

1. (*Il tema*) Mi è stato proposto di trattare, nientemeno, di cultura: un tema di vastità tale che non è possibile andare al di là di qualche osservazione marginale, di qualche spunto di riflessione che semplifica e ignora complicazioni e sfumature.

2. (Posto della cultura) Parliamo qui di cultura come fatto sociale che ha a che vedere con lo stare insieme, con il formare società. Cultura e coltura hanno la stessa radice, comune a *cōlere*. Come c'è, per esempio, l'agri-cultura, così si potrebbe dire socio-cultura. Nell'una - la coltura - l'ambiente è la terra; nell'altra - la cultura - quel terreno di vita comune che è la società. Si può "coltivare" se stessi, ma ciò ha a che fare con il perfezionamento personale, non certo con la cultura, fino a quando non si istituisce un rapporto con altri, in un ambiente di relazioni. Il fatto che l'espressione "socio-cultura" non sia in uso si spiega perché la cultura è di per sé un fatto di natura sociale e, dunque, non c'è bisogno di dirlo. Questo è il senso in cui qui se ne parla, a iniziare dalla domanda: qual è il posto della cultura nella vita sociale? Un passo indietro, per arrivare ad abbozzare una risposta.

3. (*Riconoscersi senza conoscersi*) La società non è la mera somma di molti rapporti bilaterali concreti, di persone che si conoscono reciprocamente. È un insieme di rapporti astratti di persone che si ri-conoscono come facenti parte d'una medesima cerchia umana, senza che gli uni nemmeno sappiano chi gli altri siano. Questa è la questione decisiva per ogni vita sociale: "senza conoscersi personalmente". Come può esserci vita comune, cioè società, tra perfetti sconosciuti? Qui entra in gioco la cultura.

Riconoscersi senza conoscersi è condizione d'esistenza d'ogni società fatta di grandi numeri. Come questo può accadere? Consideriamo l'espressione: io mi riconosco in .... Quando sono numerosi coloro che non si conoscono reciprocamente, ma si riconoscono nella stessa cosa, quale che sia, ecco formata una società. Questo "qualche cosa" di comune è "un terzo" che sta al di sopra di ogni uno e di ogni altro e questo "terzo" è condizione *sine qua non* d'ogni tipo di società, non necessariamente società politica. Il terzo è ciò che consente una, per così dire, "triangolazione": tutti e ciascuno si riconoscono in un punto che li sovrasta e, da questo riconoscimento, discende il senso di un'appartenenza e di un'esistenza che va al di là della semplice vita biologica individuale e dei rapporti interindividuali. Quando parliamo di fraternità (nella tradizione illuminista) o di solidarietà (nella tradizione cattolica e socialista) - due

concetti che occupano un posto importante nella storia delle costituzioni moderne – implicitamente ci riferiamo a qualcosa che “sta più su” dei singoli fratelli o sodali: fratelli o sodali in qualcosa, in una comunanza, in una missione, in un destino comune.

Nelle società antiche basate sulla religione, il terzo *come problema* non si poneva perché era già risolto *a priori*. Il terzo era Dio, o erano gli dei, e a loro si volgeva il culto. Nel culto, tutti si riconoscevano figli: credo, come te, nel Dio padre comune, dunque siamo fratelli e dunque tra di noi c'è società, anche se non ci conosciamo. Il Dio che si manifesta a Mosè sul Sinai è espressione evidente del “terzo”, la fedeltà al quale è garanzia d'unità del popolo d'Israele, dovunque possa essere disperso sulla terra. Se poi, come nel Cristianesimo, il Dio s'è fatto uomo ed è diventato “figlio come noi”, il legame sociale e la *societas christiana* possono celebrarsi concretamente in liturgie che hanno al centro il ricordo di quella comunanza dell'umano col divino che s'è fatto umano anch'esso.

Tutte le religioni sono ricchissime di simboli che segnano i luoghi, gli edifici, perfino l'abbigliamento e i corpi degli appartenenti. I simboli sono “segni del terzo”. La simbologia serve a segnare il legame tra gli esseri umani nella fede in qualcosa di comune. Il simbolo religioso delimita così i confini d'un territorio spirituale, entro il quale ci si sente amici e fratelli, legati da un disegno provvidenziale, da una missione o, semplicemente, da una appartenenza a una fede comune che co-involge, senza bisogno del rapporto diretto di uno con l'altro, soggetti d'ogni luogo e d'ogni tempo, della presente, delle passate e delle future generazioni. La professione di fede che si svolge lo stesso giorno, alle stesse ore, in tutti i luoghi del mondo, durante la quale si recita il “credo” o “simbolo”, è l'espressione simbolica (“simbolo niceno-costantinopolitano”) di quell'unione astratta che, nella tradizione cristiana, si denomina “corpo mistico”: astratta ma, per chi professa quella fede, effettiva.

4. (*Religione e riconoscimento*) Nelle società antiche - intendo le società che fondavano la loro esistenza sulla religione intesa come *religio civilis* – la funzione culturale era appannaggio degli addetti al sacro, fossero questi una classe separata o una nazione tutta intera (Es 19, 6: “voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa”). Ai sacerdoti spettava formare, alimentare, proteggere quelle credenze che confluivano nella fede (verticale) che creava il legame di comune appartenenza (orizzontale) alla

medesima compagine sociale. Ogni popolo, per millenni, ha avuto il suo dio e questo dio, se e in quanto fosse unico e universale, era “geloso”, cioè non ammetteva concorrenza, doveva difendersi dagli dèi altrui, anzi doveva combatterli per impedire le contaminazioni che avrebbero distrutto il legame sociale. La Bibbia ebraica è ricca d’esempi di questa coincidenza tra dio unico e unità di popolo. Lo stesso vale per Gesù di Nazareth, la cui predicazione aveva dato adito al sospetto di politeismo – l’accusa decisiva nel processo davanti al Sinedrio di Gerusalemme – e dunque al timore per l’unità del popolo d’Israele. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Tutto ciò è particolarmente evidente con riguardo alle religioni monoteistiche, ma vale anche per quelle politeistiche, come quella greca al tempo di Socrate, condannato a morte in base all’accusa ch’egli volesse introdurre “nuovi dei”, tra la gioventù d’Atene. Se non c’era un dio, c’era però l’Olimpo degli dei, sotto la sovranità di Zeus. Introdurre nuovi dei, al posto dei vecchi poteva essere alto tradimento, *crimen lesae maiestatis*. Anche solo introdurli accanto, era comunque un allentamento del monolitismo sociale.

La religione non è certamente solo questo. La sua funzione non è soltanto quella di tenere insieme la società. Ma, certamente, è stata ed è *anche* questo. In quanto funzione sociale, essa fa parte di quella triade sulla quale si reggono le nostre società: economia, politica e cultura. La costituzione, nel senso suo più profondo, è l’organizzazione di questa triade. Economia, per assicurare i beni materiali; politica, per assicurare ordine e sicurezza; cultura, per creare senso d’appartenenza. A ben riflettere, nella sfera economica troviamo divisioni e rivalità per acquisire proprietà; nella sfera politica ugualmente, per acquisire potere. Qualunque società è destinata a fallire se non è tenuta insieme da una forza indipendente da economia e da politica e questa forza è di natura culturale. Per molti secoli è stata la forza della religione, fino a quando la qualità di *civis* coincideva – doveva coincidere - con quella di *fidelis* del medesimo dio o della medesima costellazione di dei, quali che ne fossero le strutture istituzionali e l’organizzazione del potere che governava la comune credenza.

5. (*La “funzione culturale”*) Per molti secoli, le tre funzioni sociali sono state organizzate in categorie sociali, ceti o caste distinte. Affascinanti ricerche di antropologia culturale condotte, per esempio, da George Dumézil e da Émile Benveniste hanno dimostrato che questa divisione funzionale della società, nelle civiltà indoeuropee, risale alla notte dei tempi. Nel Medioevo cristiano, la tripartizione è stata addirittura teologizzata come

proiezione della trinità divina: il governo (i *gubernatores*), proiezione del Padre; l'economia (i *laboratores*), proiezione del Figlio; la cultura (gli *oratores*), proiezione dello Spirito. Per nobiltà o viltà di nascita si era destinati alle funzioni di governo o a quelle economiche e, salve eccezioni, gli scambi erano impossibili. Una delle ragioni che spiegano le rivoluzioni della fine del Settecento è la cristallizzazione dei rapporti sociali che ne derivavano e impedivano alla borghesia l'accesso al governo. Che cosa è il terzo stato, la borghesia, si chiedeva l'abate Sieyès? Tutto, rispondeva. E che cosa conta, nel governo della nazione? Nulla, rispondeva. Che cosa chiede? Tutto.

La condizione della "funzione culturale" era stata, fin dall'inizio, diversa. Per principio, essa non era riservata a una classe sociale definita per nascita. Conformemente alla sua vocazione d'insieme, era aperta a tutti, perché doveva poter parlare a tutti, al di sopra di ogni divisione. I "chierici" si traevano da ogni classe sociale, non per nascita ma per vocazione. Solo nella Chiesa ci fu, fin dall'inizio, una "carriera", la "carriera ecclesiastica", lungo la quale il popolano poteva accedere alle più alte cariche. Perfino diventare Papa. Il nepotismo, cioè la trasmissione dello *status* ecclesiastico e del connesso potere per ragioni di familiarità, per quanto praticato, era condannato. Sotto quest'aspetto, si potrebbe dire, non tanto paradossalmente, che la Chiesa, "in ingresso", è stata per lungo tempo l'unica struttura "democratica" delle nostre società.

6. (*Secolarizzazione della cultura*) La secolarizzazione della vita sociale ha scalzato la Chiesa dalla sua posizione di monopolista della funzione culturale: posizione che il libero pensiero, la libertà di coscienza, il rovesciamento dell'organicismo scolastico e della sua visione gerarchica dei rapporti sociali, a favore della centralità dell'individuo, hanno iniziato a contestare ed erodere a partire dall'Umanesimo. Secolarismo significa, in breve, distruzione del fondamento trascendente del legame sociale e sostituzione con patti esclusivamente orizzontali. Il contrattualismo e il convenzionalismo sono le teorie politiche di questa concezione. Non ci sono più sovrani di diritto divino; il governo delle società non è per grazia di Dio, ma per volontà del popolo o della nazione.

Noi siamo immersi in questa visione orizzontale dei rapporti sociali. Ma, ciò significa forse che non abbiamo più bisogno di un "terzo unificatore", nel senso sopra detto? Per niente. L'esigenza è permanente, ma il modo di soddisfarla è variabile ed è variato.

Le società del tempo presente, le società “secolarizzate” nelle quali la condizione di cittadino non corrisponde più a quella di appartenente a una religione e, tantomeno, a un’unica religione; le società nelle quali quindi la convivenza non può (più) fondarsi su un legame cementato dalla fede comune; le società nelle quali il fondamento in una religione ufficiale sarebbe, anzi, fattore non d’unione ma di divisione: in queste società la questione del terzo unificante non è affatto accantonata. Anzi, si pone con impellenza, precisamente a causa dei suoi presupposti costituzionali: la libertà e l’uguaglianza, i due pilastri delle concezioni politiche del nostro tempo. È superfluo dire come e perché queste due parole e i valori che sono loro connessi, lasciati liberi di operare fuori di un contesto societario, mettano in moto forze egoistiche produttive di effetti distruttivi della con-vivenza.

La libertà, intesa come situazione di assenza di limiti all’espansione della potenza individuale, introduce nella vita comune pulsioni egocentriche ed egoistiche rivolte all’auto-affermazione; l’uguaglianza, come aspirazione che fa da molla alla scalata sociale, produce e diffonde nella società rivalità e invidia; la libertà e l’uguaglianza, combinate insieme, scuotono le basi della vita sociale in quanto il loro effetto sia la liberazione di impulsi particolari, aggressivi e difensivi, non mediati da una visione di ciò che è bene e di ciò che è male per tutti: il contrario, dunque, dell’ideale di una società pacificata d’individui benevolmente e spontaneamente cooperanti in vista di scopi comuni. Le società basate sulla libertà e sull’uguaglianza – il che è quanto dire le odierne democrazie: combinazioni in dosi variabili di pretese di libertà e di aspirazioni all’uguaglianza - sono dunque esposte al rischio dell’interna divisione e dissoluzione per incapacità di garantire fiducia e cooperazione tra i loro membri.

Per questo, possiamo stabilire questo punto: anche le società secolarizzate basate sulla condizione di libertà e sull’aspirazione all’uguaglianza non possono fare a meno di un qualche loro “terzo”, come garanzia di tenuta contro le tendenze all’auto-dissoluzione. L’idea di società costruite sull’incontro puramente orizzontale degli interessi in campo, senza quella triangolazione di cui si è detto sopra, è un’idea falsa. Non si può convivere stabilmente in grandi aggregati di esseri umani che nemmeno si conoscono facendo conto solo su patti degli uni con gli altri, come pensano i contrattualisti. A parte ogni considerazione realistica, una volta stabilita una regolazione contrattuale degli interessi in campo, a chi o a che cosa ci si potrebbe richiamare per richiedere l’adempimento

degli obblighi assunti, ogni volta che l'interesse mutato spingesse qualcuna delle parti a violarli. Ogni contratto, senza una garanzia terza, sarebbe *flatus vocis*. Ricordiamo che uno dei padri del contrattualismo liberale, John Locke, negava il diritto alla tolleranza agli atei perché, non riconoscendo essi l'esistenza di un terzo (il terzo, allora, si pensava poter essere solo in cielo), a suo parere non davano garanzie di "stare ai patti". In nome di chi, chiamato a testimone e garante, essi avrebbero potuto prestare impegnativamente il giuramento di osservarli?

7. (*Cultura come liberazione e...*) Non tutti i "terzi" sono uguali. Prendiamo ad esempio la Rivoluzione del 1789, un evento rivoluzionario precisamente perché rovesciava il fondamento del legame sociale, scalzandone i presupposti di natura teologica e ponendoli esclusivamente nella libertà e nell'uguaglianza dei singoli, entro un quadro di relazioni totalmente secolarizzate. L' "allons enfants de la Patrie" della Marsigliese contiene già tutto: la *Patrie* era il nuovo terzo; i *citoyens* erano i suoi figli, i suoi *enfants*, dunque fratelli tra loro; i *patriotes* erano i nuovi credenti che si riconoscevano tra loro per mezzo dei loro simboli politici, dopo avere abbattuti quelli teologici dell'Antico Regime.

La fraternità viene così a prendere posto nella triade rivoluzionaria: *liberté, égalité e*, per l'appunto, *fraternité*. All'inizio, nel calore e nell'entusiasmo della Rivoluzione, i patrioti potevano effettivamente e spontaneamente sentirsi legati da un afflato fraterno, un afflato così forte da non ammettere deroga: *fraternité ou la mort* per chi stava fuori della cerchia dei fratelli (gli estranei-nemici, i preti refrattari, gli *aristocrates*) o per chi ne fosse uscito (i traditori). Come tutto ciò che appartiene ai valori incontestabili e incontestati, anche la fraternità, che pure era luogo comune nei discorsi di quel tempo, non stava scritta nella Costituzione: non ce n'era bisogno, perché preesisteva (al contrario della libertà e dell'uguaglianza). Lo sarà solo nel 1848 quando i contorcimenti della società francese, investita dai drammi sociali dell'industrializzazione, ne fecero avvertire la mancanza, anche per contrastare un concetto simile ma non uguale - la solidarietà - che faceva appello all'unità d'intenti non dei cittadini, ma della classe lavoratrice ("proletari di tutto il mondo, unitevi").

Che cosa era la *Patrie*, all'inizio delle vicende rivoluzionarie? Era un ideale, un soggetto spirituale da costruire e che chiamava alla cooperazione. Nel giro di pochi anni, tuttavia, il "terzo" cambiò faccia. Le vicende del "terzo" nella Rivoluzione in Francia sono paradigmatiche. Potremmo, se ce ne fosse la possibilità, verificarne le similitudini con altre, analoghe situazioni storiche, in cui all'afflato iniziale che parte dal basso si sostituisce l'imposizione che procede dall'alto. Dal "terzo che libera", al "terzo che opprime". È la storia di molte "rivoluzioni" di destra, nelle quali quelli che erano i fratelli all'inizio diventano "camerati"; e di sinistra, dove i "compagni" diventano funzionari. Nascono promettendo liberazioni e si risolvono in oppressione. Il "terzo" e le sue possibili facce hanno molto a che vedere con questi rovesciamenti.

Prendiamo ancora ad esempio la Rivoluzione in Francia. Nel 1789, si trattava della Patria. Nel 1793-1794, in piena crisi di disfaccimento della Francia rivoluzionaria, il "terzo" cambia natura, si cristallizza. L'asse su cui stava la Patria si riposiziona e si "teologizza". Compare la *Dea ragione*, con i suoi templi, spesso le chiese sconsacrate e profanate, i suoi riti e i suoi officianti. Il 7 maggio 1794, un decreto sulle feste repubblicane istituisce il culto dell'*Essere Supremo*, voluto da Robespierre in persona e da lui stesso celebrato l'8 giugno, avvolto in un manto azzurro, sotto la regia di Jean Louis David, nell'occasione bruciando manichini simboleggianti l'ateismo, l'ambizione, la discordia e l'ipocrisia: tutti vizi considerati insidie mortali della nuova società. La vecchia religione e il vecchio Dio erano stati uccisi, ma se ne tentava la risurrezione in forma deista, per tenere insieme una società che si stava disintegrando. In occasione dell'approvazione del decreto del 7 maggio, Robespierre stesso, ispirandosi alla "religione civile" di Rousseau (*Contrat social*, l. IV, ch. VIII), aveva dichiarato: "*L'athéisme est immoral et aristocratique ; l'idée de l'être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice ; elle est donc sociale et républicaine*". Quella cerimonia, ridicola perfino agli occhi di molti giacobini d'allora, era però segno di qualcosa di molto poco ridicolo, anzi di terribile. L'Essere supremo, evocato come il "terzo" della fase terminale della Rivoluzione, ne diventava l'onnipotente protettore che tutto poteva giustificare. Sotto il suo sguardo tutelare, due giorni dopo la celebrazione al Campo di Marte, entrava in vigore la *Legge di pratile* (10 giugno 1794), la legge che porta al colmo il regime del terrore giacobino, in nome dell'ossimoro formulato da Robespierre stesso: "dispotismo della libertà".

8. (... *come oppressione*) Se si ricorda quella vicenda è per la sua significanza generale: “il terzo”, quando si prospetta storicamente sulla scena, è all’inizio fattore di liberazione per chi vi si riconosce (e di discriminazione per gli altri). Nella cultura, all’inizio, si manifestano energie intellettuali libere e diffuse che possono rivolgersi alla creazione di nuovi legami, nuovi motivi di convivenza, nuovi rapporti: in breve, nuove ragioni di socialità. All’inizio. Ma, in seguito, ciò che è liberatorio può trasformarsi in strumento d’oppressione morale, quando perde la sua autonomia e viene subordinata o si subordina alle ragioni e agli interessi della politica o dell’economia, diventa propaganda (politica) o pubblicità (economica). In questa insidiosa possibilità di rovesciamento non c’è nulla di sorprendente. Spesso e presto i concetti, le categorie, i simboli che si formano a partire dalla società, si trasformano in strumenti di oppressione sulla società. Ogni cosa, nella sfera pubblica, dipende da dove sta: se *ex parte societatis* o *ex parte potestatis*. La cultura è fattore di socializzazione. Ma ciò che è decisivo, è se “ci si socializza” autonomamente o se “si è socializzati” autoritariamente. La cultura “tiene insieme”. Ma può tenere insieme nella libertà oppure nel conformismo imposto.

Tutte le volte che si parla di cultura, l’ambivalenza è alla porta, massimamente quando si ha a che fare con strutture e istituzioni, indispensabili in quanto la cultura è un fatto di circolazione e coinvolgimento, è una realtà diffusiva di sé e ha quindi bisogno di “istituzioni culturali”. La scuola è il luogo dove con evidenza si coglie l’ambiguità. Ancora la Francia rivoluzionaria ne è esempio eloquente, al tempo del contrasto tra la scuola dello Stato che istruisce e quella che “forma” il cittadino: la prima, sostenuta da Condorcet nei suoi *Mémoires*, rispettosa della libertà; la seconda, sostenuta dall’ala ideologica della Rivoluzione, rivolta alla creazione del “buon cittadino”. La questione è perenne. La ritroviamo da noi, tutte le volte che parliamo di scuola, della sua autonomia dalla politica e dall’economia, sia come dipendenza-indipendenza finanziaria (l’ambigua compartecipazione di pubblico-privato), sia quando si tratti di programmi d’istruzione (il progetto delle tre “i”, sul quale si è verificata la convergenza di politica ed economia in un progetto sostanzialmente anticulturale).

9. (“*La cultura è libera*”) “L’arte e la scienza sono libere e libero ne è l’insegnamento”, dice l’art. 33, primo comma, della Costituzione. Questa norma di principio è da considerare la base della “costituzione culturale”, così come esiste una “costituzione politica” e una “costituzione economica”, ciascuna delle quali contribuisce, per la sua

parte, alla costruzione della “tri-funzionalità” su cui si regge la società, secondo quanto già detto. La Costituzione, senza aggettivi, è la sintesi di queste costituzioni particolari.

Soffermiamoci per un momento sull’uso del verbo essere nella norma costituzionale citata.

Innanzitutto, dicendosi che l’arte e la scienza sono libere e che libero ne è l’insegnamento si dà una definizione. L’arte e la scienza sono così: libere. L’attività intellettuale non libera, cioè asservita a interessi d’altra natura non è arte, né scienza: è prosecuzione con altri mezzi di politica ed economia. Si dirà, tuttavia: non è arte la scultura di Fidia, perché al servizio della gloria di Pericle? Non è arte la poesia di Virgilio, perché celebrativa della Roma di Cesare Augusto? E non è arte quella di Michelangelo, commissionata da Giulio II e Paolo III? La loro non è arte perché voluta, comandata, perfino imposta da altri, che non l’artista? Naturalmente no. Ma non è arte per la componente priva di libertà, esecutiva del volere del committente; è arte, per la parte che l’artista riserva alla sua libera creazione. L’intreccio tra obbligazione e libertà, in quanto si operi su commissione di potenti, è sempre esistito. Salvatore Settis l’ha documentato nel suo studio su *Artisti e committenti fra Quattrocento e Cinquecento* (Torino, Einaudi, 2010) e ha mostrato altresì la mai sopita tendenza dell’artista e, in genere, degli uomini d’ingegno, a scuotersi di dosso, anche con stratagemmi, i vincoli imposti dai finanziatori. Si dirà ancora: forse che la musica, l’architettura, la pittura, la letteratura, il cinema, perfino quando furono al servizio dei totalitarismi del secolo scorso (il realismo socialista, o la “cultura nazional-popolare” del fascismo, l’arte “ariana” e del Terzo Reich – N. Montenz, *L’armonia delle tenebre*, Milano, Archinto, 2012), non meritano il titolo di cultura? L’arte e la scienza che la “cultura ufficiale” del tempo bollava come “degenerata” e perseguitava era certo “più cultura” dell’altra. Ma anche quella ufficiale, per quanto in essa si sottraesse alla mera funzione propagandistica del potere, appartiene a pieno titolo a quell’ambito. E, per quest’aspetto, oggi, quando l’ala del tempo ci fa meno attenti alle matrici strumentali originarie, il valore di quelle opere cresce e si afferma indipendentemente dalla committenza.

Cose analoghe si possono dire per le opere dell’ingegno al servizio dell’economia, cioè della pubblicità di prodotti commerciali. Anche a questo proposito, l’impasto di attività

esecutiva e di attività creativa è evidente. Il rapporto tra l'una e l'altra è variabile. Normalmente, prevale l'aspetto strumentale: far nascere bisogni, orientare il consumo, combattere la concorrenza, promuovere le vendite: tutte cose che riguardano gli stili di vita, le aspettative, i sogni, ecc. In certo senso, *formano cultura*, e nel modo più efficace possibile. Ma, per questo aspetto, *non sono esse stesse espressione della libertà della cultura*; sono invece funzione dell'economia. Non rientrano nella definizione costituzionale. Vale anche qui, però, la forza purificatrice del tempo. A distanza d'anni, quando s'è persa la nozione dell'interesse originario, anche le opere di pubblicità possono depurarsi dal loro aspetto strumentale ed essere rivalutate e apprezzate nel loro valore artistico.

L'intreccio di cultura ed economia si complica e, al tempo stesso, si rende meno decifrabile, quando le opere della cultura sono destinate a un mercato, nel tempo della "riproducibilità tecnica" (W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [1936], in *Opere complete*, vol. VI, Torino, Einaudi, 2010), un mercato che attribuisce ai prodotti culturali un valore commerciale: ad esempio, il mercato dell'arte, il mercato editoriale, ecc. Solo a partire dal secolo XVII nella ricca e "commerciale" Olanda – si dice -, il "mercato" ha attratto a sé i prodotti della cultura. In precedenza essi circolavano per rapina, spoliazione, dote, donazione di principi e di mecenati. Dopo, essi hanno acquisito un valore che dipende non da un compenso stabilito *a priori*, ma da un guadagno determinato *a posteriori* dai consumatori-acquirenti e dai loro mediatori: editori, distributori, critici, commercianti, ecc. Anche in questa situazione, dunque, chi opera nella funzione culturale si trova nella medesima situazione di commistione, dove l'economia e le sue leggi possono svolgere una funzione condizionante e omologante, con effetti sulla cultura, omologanti rispetto alla funzione economica.

10. ("*La cultura 'deve essere' libera*") Non si tratta, comunque, di teorizzare una "cultura per la cultura", senza contenuto, come pura evasione. La cultura come cultura ha una sua funzione e una sua responsabilità sociale, come s'è detto: una funzione che esige libertà. Sotto questo aspetto, il verbo "essere" che troviamo nella norma costituzionale assume il significato non d'una definizione, ma d'una prescrizione: "la cultura deve essere libera". La difficoltà nasce dal fatto che deve essere libera, ma non può vivere isolata.

La prima insidia, qui, sta nella tentazione della consulenza. Il nostro mondo è sempre più ricco di *consiglieri* e *consulenti* e sempre meno d'intellettuali. Questa – del consulente – è la versione odierna dell' "intellettuale organico" gramsciano, una figura tragica che si collegava alle grandi forze storiche della società per la conquista della "egemonia": un compito certo ambiguo, ma indubbiamente grandioso. I consiglieri di oggi sono gli imboscati nell'inesauribile miniera di ministeri, enti, istituti, fondazioni, aziende, ecc., che si legano al piccolo o grande potere, offrendo i propri servigi intellettuali e ricevendo in cambio protezione, favori, emolumenti. La stessa cosa può ripetersi per i consulenti che vendono le proprie conoscenze alle imprese, per testarne, certificarne, magnificarne e pubblicizzarne i prodotti; per testimoniare la qualità del ciclo produttivo, la sua non-nocività, la sostenibilità dell'impatto ambientale, e altre prestazioni di questo genere. Naturalmente, consiglieri e consulenti non sono affatto cosa cattiva in sé, ma lo sono quando sono essi stessi che si offrono, si danno da fare per diventare tali, e per questo, inevitabilmente, accettano di entrare "nell'organico" di questo o quel potentato. L'uomo di cultura diventa uomo di compiacenza. L'opportunismo che s'insinua nei piccoli gesti, magari nei dettagli che stanno a significare: io ci sto, ti puoi fidare, è l'insidia maggiore. Anche perché spesso ci si illude d'essere noi a usare il potente come mezzo per realizzare le nostre idee, mentre vero è il contrario. Il patto dell'uomo d'intelletto con gli uomini di potere è quasi sempre (da Platone con Gerone in poi, fino a Carl Schmitt con Hitler e oltre, fino a noi) un patto col diavolo. Se non riconosce questa sua condizione, è perché mente a se stesso. Di mentire a se stessi, nulla è più facile.

La seconda insidia all'autonomia della funzione intellettuale è la tentazione di cercare il successo in questa, per poi spenderlo nelle altre funzioni. Ciò che è giusto in una sfera, può diventare corruzione delle altre sfere. Il successo in una non deve essere perseguito come trampolino per il successo in un'altra (M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (1983) trad. it. *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari, 2008). Così, l'affermazione nella sfera dell'economia non deve essere usata strumentalmente per affermarsi nel campo della politica o in quello della cultura; l'affermazione nella sfera politica non deve essere il ponte per conquistare posizioni di potere nella sfera economica o in quella culturale; l'attività nella sfera culturale non deve corrompersi cercando approvazione e consenso, in vista di candidature, carriere e benefici che possono provenire dalla politica o dall'economia. La società equilibrata è quella in cui si rispettano le distinzioni delle funzioni sociali, non consentendosi a una di inquinare i

criteri di giustizia che devono valere nelle altre due. Diremmo noi forse bene ordinata una società in cui chi controlla l'economia s'impadronisce della politica e, impadronitosi della politica, si prende a controllare anche la cultura e, controllando la cultura, alimenta l'economia, orientando i gusti, le mode e quindi i consumi, e poi, dall'economia alla politica e dalla politica alla cultura, in un totalizzante circolo chiuso del potere, nel quale ciascun elemento ne alimenta un altro e ne è, a sua volta alimentato? Se diciamo no: non è bene ordinata quella società, è perché quella plurimillenaria concezione delle tre funzioni sociali, pur non valendo più la suddivisioni della società in caste corrispondenti e non esistendo monopoli o ghetti funzionali, non appartiene affatto all'antiquariato filosofico-politico. Del resto, quando parliamo di "conflitto d'interessi" non intendiamo precisamente riferirci a quella tripartizione e all'esigenza di evitare le sovrapposizioni e l'accumulo di potere che ne può derivare?

11. (*Cultura, democrazia e fiducia*) Cultura e democrazia, incultura e populismo sono binomi sui quali non c'è bisogno alcuno di spendere parole. Merita invece qualche parola il binomio libertà della cultura e democrazia. La società del nostro tempo, dove le conoscenze sono sempre più approfondite e settorializzate; dove nessuno padroneggia anche solo la minima parte dei problemi dalla cui soluzione dipende la vita collettiva; dove il più sapiente nel suo campo è, proprio per questo, perfettamente ignorante nei campi altrui; dove, quindi, è inevitabile delegare ad altri la conoscenza che ciascuno di noi, da solo, non può avere: in questa società dove pressoché tutte le decisioni politiche hanno una decisiva componente scientifica e tecnica, massimo è il bisogno di fiducia reciproca. Per prendere decisioni democraticamente e consapevolmente in campi specialistici, chi non sa nulla deve potersi fidare di chi detiene le conoscenze necessarie. Non in nome della Verità, che non sta da nessuna parte, ma in nome almeno dell'onestà, che può stare presso di noi. Se non ci si potesse fidare gli uni degli altri e, in primo luogo, di coloro che per professione si dedicano a professioni intellettuali, se l'integrità delle loro "prestazioni" fosse inficiata dal sospetto di compromissione o connivenza, la cultura come indispensabile luogo "terzo" di convergenza e convivenza sarebbe un corpo morto. Il dileggio degli intellettuali, per la loro vera o supposta propensione a rendere servizio, sarebbe giustificato.

Lo specialismo che è conseguenza dello straordinario sviluppo della scienza e della tecnica nel nostro tempo, ci pone in questa condizione: la nostra vista si è fatta acuta,

acutissima, quanto ai particolari, ma siamo ciechi di fronte a ciò che li dovrebbe tenere insieme, cioè a ciò che è generale. Anzi, più si approfondisce la conoscenza in un punto, più cresce l'ignoranza negli altri; più si specializza, più i punti su cui si concentra diventano sempre più piccoli; più si concentra, più si isola. Anzi: potremmo persino dire che – salve le eccezioni dei grandi spiriti che sanno elevarsi a visioni generali - tanto più si eccelle nella propria specializzazione, tanto meno si vale e perfino tanto più si è pericolosi, in generale. Così, l'enorme accumulo di conoscenze scientifiche in tutti i campi – conoscenze accessibili soltanto agli esperti "di settore" - produce società che, nel loro complesso, vedono poco o forse non vedono più niente. Poiché la politica e le idee della politica riguardano, o dovrebbero riguardare, gli interessi di tutti o, come si dice, il bene comune, possiamo concludere che di fronte a ciò che più conta – il bene comune, per l'appunto – procediamo a tentoni, senza sapere dove andiamo. Molti vedono molti dettagli, ma abbiamo perso la visione d'insieme. Non comprendiamo il mondo in cui viviamo perché non sappiamo "allontanarcene un poco" (B. Pascal, *Pensées*, trad it. *Pensieri*, n. 59, Milano, Mondadori, III ed., 1982, p. 118). Quando usiamo i nostri tanti "post": post-modernità, post-capitalismo, post-secolarismo, post-democrazia; oppure espressioni come complessità, società del rischio, società liquida e altre brillanti banalità come queste, denunciando la nostra incapacità o la nostra rinuncia a concetti sintetici che consentano di comprendere, afferrare, renderci consapevoli e quindi agire con consapevolezza e responsabilità. Qui, la tanto bistrattata cultura umanista dovrebbe vedersi riconosciuto un ruolo, senza il quale le tante conoscenze particolari restano scomposte, come tessere di mosaico che non compongono figure.

12. (*Tempo per la cultura*) Di quali mezzi si avvale la cultura? Semplificando: chat o book? Dov'è la radice della differenza? È nel fattore tempo, un fattore determinante nella qualità di tutte le relazioni sociali.

La chat e i suoi fratelli – blog, twitter, social forum, newsgroup, mailing list, facebook, messaggi immediati d'ogni tipo – appartengono al mondo dell'istantaneità; i libri al mondo della durata. I messaggi immediati appartengono alla comunicazione; i libri, alla formazione. La comunicazione vive dell'istante, la formazione si alimenta nel tempo. La comunicazione non ha onere d'argomentazione e non attende risposte. Se la risposta c'è, è del medesimo tipo. Il suo fine è dire e ridire su ciò che è stato detto, per aderire o dissentire, senza passi in avanti. Spesso, si perde di vista l'oggetto del messaggio

ricevuto e ci si concentra su chi l'ha inviato, per lo più per coprirlo di contumelie (le lodi e i consensi sono meno interessanti). Basta accedere a un blog qualunque per averne conferma: invece di aprire la strada alla discussione costruttiva, questa comunicazione sembra spesso un corpo-a-corpo che incattivisce, chiude progressivamente chi vi partecipa nei suoi pregiudizi e alimenta il dileggio. L'effetto è distruttivo di convivenza. Lo *hate speech* e la gogna mediatica sono diventati seri e diffusi problemi d'irresponsabilità, difficili da affrontare ponendo regole. I messaggi possono essere messi in rete e formare comunità telematiche in cui si entra e da cui si può uscire istantaneamente, senza alcuna formalità (se non talora, con una semplice "iscrizione"). Si usa una parola - "comunità" - che viene da lontano, da un mondo dove il principio era la durata dei legami esistenziali, e la si trapianta in un mondo dove il principio è l'istante. Che cosa comporta questo trapianto concettuale, sarebbe utile cercare di comprendere.

Il libro - saggio, romanzo, poesia; cartaceo o elettronico - appartiene a un altro mondo. Nasce e vive in un tempo disteso, di studio e riflessione. Se sul bancone d'una libreria incontri *L'uomo senza qualità* o *Moby Dick*, innanzitutto è come se ti chiedessero: sai quanto tempo ho impiegato a essere pensato e scritto? E tu, a tua volta, quanto tempo e quanta concentrazione pensi di potermi dedicare? L'invasione degli *instant books* è la conseguenza della medesima risposta a entrambe le domande, rivolte agli autori e ai lettori: poco, molto poco, forse sempre meno tempo e meno concentrazione.

Non c'è bisogno d'insistere: la cultura è un fatto di durata e di profondità. Non si costruisce sommando istanti isolati, ma collegandoli in un senso che crea comunanza. Il collegamento è, per l'appunto, compito della cultura. Solo così si forma "il terzo" di cui s'è detto all'inizio: il terzo che dà sostanza spirituale e garanzia alla vita sociale.

Allora, *book contra chat*? Niente affatto. Sarebbe una battaglia sbagliata, oltretutto perduta in partenza. Sono cose diverse, legittime ciascuna nel proprio ambito: la comunicazione e la formazione. *Chat pro* (al posto di) *book*? Ovviamente, nemmeno questo. È chiaro, però, che in questo mondo che sta su una superficie dove tutto sembra muoversi in affanno, la chiacchiera digitale dispersiva ha tutte le possibilità di scalzare dal suo posto la lettura riflessiva e costruttiva di senso, cioè il libro.

Ma, allora, è chiaro che la sopravvivenza del libro non è una rivendicazione a favore

d'una *élite* di pochi fortunati lettori. La diffusione della lettura non appartiene al superfluo d'una società non solo, com'è ovvio, perché ha a che vedere con la diffusione dell'istruzione. Siamo, infatti, pienamente nel campo della cittadinanza, cioè della condizione di partecipazione attiva, consapevole e responsabile a quanto c'è di più decisivo per la tenuta della compagine sociale, cioè la partecipazione a una delle tre "funzioni sociali": la funzione politica di fondo, meno visibile ma, in realtà, nel formare mentalità, più determinante della stessa azione politica in senso stretto, la quale, nella prima trova i suoi limiti e i suoi fini. Si tratta, per l'appunto, della cultura.