

Onde d'urto

Isabella Pezzini

Dalle cronache in campo civile e politico degli ultimi mesi si è materializzato dapprima in modo sfocato, poi sempre più chiaro, il prendere consistenza di nuove soggettività collettive, apparentemente intrattabili secondo i vecchi schemi di comprensione e di riduzione a un paesaggio già noto. In modo apparentemente curioso, è stato il lessico delle emozioni e delle passioni a essere quello convocato sia per nominare, sia per cercare di descrivere e di spiegare questi movimenti. Da un lato la cosa non stupisce: le modalità espressive dei media da tempo privilegiano gli argomenti e gli effetti patemici, di sicura presa, di intensità diversamente graduabile nelle edizioni della giornata, di priorità rispetto a notizie vere e proprie, di difficile smentita. Così per esempio nella ricerca di mettere a fuoco il dissenso nel nostro paese e magari ridisegnare la mappa della politica con i colori delle passioni civili, a un certo punto abbiamo saputo che dopo la stagione dell'eccesso, delle contrapposizioni violente e senza esclusione di colpi, era venuta l'epoca della misura: dissenso e mobilitazioni dolci, organizzazioni immateriali e quindi soft, passioni politiche «sobrie» e «miti» finalmente si contrapponevano con successo alla rude aggressività di un tempo. Lo *slow* ampliava ancora il suo territorio di marca.

Altrove non è stata solo una questione di stile. La primavera araba prima, ma anche i movimenti degli *indignados* in Europa in seguito, fino all'esplosione di violenza che ha messo a ferro e fuoco Londra e l'Inghilterra in agosto,

hanno rivelato piuttosto il raggiungimento collettivo di un punto di non ritorno, l'emergere di narrazioni terminative, se così si può dire: fine della sopportazione, della pazienza, programmi di rivolta, in certi casi di vendetta. Persino la discesa in piazza delle donne in Italia si era data una parola d'ordine aspettuale, terminativa: *Se non ora quando?*

Le emozioni e le passioni dunque ritornano con i tempi e con i modi loro.

Intanto è di per sé degna di nota la scelta di un termine passionale per nominare e prima ancora situare la propria azione collettiva, come nel «giorno della collera»: quasi che lo stato d'animo fosse il dato preponderante, l'aspetto di maggiore condivisione e identificazione collettiva. In questo modo di autodescrivere c'è la necessità di riconoscere il proprio stato interno prima ancora di individuare un obiettivo esterno (pane, lavoro, giustizia, libertà?), di assumerlo come la propria competenza e la propria forza preponderante e specifica. Da questo fare del proprio stato il proprio valore, diversi esiti sono possibili: ed ecco che Gianfranco Marrone sottolinea la risolutezza che accompagna questa consapevolezza di sé, mentre Lozano e Serra, riferendosi alla situazione spagnola, ne sottolineano l'aspetto ostinatamente laboratoriale, e l'imprevedibilità che finora è sembrata accompagnarvi (cfr. anche Alain Touraine sulla «Repubblica» del 30 luglio 2011).

Non sarà male ricordare che per gli studiosi delle passioni l'*indignazione* si distingue da altre passioni più viscerali e primarie come la vergogna e il disgusto per una dimensione meno immediatamente corporea e reattiva: è una passio-

ne il cui contenuto di intelligenza emotiva è più marcato e progettuale¹.

L'imprevedibilità si è manifestata con l'esplosione della violenza a Londra, in seguito non solo all'ennesima, insopportabile offesa della polizia alla propria dignità, come è accaduto in Tunisia, ma in seguito a un'uccisione, un atto di repressione gravissimo e diretto. Sorpresa e imprevedibilità sono i punti di vista con i quali gli osservatori sono a rappresentare se stessi, a volte per giustificare la propria sostanziale incapacità di cogliere per tempo le dinamiche interne delle passioni che sempre innervano le azioni. Così, per esempio, si ricorre alla velocità delle reti per spiegare la velocità con cui i movimenti si sono propagati: ma la velocità è dentro le passioni, è prima di tutto questa a usare il Blackberry e non viceversa. Alla domanda di paragonare quello che è successo nelle piazze arabe al maggio francese del '68 Mark LeVine – docente californiano – che si è trovato nella piazza Tahrir nei giorni caldi, osserva: «Ogni giorno aveva una sua dinamica e sensazioni sue proprie, potevamo passare dall'euforia alla paura in poche ore. Potevo sentire la forza della storia passare come un'onda non solo attraverso di me, ma attraverso tutte le persone riunite nella piazza»².

Trasformare la propria passività (salvaguardare il proprio onore) in attività (necessità di esercitare il proprio ruolo) è del resto una ricetta antica, come emerge dalla ricognizione mirata di Maurizio Bettini nell'*Etica nicomachea*, da cui egli ritrae la grande distinzione fra uomini politici magnanimi – ambiziosi, generosi,

spesso scomodi – e invece «spugnosi», mediocri navigatori guidati più che altro dal tornaconto immediato, di cui sembra abbondare anche la classe politica attuale, sul cui teatrino delle passioni si focalizza Omar Calabrese.

Passioni del trantran quotidiano: per restare in argomento Jacques Fontanille parte dall'analisi dell'apparente paradosso per cui si sta sempre più diffondendo nella nostra società il mito della competizione e della valutazione, dalle carte spesso truccate: di per sé, esso dovrebbe logicamente portare alla sua immediata destituzione, giacché si potrebbe pensare che chi sa a priori di non vincere, perché non possiede comparativamente i requisiti preferenziali, non partecipa. In realtà non è così: riferendosi al caso delle università francesi (ma il discorso si potrebbe allargare: per esempio da noi in riferimento alle recenti valutazioni dei Progetti di Interesse Nazionale, i cosiddetti Prin), Fontanille analizza le forme di vita che, in base ai diversi modi di articolare contingenza e necessità, giustificano questo comportamento apparentemente irrazionale.

Dal 14 al 16 ottobre i semiotici italiani si riuniscono a Sorrento per discutere di *Passioni collettive*. Il programma del convegno è disponibile sul sito dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici (www.associazionesemiotica.it) e su quello di «alfabeta2» (www.alfabeta2.it). Il focus prosegue sul sito www.alfabeta2.it con il testo di Paolo Fabbri, *Che rabbia*.

1. Cfr. Marta Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005.

2. Mark LeVine, «Culto», XIV, 156, San Paolo Br., p. 27. Cfr. anche Mark LeVine, *Rock the Casbah! I giovani musulmani e la cultura pop occidentale*, trad. it. ISBN, Milano 2010 e *Perché non ci odiano. La vera storia dello scontro di civiltà*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2008.

15M, dal Km Zero in avanti

Jorge Lozano, Marcello Serra

In puerta del Sol, al centro di Madrid e di fronte al Palazzo della regione, c'è una targa che indica il Km Zero, il punto da cui si misurano tutte le distanze del Regno di Spagna. Da qualche tempo, questo punto di straordinaria gravidanza geometrica indica anche un'altra origine: il tempo zero del movimento del 15M.

In questi ultimi mesi, un attante collettivo privo di storia ha costruito un evento. Ovvero una rottura, una discontinuità, una esplosione di senso: uno spazio di imprevedibilità lungo il corso del tempo.

Questa «novità rumorosa» (Braudel) è entrata prepotentemente tanto nell'agenda dei media come nel discorso pubblico e intellettuale. In Spagna e altrove. Il suo essere riconosciuto come evento, che per definizione avrebbe una temporalità breve, ha promosso una lettura rapida e l'urgenza di una interpretazione. È stata pertanto ridotta la densità informativa dell'evento con l'applicazione di schemi di prevedibilità e la ricerca di antecedenti causali di cui il 15M sarebbe l'effetto. È questa la strategia interpretativa abituale di fronte a qualsiasi evento. E anche il modo migliore per offuscarne la novità.

In questo caso, l'operazione ha trovato un ostacolo nel fatto che da puntuale, occasionale, l'evento ha assunto un aspetto durativo. Di conseguenza, le etichette e le vecchie categorie messe in gioco per relegare il 15M nell'ordine del *déjà-vu* sono state disinnescate dalla permanenza e dilatazione, dall'insistere del movimento in una trasformazione continua, dal suo procedere senza una finalità decisa a priori.

Ovviamente, esistono esperienze e pratiche che possono a vario titolo essere considerate come degli antecedenti a quanto stiamo assistendo in questi ultimi mesi. Negarlo sarebbe sciocco, tuttavia, andare alla ricerca delle premesse del movimento è un'operazione semioticamente meno pertinente di quanto sembri, giacché il 15M si configura esso stesso come un'origine. Giornalisti, filosofi, politici, *opinion leader* di provenienza varia hanno a più riprese richiesto che il movimento esprimesse obiettivi e finalità chiare. Pretesa più che fuori luogo, perché più che di senso della fine siamo qui testimoni di un senso dell'origine. Una origine di stili e forme di vita politica che, al tempo stesso, costruisce una memoria futura, un serbatoio di procedure, pratiche, passioni e sistemi di segni su cui basare il proprio divenire.

Il fatto che si tratti di un movimento che pone l'accento sulla forma piuttosto che sulla finalità ha ovviamente creato dei problemi di definizione. Così, l'urgenza giornalistica di *riconoscere* l'evento, cioè di ridurlo a uno schema esplicativo già conosciuto, ha condotto i media alla rassicurante operazione di framing costituita dall'applicazione di una etichetta. Di un elemento che orienti il percorso di senso. È così che si è arrivati, *passion oblige*, a parlare di movimento degli *indignados*, aggrappandosi a un titolo di successo scambiato per spirito del tempo. A soccorso della spiegazione teleologica è stata invocata una passione prevedibile, che in spagnolo è sinonimo quasi perfetto di quella collera di greimasiano ricordo e che condurrebbe a una reazione puntuale e irriflessa.

Questa operazione rivela l'esigenza di ricondurre l'evento a una intellegibilità narrativa, di inserirlo in uno schema di prevedibilità in cui attori conosciuti si muovono in spazi consueti secondo tempi certi. E invece no. Il 15M è un soggetto inedito che si riunisce ovunque e si smarca dai tempi della politica istituzionale. Allo stesso modo, la sua economia passionale è lontanissima dal poter essere definita dall'indignazione; piuttosto, si costruisce culturalmente mediante passioni non lessicalizzate e necessariamente imprevedibili. Alla sua base, c'è una famiglia di sentimenti ed emozioni vaghe come il malcontento, l'impotenza o l'insoddisfazione. È giustamente a partire da questo indefinibile scontento che una così ampia fascia della società civile spagnola ha potuto trovare una maniera di riconoscersi unita.

Una chiave per comprendere l'organizzazione tanto formale come passionale del movimento risiede probabilmente nell'onnipresente pratica assemblearia, dove si sono sviluppate procedure che si impegnano ad abbassare l'intensità e la tensività patemica. Si evita il sarcasmo e si comunica approvazione o dissenso mediante un sistema gestuale formalizzato; ci si astiene dall'applauso per impedire che si decida per contagio passionale o acclamazione. La ricerca del consenso di tutti i membri dell'assemblea mette in gioco pratiche imprevedibili di traduzione dell'intraducibile, in cui posizioni distanti trovano senso e sfondo comune. Piuttosto che seguire uno spartito passionale predefinito, la polifonia dei partecipanti del 15M, provenienti

dalle tradizioni più diverse, trova una sintonia mediante esercizi continui di messa in accordo, concessioni personali, cedimenti e sintesi inedite.

Si vede allora come fondamentale non sia il messaggio, ma la forma e il suo farsi. Così, la propagazione del movimento non è avvenuta per contagio di un contenuto, ma piuttosto per risonanza, per un riverbero di forme di vita. All'origine del 15M non c'è una ideologia né una passione precisa, ma una materia che attendeva la sua messa in forma: una grammatica, uno stile, la memoria di una politica futura.

Magnanimi e spugnosi

Maurizio Bettini

La magnanimità – per intenderci, quell'impulso che fa rizzare dal suo dantesco sepolcro Farinata degli Uberti ha un padre riconosciuto: Aristotele. Fu lui infatti a sottoporre la *megalopsuchia*, la «grandezza d'animo», a una riflessione che, attraverso la cultura romana e quella medioevale, prosegue fino ai giorni nostri. Secondo Aristotele, soprattutto quello dell'*Etica Nicomachea*, la *megalopsuchia* è sostanzialmente un fatto di «come ci si sente». Per potersi dire magnanimi, occorre prima di tutto *giudicarsi degni* dei beni esteriori e soprattutto del più importante fra essi, quello che destiniamo perfino agli dèi: l'onore, il *timon*. In questo senso il magnanimo si oppone al pusillanime, al *micropsuchos*, l'uomo che ha «animo piccolo», le cui ambizioni sono sempre inferiori a quanto merita. Incapace di sentirsi degno dell'onore a cui peraltro potrebbe aspirare, il pusillanime è insomma colui che «si tira indietro». Sull'altro versante, ma ugualmente in opposizione con il magnanimo, sta colui che Aristotele definisce *cháunos*, una parola curiosa, che si usa propriamente per indicare il carattere spugnoso, poroso di una sostanza. Colui che è *cháunos* dispone dunque di un animo, in qualche modo, vuoto, vano, simile a una spugna, e come tale non si rende conto di aspirare a onori sproporzionati al proprio merito.

Inutile dire che, con queste opposizioni, Aristotele ci conduce direttamente al cuore del problema: quanti politici abbiamo conosciuto che appartengono, di diritto, al genere pusillanime o al genere spugnoso? Certo molti di più rispetto a quelli che potremmo ascrivere alla categoria dei magnanimi. Questo genere di riflessione, peraltro, non è affatto fuor di luogo neppure dal punto di vista di Aristotele: perché secondo lui, e secondo tutto il pensiero antico in generale, la magnanimità si esercita proprio sul terreno della *politica*, ossia il luogo in cui vengono messi in gioco appunto i *timia*, gli onori. Il modo in cui ciascuno esercita e amministra questi onori – ricevuti dai cittadini o guadagnati sul campo, strappati con la violenza o ereditati per via familiare – mette subito in evidenza, come se si trattasse di un reagente chimico, l'animo di chi li possiede. Da questo punto di vista il mondo della politica costituisce dunque un palcoscenico su cui recitano pusillanimi, spugnosi e – purtroppo meno spesso

magnanimi. Ciò accade ovviamente anche nella nostra politica. Ma in Italia abbiamo dei politici magnanimi? Almeno così su due piedi non ce ne viene in mente nessuno. Certo magnanimi non sono quegli sconfitti, anzi plurisconfitti alle elezioni, che si ostinano a candidarsi alla guida politica del paese o comunque a cariche assolutamente rilevanti. Aristotele li collocherebbe immediatamente fra gli «spugnosi», in quanto aspirano a onori che a loro non competono più, ammesso poi che prima fosse diverso. Così come fra gli «spugnosi» finirebbero tutti quei personaggi che, la volta in cui uno ha l'occasione di parlarci dieci minuti di persona, si domanda subito: ma possibile che costui sia stato eletto al Parlamento? Le facce di belle figliole sui manifesti elettorali, i sottosegretari con l'abito di stoffa inglese e la cravatta di seta (devono certo avere sartorie speciali, i politici), i diplomatici che collocano il Portogallo fra le regioni mediterranee – spugnosi, tutti spugnosi, Aristotele non avrebbe esitazioni. Al contrario finirebbero subito fra i *micropsuchoi*, ossia i pusillanimi, tutti quei politici che, di fronte alla necessità di prendere una grande decisione – rischiosa per loro ma fondamentale per il paese, drammatica ma entusiasmante – la prendono troppo tardi o peggio ancora si tirano indietro al momento meno

opportuno: in questo senso si direbbe che il comportamento del gruppo Futuro e Libertà, o perlomeno quello di molti fra costoro, sia stato fondamentalmente ispirato alla *micropsuchia* aristotelica. Ah come vorremmo avere fra noi un magnanimo aristotelico! Un politico che sa di valere il mondo e per questo sa anche in quale considerazione deve tenerlo. Anche se, come vedremo fra un momento, avere dei politici magnanimi può non essere sempre un vantaggio.

I filosofi stoici, in Grecia prima, a Roma poi, hanno fatto della magnanimità una delle caratteristiche principali del saggio, se non la principale. Il magnanimo deve mostrare contemporaneamente coraggio e perseveranza nei confronti del mondo, e soprattutto saper sopportare con dignità le sventure che esso suole infliggere agli uomini. Questa virtù costituisce in qualche modo la «scienza» che ci eleva al di sopra degli avvenimenti: essa implica disprezzo delle cose del mondo ma, insieme, affermazione orgogliosa della grandezza dell'uomo, il cui intelletto, non dimentichiamolo, per gli stoici costituisce una porzione del divino. Il problema, però, è che fra gli uomini non ci sono solo filosofi. Ci sono anche (di nuovo) i politici, coloro che aspirano solo a guadagnarsi il potere. Paradossalmente, lo scontro politico che a Roma culminerà nella fine della repubblica e nell'avvento del principato, potrebbe essere letto come un conflitto fra due magnanimità, diverse e contrapposte.

Quando Sallustio descrive prima la figura di Catilina, poi quella di Cesare, il quadro che egli traccia di questi due personaggi (peraltro così diversi fra loro) coincide nei seguenti tratti: entrambi sono munifici, pronti a donare, a dedicare tutte le proprie energie, e i propri averi, a soccorrere gli amici e a guadagnarne dei nuovi. Da questo punto di vista, i due nemici dell'ordine repubblicano sono dei magnanimi – e Cesare in particolare, con la sua *clementia*, la sua generosità nel perdonare una volta ottenuta la vittoria, farà della *magnanimitas* la più forte delle sue armi politiche. La generosità e la liberalità al servizio di grandi ambizioni, ecco il profilo di un Catilina o di un Cesare. Personaggi prossimi al magnanimo di Aristotele per quel che riguarda l'altro sentire di sé, e il desiderio di misurarsi solo con onori grandi – ma privi della virtù, del senso dell'onesto, che sempre secondo Aristotele deve far parte integrante della magnanimità. Il fatto è che la magnanimità, almeno in politica, non è tutta rose e fiori, molto spesso chi ha animo grande ha anche passioni e ambizioni smisurate, non arretra di fronte a nulla – ecco perché molto spesso la gente, tutto sommato, preferisce avere politici spugnosi o pusillanimi. Ma non lasciamo Roma. Sul fronte politico opposto a quello di un Cesare o di un Catilina stanno infatti altri *magnanimi*, ma di segno rovesciato.

Gli avversari di Catilina e di Cesare sono infatti dei magnanimi stoici, o perlomeno così vogliono presentarsi. Cittadini indomiti nel rifiutare l'oltraggio, sdegnosi nei confronti del mondo, coraggiosi e perseveranti fino alla morte. Ma anche uomini che della magnanimità stoica manifestano non solo l'aspetto *passivo*, quello che consiste nel salvaguardare a qualsiasi costo la dignità personale, ma anche l'aspetto più propriamente *attivo*: il dovere cioè di esercitare il ruolo, anche politico, che la natura ha assegnato a ciascuno, combattendo le ambizioni degli avversari, considerate contrarie alla virtù. Uomini capaci, in definitiva, di trasformare questo comportamento in un vero e proprio ideale. È sotto questa luce che Cicerone presenta se stesso, soprattutto al momento della congiura di Catilina, e allo stesso modo ci vengono presentati Catone il giovane, soprattutto, ma anche

Bruto e Cassio, i due cesaricidi. «La repubblica», scriveva Cicerone a Cassio «si attende da voi cose grandi, in proporzione alla grandezza del vostro animo». Nel 63 a.C., al tempo della congiura di Catilina, la severa magnanimità stoica aveva schiacciato quella, contraria, di Catilina. Ma nel 48 a.C. la magnanimità ambiziosa e liberale di Cesare, soprattutto perché accompagnata dalla *clementia*, trionferà a sua volta sulla *magnanimitas* degli avversari. E sarà la fine della repubblica.

Ma vediamo, per concludere, una «storia» romana. Una storia paradigmatica, i Romani la chiamerebbero un *exemplum*, di quelle che sono capaci di illustrare un concetto molto più efficacemente di tante argomentazioni. Dunque, durante la campagna di Spagna, a Scipione fu offerta in dono una bellissima prigioniera. Il generale venne a sapere che, fra i prigionieri maschi, c'era il fidanzato della ragazza, un principe dei Celtiberi di nome Allucio. E contrariamente a quanto ci si poteva aspettare, gli restituì intatta la fidanzata, senza nulla chiederle in cambio se non di diventare amico del popolo romano. Il suo gesto, infatti, dimostrava ampiamente ad Allucio di che stampo fossero fatti i Romani. Il giovane Celtiberico fu preso ovviamente da stupore e gratitudine nei confronti di Scipione. Ma la storia non è ancora finita. Furono chiamati i genitori e i parenti della ragazza, i quali avevano portato con sé dell'oro per riscattarla. Di fronte alla generosità di Scipione, insisterono perché egli accettasse comunque il prezzo del riscatto. Scipione prese quell'oro, ma solo per girarlo a sua volta ai fidanzati. «Alla dote che riceverai da tuo suocero», disse ad Allucio «da parte mia si aggiungeranno per te questi doni nuziali».

La pittura rinascimentale, che si ispirerà frequentemente a questa vicenda, metterà in evidenza soprattutto la temperanza o la continenza dimostrate dal giovane Scipione. In realtà, dietro questo *exemplum* sta anche la magnanimità: e in una forma che parrebbe quasi ispirata ad Aristotele. Secondo quanto il filosofo affermava ancora nell'*Etica Nicomachea*, infatti, il magnanimo si caratterizza anche per il fatto che è sempre pronto a donare più di quanto riceve. È proprio quello che fa Scipione, donando per ben *due volte* ai nemici sconfitti. Inutile dire, però, che l'atto di donare implica inevitabilmente anche quello di *rinunciare* a qualcosa che è in nostro possesso. A che cosa rinuncia, dunque, Scipione? Restituendo la ragazza al fidanzato, il comandante rinuncia in primo luogo a un diritto sessuale più o meno tacitamente riconosciuto ai vincitori. Ma non si tratta solo di una rinuncia personale, si tratta, in qualche modo, di una rinuncia morale e generale. Rispettare le donne del nemico, permettendo che esse continuino a essere le partner legali degli uomini appartenenti alla loro comunità, significa infatti riconoscere il diritto all'*identità*, di stirpe e di famiglia, del popolo sottomesso. In altre parole non si vuole che la comunità dei vinti venga alterata, con la violenza, dal seme dei vincitori. Proprio quello che, oltre alla furia sessuale, ha spinto e spinge alla pratica dello stupro soprattutto nei conflitti su base etnica o identitaria, in cui la violenza sulle donne assume spesso il significato di uno sfregio portato non solo sul presente, ma anche sul futuro della comunità: che contro la propria volontà si troverà ad avere fra i propri membri i figli dei nemici. Quanto alla rinuncia nei confronti dell'oro, in questo caso il *beneficium* di Scipione contiene il riconoscimento dell'*identità* in qualche modo patrimoniale dei vinti: ossia la tangibile testimonianza del fatto che, con la comunità sottomessa, si intendono stabilire o mantenere rapporti di normale scam-

bio, di naturale circolazione dei beni, e non unilaterali relazioni di rapina.

Scipione dunque fu magnanimo – ma ricordiamoci di Aristotele. All'osservazione secondo cui il magnanimo si caratterizza per il fatto che dona sempre più di quanto riceve, infatti, il filosofo ne faceva seguire un'altra, molto acuta, e in definitiva capace di spiegare *perché* il magnanimo deve sempre comportarsi da generoso. Donando più di quanto riceve, continuava infatti Aristotele, il *megalopsuchos* pone inevitabilmente il beneficiario in posizione di dipendenza rispetto al benefattore. In altre parole, egli lega a sé il beneficiario. Il fatto è che il dono non è mai gratuito, l'apertura di questo circuito prevede o attende sempre un controdono: magari di natura diversa rispetto a quella del dono, magari nella forma differita di un controdono che verrà più tardi, o addirittura da parte di un partner diverso da quello a cui si è donato, in chiusura di un ciclo inaspettatamente più ampio del previsto. Ma c'è pur sempre un ritorno. Scipione fu magnanimo, certo, solo che donando due volte ottenne in cambio l'amicizia dei Celtiberi: e in questo modo legò a sé e a Roma tutta l'aristocrazia ispanica. Generosità e scaltrezza politica in un colpo solo.



Sergio Lombardo, *Supercomponibile*, 1967, installazione alla Fondazione M...

Politica oggi: sentimenti senza passioni

Omar Calabrese

Scusate l'autocitazione. Nel 1998 ho scritto un libro sulla politica nell'era della televisione che ha incontrato un totale insuccesso, dal titolo *Come nella boxe*. Certamente, la sua cattiva fortuna dipende dall'autore, oltre che dalla scarsa comprensibilità del titolo. Tuttavia, almeno un merito in quel testo c'era. Si riconduceva la più recente comunicazione dei partiti italiani a un articolato trattamento delle passioni. Riassumo brevemente un paio di punti che oggi mi sembrano confermati dall'attualità. La legge elettorale in vigore dal 1994 e, pur con varie modifiche, mai veramente cambiata, produceva un sistema di scelta a carattere fortemente duale. Nulla di strano: è una delle possibili conseguenze di qualunque sistema maggioritario. Il nuovo metodo, però, ha comportato alcuni correlati di non piccolo conto. Il primo consiste nel fatto che le campagne accrescono a dismisura l'abitudine alla denigrazione dell'avversario, perché il «voto contro» è più efficace del «voto per il programma», soprattutto in quei paesi, come l'Italia o la Francia, nei quali gli schieramenti corrispondono a due ideologie più marcate (destra-sinistra) rispetto a nazioni dove i partiti hanno una maggiore somiglianza di fondo (gli Stati Uniti, soprattutto). Il

secondo riguarda il fatto che da molti anni la comunicazione politica italiana si è trasferita in televisione. E la tv, quasi per natura, incrementa non già l'idea del confronto, ma quella della sfida a due (etimologicamente: il duello, *duale bellum*).

Ecco spuntare, così, un andamento fortemente passionale nell'esercizio comunicativo della politica. La sfida comporta, infatti, soprattutto la manifestazione di sentimenti negativi rivolti al «nemico»: la provocazione, l'insulto, l'insinuazione e via dicendo. Tali atteggiamenti finiscono per compattare un corpo elettorale che non sarebbe altrimenti molto unito, almeno nella tradizione italica, caratterizzata da notevole frammentazione ideale. La messa in scena televisiva risulta così un vero e proprio teatro di attacchi recitati (parole, gesti, espressioni, toni di voce), fatto di linguaggio il più possibile anticonvenzionale (turpiloqui, offesa, sarcasmo, impertinenza). La passione politica, quella che a partire da Immanuel Kant si definiva come «entusiasmo», e che tutti abbiamo provato in certi periodi della vita, non sembra trovare più posto in un simile panorama.

Insisto, tuttavia, sul concetto essenziale. Le passioni esibite sulle scene della tv sono «recitate», hanno assai poco di autentico e spontaneo, come gli attori vorrebbero far credere. I semiologi, che

da tempo studiano il ruolo delle passioni nel quadro della significazione, chiamano tale modalità col termine di «sentimentalizzazione», opposto alla vera e propria «passionalizzazione». La «sentimentalizzazione» ha un carattere stereotipo, si mostra come attività figurativa ipercodificata, laddove la «passionalizzazione» consiste nel produrre effetti sensibili nel destinatario.

Con molta probabilità, è questa una delle ragioni che provocano, almeno in Italia, una crescente disaffezione per la politica. Si avverte il suo carattere posticcio, falso, retorico, proprio laddove, in apparenza, il rinnovamento linguistico (la ricerca dell'anticonvenzionalità di cui parlavamo) dovrebbe far credere che la politica stessa è diventata più diretta e meno oscura, più capace di dire «pane al pane», ovvero le cose come stanno davvero.

Esiste, oggi, anche una dimostrazione a rovescio di quanto sto cercando di sostenere. Le ultime tornate elettorali e referendarie – non soltanto italiane, stavolta – sono state certamente segnate da nuove frontiere comunicative. Sembra di respirare qualche ventata di aria nuova. I referendum, per esempio, hanno mostrato un ritorno all'esposizione dei contenuti di programma, e, in qualche caso, ciò è accaduto anche per alcuni candidati

sindaci o presidenti di provincia. Le campagne, non a caso, sono transitate in maniera rilevante sui social network, creando vere e proprie comunità piuttosto che gruppi. Ricordo che in sociologia si definisce «comunità» un insieme di individui dotati di valori comuni, ancorché di interessi diversi, e «gruppo» un insieme di individui dotati di interessi comuni, ma valori differenti. Le nuove comunità, insomma, si fondano sulla coesione valoriale, e per questo sono capaci di produrre nuove passioni politiche, di tornare all'entusiasmo kantiano.

Intendiamoci: non si tratta probabilmente dell'avvento di un assetto radicalmente cambiato della politica. La mancanza di contatto fisico e il sostanziale anonimato dei social network non costituiscono una soluzione certa, anche perché condannano i partecipanti – temo – a durate assai brevi della socializzazione. Tuttavia, la novità esiste, e può essere straordinariamente efficace, come si è visto nelle varie e diverse andate di protesta nei paesi nordafricani e medio-orientali. E chissà: come sosteneva Hegel, forse può essere in grado di far tornare la politica stessa alla sua fase originaria, quella di auto-organizzazione della società civile, che poi darà luogo all'apparizione di forme autentiche e rinnovate di collettività politica.



Mudima, 1990, Milano. Foto di Fabrizio Garghetti

Vedi alla voce: Indignazione

Gianfranco Marrone

Quando una parola – poniamo, «indignazione» – inizia a circolare vorticosamente nei media e, con essi, nei discorsi della gente comune, è segnale che essa sta iniziando a significare di tutto e di più. Sta succedendo qualcosa nella lingua: più o meno importante, più o meno futile. E se la faccenda non si chiude lì, andando avanti per mesi e mesi, forse anni, è bene mettere dei paletti, non normativi per carità, ma quanto meno descrittivi: legati all'esigenza di una migliore comprensione del senso del termine e, se possibile, dei suoi esiti pratici e sociali. Allora si aprono i dizionari, le enciclopedie, i repertori, le istruzioni per l'uso, le liste di citazioni ed esempi, alla ricerca di una qualche risposta all'imbarazzante domanda: di che cosa parliamo quando parliamo d'indignazione? Ed ecco una possibile, minima rete di rinvii:

<i>indignazione</i>	risoluta ribellione a quanto offende la dignità propria o degli altri;
<i>indignato</i>	dominato da un moto di profondo e risentito sdegno e di risoluta ribellione;
<i>indignare</i>	muovere a sdegno, suscitare indignazione o vivo risentimento;
<i>indignarsi</i>	reagire con un atteggiamento di protesta o di condanna risoluta;
<i>sdegno</i>	viva reazione di risentimento misto a disprezzo, provata da una grave offesa alla propria sensibilità morale;
<i>dignità</i>	rispetto che l'uomo, conscio del proprio valore sul piano morale, deve sentire nei confronti di se stesso e tradurre in un comportamento e in un contegno adeguati;
<i>risoluto</i>	rapido nel decidere, energico e sbrigativo nell'agire, fermamente deciso a comportarsi in un determinato modo.

Il quadro disegnato nel dizionario (nello specifico, il Devoto-Oli edizione 2003) è chiaro. L'indignazione è passione che scaturisce da una specie di contesto standard che chiameremo, per intenderci, narrativo. Innanzitutto, essa è gesto di secondo momento: ribellione, risentimento, condanna, protesta. L'indignazione è la reazione a un'azione che la precede – verbalizzata come «offesa» –, la quale a sua volta mette in campo quanto meno tre termini: colui che offende, colui che è offeso, l'oggetto dell'offesa. Se i due attori in gioco possono essere relativamente indifferenti alla storia canonica dell'indignazione, quest'ultimo – l'oggetto – è ciò che interessa di più. Si tratta infatti di qualcosa di molto importante e molto profondo – la dignità –, che è insieme consapevolezza circa i propri i valori morali e programma d'azione per sostenerli. Scopriamo così, a conti fatti e abbreviando molto, che l'indignazione presuppone una dignità offesa, e si configura come volontà di recupero dei valori morali che tale dignità, dal canto suo, cercava a tutti i costi di puntellare.

A prescindere dal risentimento (che lasciamo ai nietzschiani in servizio permanente effettivo), quel che colpisce in questo quadro è la qualificazione di tale volontà e delle conseguenti azioni di recupero che essa tende a smuovere. «Risoluto» è il termine che ricorre più frequentemente nelle definizioni che abbiamo messo in fila per costruire questo piccolo grande campo semantico. Termine la cui spiegazione dizionariale è estremamente chiara e convincente: «rapido nel decidere, energico e sbrigativo nell'agire, fermamente deciso a comportarsi in un determinato modo».

È a partire da questo tratto aspettuale, per dirla con i linguisti, che vanno interpretati molti dei recenti eventi che, in varie parti d'Europa,



hanno scelto l'indignazione come slogan battagliero intorno a cui stringersi a coorte. Il problema dei cosiddetti *indignados* e dei loro emuli non è quello, troppo discusso, di un passaggio libertario della politica alla morale, dal palazzo alla piazza, dall'istituzione partitica al movimento spontaneo e auto-organizzato. Né tantomeno può ridursi a quello di una rinuncia all'argomentazione ragionevole in nome di un'emozione collettiva fine a se stessa, tendenzialmente sinuosa e insensata, e per questo foriera di probabili autoritarismi di risulta. Quel che va inteso è invece la logica strategica interna a tale emozione collettiva, quella sua specifica ragione che la ragione non conosce. L'indignazione, ci invita a riflettere il dizionario, non è semplice sdegno. Non è viva reazione istintuale che si esaurisce nello spazio di un momento ma condanna risoluta, ribellione rapida ed energica, ostinatamente decisa a seguire precisi programmi di azione e reazione. Ed effettivamente, molte delle proteste a cui abbiamo assistito in questo ultimo anno non si riducono a uno sdegno collettivo rispetto alle ripetute offese perpetrate dai potenti a valori morali sperabilmente comuni. In esse, sono emerse soprattutto la risolutezza, la rapidità, l'energia, la sbrigatività, la ferma decisione nei comportamenti. Rileggendo il libello di Stéphane Hessel così come molti dei suoi commentatori ed epigoni, è proprio la risolutezza insita nell'indignazione che preoccupa, o quanto meno dovrebbe preoccupare, i governanti di mezzo mondo. La gente, forse, era sdegnata da tanto tempo, già disprezzava le frequenti offese alla morale pubbli-

ca: ma di soppiatto, surrettziamente. Tutt'a un tratto, risoluta, ha poi trasformato il generico sdegno in una più pertinente indignazione. Con quel che ne consegue in termini di resistenze creative e di avvillimenti progressi, follie collettive e troppo umani bagni di sangue, come insegna il noto romanzo di Philip Roth che, riprendendo l'inno nazionale che i cinesi brandivano contro l'esercito nipponico, all'indignazione è interamente dedicato.

Se lasciamo però il compassato Devoto-Oli per accedere ad alcune patafisiche operazioni definitorie in internet – penso alla spassosissima, sedicente «liberatoria» Nonciclopedia – le cose si complicano e al tempo stesso si chiariscono (<http://nonciclopedia.wikia.com/wiki/Indignazione>). Il lessicografo anonimo e collettivo propone dell'indignazione tutt'altro scenario, individuandone, più che la semantica, la poetica e la pragmatica. Qui, non si tratta più di cogliere il momento presupposto del tumulto affettivo, ciò che gli sta per così dire a monte, ma quel che tale tumulto provoca, ciò che sta a valle dell'emozione collettiva, rilanciandola, traducendola e in parte tradendola. Da cui la descrizione:

L'indignazione è lo sport nazionale italiano, da alcuni decenni molto praticato anche all'estero. I campionati, a cui partecipano i due terzi della popolazione, vengono trasmessi in diretta tv ogni giorno, nei telegiornali e nei salotti televisivi dei principali network nazionali. È dovuta spesso a cause di interesse comune, come per esempio microcriminalità,

tasse troppo alte, servizi pubblici inefficienti o prodotti cinesi che esplodono a casaccio.

Subentra un nuovo scenario, anzi un palcoscenico vero e proprio. Il racconto canonico dell'indignazione trova il suo pubblico ideale – quello mediatico, e in particolare televisivo –, dinnanzi al quale si fa a gara per esibire la propria presunta determinazione nello sdegno. Moltiplicandola e facendo non pochi adepti. Per ragioni, fra l'altro, molto precise:

Test clinici hanno dimostrato che il 60% degli italiani si indigna perché indignarsi è bello ed è sintomo di alta moralità. Secondo la legge italiana infatti, davanti a un avvenimento drammatico, chi non si indigna può essere inserito nella lista dei sospettati. Inoltre l'atto stesso di indignarsi, soprattutto in televisione, fa guadagnare credibilità e rispetto.

Ci sono molti modi di indignarsi – smorfie silenti, argomentazioni strampalate, gesti inconsulti – che la Nonciclopedia ricostruisce minuziosamente (guardate anche le foto degli indignati cronici sul sito: Grillo, Di Pietro, Gasparri...). Ed è, diciamo così, la poetica dell'indignazione, la sua faccia significante. Quel che più ci tocca è però la sua pragmatica, l'esito forse inevitabile dell'intera messinscena: alla fine, indignandosi si guadagna bellamente qualcosa. Si recuperano credibilità e rispetto, si esibisce a voce alta la propria schietta moralità, evitando peraltro il rischio dei soliti sospetti come presunte anticamere della verità. Cosa che tocca non solo il personaggio pubblico ma anche il cittadino comune. Di modo che dialoghi come questo divengono la norma:

Giornalista: «Cosa ne pensa del caso Sarah Scazzi?».

Cittadino: «Guardi: sono indignato! Proprio questo dicevo a mia moglie ieri! Ne ho viste di cose di cui indignarsi nella vita, ma questa le batte tutte. Sono così indignato che non vedo l'ora che prendano quegli extracomunitari e li impicchino nella piazza del paese!».

Giornalista: «Come abbiamo potuto constatare la gente del luogo non perde la testa e attende gli esiti della giustizia facendo appello al proprio senso civico».

Così alcuni anni fa, a proposito di alcune geniali operazioni mediatiche ed editoriali, s'era parlato di *marketing dell'indignazione*, sapiente sfruttamento di questa rancorosa emozione sociale, tanto spontanea quanto diffusa, che in note trasmissioni televisive e molti fortunati libelli prende di mira privilegiati e malaffaristi, complottardi e malavitosi di ogni genere che sguazzano nel Belpaese, arricchendosi e divertendosi alla faccia dei nostri striminziti stipendi di banali onestuoomini. Si rilevava così un dato su cui forse, oggi più di ieri, vale la pena di ragionare: l'indignazione, talvolta, fa vendere. E qualcuno potrebbe sdegnarsene. Rilanciando ancora una volta il vortice infinito dell'emozione politica, in vista di una nuova, proteiforme risolutezza.

In Sicilia, dove la morale viene spesso tradotta nel corpo e nei suoi (dis)piaceri, lo «sdegno» è passione che si prova nei confronti dei cibi eccessivi, per esempio troppo zuccherosi perché smisuratamente elaborati. La cassata, tipico dolce tipico (dalle radici manco a dirlo arabe), provoca nei palati più fini fortissimo *sdegno*. Ossia, per dirla al modo dei dizionari, un sentimento corporeo molto vicino al rigurgito. «Sono sdegnato, sto per vomitare. E ho imparato la lezione: non ne mangerò più». Lasciando ai soliti lucidi furbetti il campo libero per gustare a pieno, senza alcun senso di colpa, le delizie di questo dono di dio. Qualcosa significherà.

Sergio Lombardo appende *Pittura stocastica 2008*, cm 200 x 300
Sergio Lombardo, *Pittura stocastica*, 2009, cm 100 x 150



La malafede collettiva all'università

Jacques Fontanille

Premessa: il paradosso delle competizioni universitarie

Le tesi liberali hanno portato a generalizzare il principio della competizione e della concorrenza in tutte le sfere dell'attività economica e sociale. Anche per le università, la tendenza mondiale è all'autonomia e alla competizione; ma esse partecipano a bandi e a gare, essendo non solamente differenti, ma fondamentalmente diseguali; noi tutti sappiamo anche quali dovrebbero o potrebbero essere le vincitrici e le perdenti, ma ne siamo a conoscenza in un modo apparentemente incoerente, altrimenti le gare otterrebbero un successo minore.

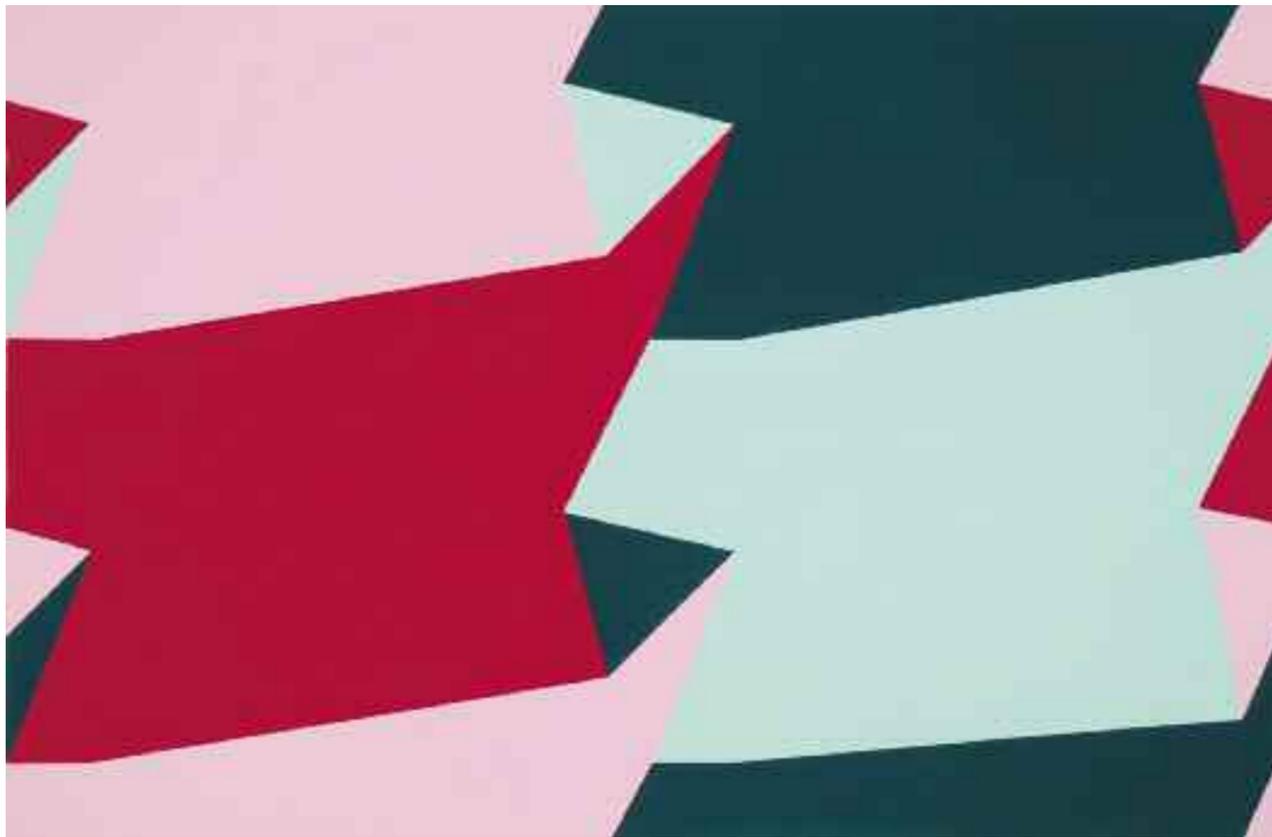
Lo spirito competitivo si sviluppa dunque in ambito universitario sullo sfondo di un ragionamento paradossale e concessivo: nonostante sia risaputo che gli esiti delle competizioni sono funzione diretta delle disuguaglianze già osservate, che le università vincitrici e quelle perdenti sono in qualche modo già pre-determinate, *tuttavia* tutte partecipano alla competizione. Alcune di esse contano dunque, se non sul caso, almeno su dei motivi per vincere che non deriverebbero direttamente dalle «predeterminazioni» e dalle disuguaglianze iniziali: in breve, su *un margine di contingenza e di incertezza*.

Il tipo di razionalità concessiva che ci fa competere in tali condizioni (non è «Se... allora», ma «Sebbene... comunque») può essere analizzato grazie a una *struttura di delegazione modale*, in cui la necessità e la contingenza sono allo stesso tempo messe a confronto l'una di fronte all'altra, e di volta in volta ruscate o ridotte. La *negazione della contingenza* non è solo un'affermazione della necessità, in un contesto dove la libertà e l'autonomia già sono date per natura o per convenzione: poiché è la stessa contingenza, formalmente, a essere la negazione della necessità («poter non essere» o «non dover essere»), abbiamo a che fare con una *doppia negazione modale*. La proprietà principale della «malafede» risiede appunto nella sua capacità di integrare le negazioni.

Siamo tutti calvinisti?

Per comprendere come si possa «scegliere la propria predestinazione» e farne un progetto individuale, si può fare riferimento in particolare all'analisi che Max Weber ha dedicato alla relazione fra l'etica calvinista e la fede nella predestinazione, da un lato, e lo «spirito del capitalismo», dall'altro¹. In virtù di una determinazione trascendentale e anteriore (quella di Dio), ognuno sa di poter appartenere sia alla categoria degli eletti, sia a quella dei dannati, senza poter sapere effettivamente a quale. Gli uomini non possono far nulla sulla terra per guadagnarsi o meritare la salvezza, e dunque modificare una legge sulla quale lo stesso Dio non può tornare a *posteriori*. Eppure i calvinisti fanno, agiscono, lavorano. Più radicale della situazione delle università autonome e ineguali, la predestinazione degli individui calvinisti è in un certo qual modo una realizzazione pura e senza compromessi del paradosso di cui ci occupiamo.

Per i calvinisti, la grazia divina può manifestarsi attraverso dei *segni*. La grazia è data da Dio, ma i segni della grazia sono acquisiti dagli uomini e nell'azione: questi segni possono dunque essere ricercati, e gli uomini possono scegliere se acquisirli o meno: l'impegno nel fare pratico competitivo è una manifestazione semiotica della gra-



Sergio Lombardo, *Pittura stocastica*, 2009, cm 100 x 150

zia, vale a dire del fatto di appartenere agli eletti.

La relazione tra l'espressione (il segno) e il contenuto (la grazia) è contingente poiché tale segno non è né la causa né la conseguenza della grazia; esso è scelto dall'uomo, ma nell'ignoranza della sua veridicità, e senza che il suo contenuto possa essere dimostrato nel corso della vita sulla terra. È insomma un significante potenziale e fluttuante, il cui significato (la grazia) resta virtuale, ma di cui rimane in ogni caso il significante specifico (anche se il significato non è provato).

Ma c'è un altro «segno», più efficace, che spiega il motivo per il quale i concorrenti si attivano malgrado che i risultati siano più o meno noti in anticipo. Max Weber precisa che per la dottrina calvinista popolare l'agire come «eletto» è un dovere e così come scegliere i segni della grazia; qualsiasi tipo di dubbio a questo proposito sarebbe indice di una tentazione demoniaca. L'astensione è un segno inviato dal Diavolo, un segno effettivo della mancanza di grazia. In altre parole, *l'assenza del segno della grazia è il segno della sua assenza*. Il contenuto del segno positivo non è attestato, ma il contenuto dell'assenza del segno, invece, è del tutto dichiarato, e concretamente verificabile.

È facile comprendere il motivo per cui questa situazione di autonomia competitiva interessi il semiotico, perché la libera partecipazione alla competizione non cambia nulla (o poco) della realtà del posto di ciascuno, essendo le posizioni praticamente già giocate, ma essa permette di manifestare un «segno passionale», quello della «grazia competitiva», che è la parte semiotica e sensibile che ognuno riceve, in qualche modo, in cambio del suo contributo reale al successo globale della competitività di tutto il sistema.

Perseverare nell'essere e fare di necessità virtù

Spinoza tratta in modo del tutto diverso le tensioni tra necessità, contingenza e scelta razionale: l'agire razionale e virtuoso deriva direttamente dalla necessità intrinseca alla prosecuzione dell'atto stesso, senza il rinvio a un universo di determinazioni trascendentali. Difatti, le esigenze della nostra natura e le nostre azioni sono ridotte alla perseveranza nell'essere; la persistenza è insita nel fatto stesso che esistiamo, una semplice condizione affinché si possa continuare a esistere. La tensione è dunque qui risolta attraverso la riduzione di tutte le necessità e di tutti i destini possibili al solo principio di perseveranza, integrato dalla ca-

pacità del corso di azione. Questa soluzione poggia sull'*inversione del principio stesso di un destino*: basta invertire il punto di vista sul processo, nel considerarlo in una visione prospettica, per ridurre tutta la necessità esterna a una necessità interna del processo dell'esistenza, nei limiti di una pura razionalità pratica.

Bourdieu riprende a suo modo questa soluzione che implica per lui una «doppia negazione»³. Il corso pratico dell'azione integra già una parte di necessità, sotto la forma dell'*habitus*, nel senso che ciascuno limita le sue proprie aspirazioni, anticipazioni e progetti a ciò che le influenze esterne concedono; l'*habitus* funziona poi da filtro e attrattore: tutto ciò che non è conforme alle determinazioni è sia respinto (in quanto inconcepibile), sia convertito e a sua volta *integrato* dall'*habitus*. Come per Spinoza si tratta di «perseverare nell'essere», e di sostituire il destino con un progetto, ma qui grazie all'immissione del punto di vista nel corso d'azione.

Il bricolage sartriano delle necessità

Sartre per parte sua non riconosce alcun rapporto tra il dominio della necessità e quello della contingenza e qualsiasi relazione stabilita con un presunto spazio di necessità è un errore di malafede, un'illusione provvisoria e condannata: «Quelli che nasconderanno a se stessi, seriamente o con scuse deterministe, la loro libertà, io li chiamerò vigliacchi; gli altri che cercheranno di mostrare che la loro esistenza è necessaria, mentre essa è la contingenza stessa dell'apparizione dell'uomo sulla terra, io li chiamerò mascalzoni»⁴.

I «mascalzoni» sono quelli che si presentano come «necessari» e rifiutano la propria contingenza, e i «vigliacchi» sono quelli che vestono la propria contingenza di un ricorso a delle necessità esterne: in entrambi i casi la negazione sposta il confine tra i due universi modali. Il *mascalzone* raddoppia la determinazione, e si fa egli stesso destino; il *vigliacco* conserva una parte delle determinazioni, ma solo una parte, che lascia aperta la possibilità di un progetto.

Troviamo così delle università che si considerano in effetti particolarmente *necessarie* e che, di conseguenza, con o senza competizione, anzi fuori competizione, non potrebbero immaginare se non come uno scandalo ancor maggiore, il fatto di non vincere in tutte le circostanze,

così come altre non si considerano mai responsabili dei propri insuccessi.

Le forme di vita della malafede

Le università autonome in competizione hanno dunque, in definitiva, una scelta di «forme di vita» da fare: dopo aver scartato la soluzione radicale di Sartre, che non autorizza alcuna azione competitiva, restano alcuni «compromessi» possibili:

La *denegazione calvinista* che comprende all'interno di un universo interamente determinato una *inclusione* di contingenza e di credenza, in seno alla quale è possibile scegliere dei segni e costruire dei progetti: in questo caso la competizione provoca la *grazia competitiva*;

L'*inversione spinozista e bourdieusiana del punto di vista sul processo*, che converte il destino in progetto e produce una doppia negazione attraverso la

riduzione e l'integrazione di tutte le necessità esterne in un'unica necessità immanente (la perseveranza nell'essere); la competizione convoca allora il segno della *perseveranza competitiva*;

Il *compromesso dei vigliacchi*, che agiscono nella contingenza, ma integrandovi un elemento di determinazione e di dipendenza in materia di scusa e di far-valere: la competizione è allora il mezzo per resistere, bene o male, a queste determinazioni e a questa dipendenza, e essa convoca il segno del *merito competitivo*;

L'*atto di forza dei mascalzoni*, che non agiscono se non in nome di una necessità della quale si appropriano e con la quale si identificano: la competizione è allora il mezzo per esprimere questa necessità come un dovuto, e essa convoca il segno del *riconoscimento competitivo*.

Grazia, perseveranza, merito e riconoscimento (competitivi): sono altrettanti dispositivi di malafede che reggono globalmente il senso dell'azione, il tipo di valori che la guidano, l'etica alla quale si rifà e le gratificazioni alle quali aspira. Quattro strategie di malafede ognuna delle quali induce a una inflessione coerente dell'insieme dei caratteri semiotici dell'azione, dalla forma stessa del processo fino ai valori cui tende, e che quindi determinano complessivamente ogni forma di vita. Le quattro forme di vita appaiono allora come dei compromessi che permettono a ciascuno di trovare la propria strada in un mondo governato globalmente da un lato da determinazioni particolarmente pregnanti (nell'ambito della necessità), e dall'altro da un principio critico generalizzato, la «competizione» per la sopravvivenza (nell'ambito della contingenza).

Traduzione dal francese di Cristina Greco

1. L'accostamento tra la malafede competitiva e l'interpretazione della fede calvinista proposta da Max Weber si ispira liberamente a un testo di Jean-Pierre Dupuy, *Self-deception and paradoxes of rationality*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

2. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Edizioni Sansoni, Firenze 1970.

3. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie DRZ, Genève, Paris 1972, p. 177 [trad. it. *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano 2003].

4. Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo est un umanesimo* [1946], Gallimard, Paris, 1996, pp. 68-71 [trad. it. *L'esistenzialismo e un umanesimo*, Mursia, Milano 1974].