente economia del debito.

Queste ed altre questioni che investono il dibattito democratico pongono, come è stato giustamente osservato, «il problema di una semioetica» (Volli, 2015, p. 32). Ma nel momento stesso in cui si riconosce ciò, se ne riduce la portata, identificando la semioetica con la «teoria morale del comportamento comunicativo», al cui centro starebbe la censura, di cui la famosa frase “La guardia è stanca” che, il 6 gennaio 1918, il marinaio di guardia rivolge al presidente dell'Assemblea Costituente russa,

avviando così un settantennio liberticida in Russia, sarebbe un emblematico episodio (Volli, 2015, pp. 32-33). Ma come giudicare, allora, la censura “borghese”, con cui nella stessa Russia, nove mesi prima, nel marzo del 1917, viene messa fuori legge la stampa monarchica? Per evitare, allora, di invischiarsi in giudizi storici incongrui, la semioetica non è da intendersi come teoria morale del comportamento comunicativo, ciò che in primo luogo imporrebbe di dichiarare a quale teoria morale ci si sta riferendo, bensì come un'ontologia della realtà sociale, interessata alla logica delle trasformazioni normative (Aqueci, 2016, pp. 10-11). E uno dei suoi concetti centrali dovrebbe essere non tanto la censura, quanto la rivoluzione, quale momento di scissione dell'ordine sociale esistente. Ciò non vuol dire che le questioni morali vengono rifiutate, ma piuttosto inquadrare nel corso storico. Così, parlare di censura, equivale oggi ad appuntarsi sulla questione generale dell'autoritarismo, che non riguarda solo i sistemi che la parte “democratica”, autoassolvendosi, definisce “sistemi autoritari”. Come mostrano i casi di Julien Assange e Liu Xiaobo, partendo da sostrati culturali e sistemi politici differenti, si arriva ugualmente ad esiti di censura, a dimostrazione che esistono vincoli che derivano dalla convergenza economica dei differenti sistemi sociali (Aqueci, 2013, pp. 167-186). Ecco perché riacquista centralità la lotta contro la reificazione e l'alienazione economica, ma proiettata oltre la dimensione nazionale. A proposito delle questioni climatiche, si è usata la felice immagine di “blockadia” per indicare la crescente interconnessione delle lotte ecologiche che si oppongono in ogni parte del mondo alla violazione di

luoghi e persone, in nome delle compatibilità economiche (Klein, 2014; trad. it. pp. 393 sgg.). Resta il problema di dare espressione unitaria a queste forze, facendo appello alla fantasia e alla passione politica. E questo è uno dei compiti maggiori che in futuro è chiamato a svolgere un rinnovato dibattito democratico, capace di rovesciare la globalizzazione in quel “salto ontologico” universale che, un secolo fa, le condizioni date resero effimero e illusorio

BIBLIOGRAFIA

Aqueci F. (2013). *Ricerche semioetiche*. Roma: Aracne.

Aqueci F. (2016). *Semioetica*. Roma: Carocci.

Aqueci F., Fabre G. (2016). Lo sciopero dei Quaderni, *Politeia*, anno XXXII, n. 121, pp. 91-104.

Dunn J. (2005). *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia*. Trad. it. Milano: Egea, 2006.

Fabre G. (2015). *Lo scambio*. Palermo: Sellerio.

Fornero G. (2006). *Bioetica cattolica e bioetica laica*. Milano: Bruno Mondadori.

Fornero G. (2017). *Bioetica cattolica e bioetica laica: tra passato e presente*.

Introduzione a Lo Sapio L. (2017). *Bioetica cattolica e bioetica laica nell'era di Papa Francesco. Che cosa è cambiato?* Torino: UTET.

Gramsci A. (1975). *Quaderni del carcere*. Edizione critica a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.

Klein N. (2014). *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*. Trad. it. Milano: Rizzoli, 2015.

Habermas J. (1981). *Teoria dell'agire comunicativo*. Trad. it. Bologna: Il Mulino, 1986.

Habermas J. (1983). *Etica del discorso*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza, 1985.

Habermas J. (1990). *Dopo l'utopia*. Trad. it. Venezia: Marsilio, 1992.

Habermas J. (1992). *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano: Guerini e Associati, 1996.

Habermas J. (2001). *Tempo di passaggi*. Trad. it. Milano: Feltrinelli, 2004

Lukács G. (1923). *Storia e coscienza di classe*. Trad. it. Milano: Mondadori, 1973.

Lukács G. (1963). *Estetica*. Trad. it. Torino: Einaudi, 1970.

Lukács G. (1968). *L'uomo e la democrazia*. Trad. it. Roma: Lucarini, 1987.

Lukács G. (1971). *Ontologia dell'essere sociale*. Trad. it. Roma: Editori Riuniti, 1976-1981.

Morozov E. (2017). *Silicon Valley: i signori del silicio*, Torino: Codice Edizioni.

Piaget J. (1972). *Dove va l'educazione?* Trad. it. Roma: Armando, 1974.

Piaget J. (1977). *Studi sociologici*. Trad. it. Milano: F. Angeli, 1989.

Sen A. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.

Sen A. (1999). *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. Trad. it. Mondadori: Milano, 2000.

Sen A. (2009). *L'idea di giustizia*. Trad. it. Milano: Mondadori, 2010.

Sen A. (2016). *Un desiderio al giorno per una settimana*, Trad. it. Milano: Mondadori, 2016.

Volli U. (2015). Dalla censura alla semioetica, *Lexia*, n. 21-22, pp. 15-35.