



Segretezza e trasparenza tra politica, arte, digitalizzazione

Dal segretario di lettere alla governamentalità algoritmica

A cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti

Federico II University Press



fedOA Press

Segretezza e trasparenza tra politica, arte, digitalizzazione

Dal segretario di lettere alla governamentalità algoritmica

A cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti

Federico II University Press



fedOA Press

Segretezza e trasparenza tra politica, arte, digitalizzazione : dal segretario di lettere alla governamentalità algoritmica / a cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 182 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-253-3

DOI: 10.6093/978-88-6887-253-3

Il presente volume è stato finanziato dal Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II, con fondi Prin 2022 – *2FACEDemocracy: Trasparenza e segretezza nella storia delle idee politiche in età moderna e contemporanea*.

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Segretezza e trasparenza del potere e del governo</i> , a cura di Alessandro Arienzo e Giovan Giuseppe Monti	7
Giovan Giuseppe Monti, <i>La letteratura sul segretario: questioni introduttive</i>	27
Paola Lina Di Domenico, <i>Piccola Postilla a proposito di Del Segretario di Francesco Sansovino: la segretezza come virtù del segretario</i>	37
Francesca Paola Guadagno, <i>Pieter Bruegel il Politico. La temporalità dell'arte</i>	47
Giorgio Volpe, <i>Il segreto massonico</i>	55
Umberto Novi, <i>Tra sottotesti e sotterfugi. L'azione politica culturale e partigiana di Antonio Banfi sotto il fascismo</i>	65
Giovanni Barbini, <i>L'enigma del governo rappresentativo</i>	71
Gabriel Vernacchia, <i>Le moderne democrazie costituzionali tra diritto e conservazione. A partire da Norberto Bobbio</i>	79
Sebastiano Borrelli, <i>L'a-politica. Quando una crisi può riaccendere il desiderio</i>	91
Pietro Sebastianelli, <i>Segretezza e trasparenza nelle pratiche di governo della prima età moderna</i>	99
Marianastasia Lettieri, Silvia Tau, <i>M4r/0 al banco del censore</i>	119
Carlotta Pietrafesa, <i>Sorveglianza digitale: un Nuovo Panopticon?</i>	129
Maximilian Tedesco, <i>Differenza e profilazione: la ripetizione algoritmica come tecnica di governo</i>	141
Sarah Zito, Anna Sole Tortora, <i>Femminismo e rappresentanza politica. Una fenomenologia della trasparenza e della segretezza</i>	151

Roberto Madonna, <i>Potere che parla e potere che tace. Due modalità del rapporto tra potere e parola</i>	161
Mattia Tarantino, <i>Un cinguettio. Gerghi, enigmi e anagrammi dai Coquillars a Meta</i>	171
<i>Biografie degli autori</i>	179

Segretezza e trasparenza del potere e del governo

a cura di Alessandro Arienzo e Giovan Giuseppe Monti

1. Tra segreto e trasparenza: un itinerario di ricerca

È sotto gli occhi di tutti che i nostri sistemi democratico-costituzionali siano posti di fronte a sfide e problemi inediti. Vi sono sfide che hanno le loro radici nelle prime fasi di costituzione della modernità politica e dello Stato moderno, altre sono legate a mutamenti significativi della nostra contemporaneità¹. Tra queste, di particolare impatto sono il ricorso alla segretezza (nei più diversi ambiti del governo e dell'amministrazione pubblica) e il rilievo crescente che assumono la ricerca di "trasparenza" e di visibilità/misurabilità politica.

Possiamo individuare almeno tre diversi elementi che accompagnano queste sfide: in primo luogo, esauritosi il multilateralismo post '89 i primi anni duemila hanno riportato in cima alle priorità degli Stati le questioni della sicurezza e degli interessi vitali. Temi come la cybersecurity, lo spionaggio e il controspionaggio digitale, la tenuta delle infrastrutture per i big data, la biosicurezza e il governo delle intelligenze artificiali sono repentinamente apparsi nell'orizzonte del confronto politico, segnando uno scarto radicale nelle forme della politica attuale. Peraltro, ciò è avvenuto in un contesto internazionale di apparente deglobalizzazione e di progressiva frammentazione dei poteri, nonché di acuita competizione e polarizzazione politica tra Stati e reti di Stati. In secondo luogo, (grazie e a causa della crescente informatizzazione della vita sociale) le autorità pubbliche fanno i conti con la necessità di sviluppare capacità di raccogliere, governare, gestire e manipolare crescenti flussi

¹ B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris 1995 (tr. it. *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna 2017); A. Arienzo e G. Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragion di stato, governance, gouvernementalité*, Giannini Editore, Napoli 2011; N. Urbinati, *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Feltrinelli, Milano 2013; D. G. Bianchi e F. Raniolo (a cura di), *Limiti e sfide della rappresentanza politica*, FrancoAngeli, Milano 2017.

di dati, anche sensibili. Tali circostanze pongono un duplice problema: da un lato, oltre che di un quadro giuridico e politico, occorre dotarsi di strumenti e procedure che possano offrire la trasparenza e la misurabilità dei fenomeni sociali al fine del loro governo democratico. Dall'altro lato, questa necessità deve trovare il limite posto dalla salvaguardia delle riserve di privacy e intangibilità che sono aspetti irrinunciabili dell'autonomia della società e delle sue articolazioni, nonché dei singoli. In terzo luogo, anche tra i cittadini si riscontra un bisogno diffuso di trovare nuove forme di controllo sull'operato dei governi. Un'esigenza che è stata prodotta sia dalla sfiducia nelle istituzioni e nelle élite politiche, sia dalla preoccupazione – condivisibile a parere di chi scrive – verso il moltiplicarsi degli strumenti, dei dispositivi e delle *tecnologie di controllo* che sono potenzialmente nella disponibilità delle autorità pubbliche e dei nuovi attori privati.

In questo quadro, (a cui si aggiungono le tensioni politiche e sociali del nuovo millennio) sembra che gli sviluppi delle nuove tecnologie digitali e comunicative rendano sempre più difficile il bilanciamento tra istanze e diritti sia alla riservatezza/segretezza che alla pubblicità/trasparenza, tanto di cittadini e gruppi sociali quanto di autorità pubbliche e attori politici. In democrazie sottoposte a pressioni crescenti, sebbene in vesti nuove, le sfide sopra indicate non solo riportano in primo piano il problema del rapporto tra visibilità e invisibilità del potere, ma obbligano a ripensare la natura stessa delle relazioni tra governanti e governati: tanto sul piano della legittimità democratica e della accountability nell'esercizio del governo, quanto su quelli dell'efficacia, della effettività e della responsività. Proprio perché attengono a questioni già presenti nei momenti genetici della storia democratica moderna, per intendere più efficacemente questo orizzonte problematico è opportuno indagare storicamente (oltre che teoreticamente) il legame intimo e funzionale tra segretezza e trasparenza del potere, per come si è composto nella riflessione politica europea. Occorre quindi analizzarne le origini politiche e concettuali (oltre che giuridiche e istituzionali) così da cogliere appieno i nodi di tensione e le sfide che si pongono al presente. Dunque, è necessario comprendere come si sia giunti a definire gli elementi fondativi di quella "misura" costituzionale tra segretezza e trasparenza che caratterizza gli attuali regimi democratici, al fine di rintracciare gli elementi di tensione che la attraversano fin dalle origini e che diventano oggi potenziali linee di conflitto tra istanze contrapposte.

Le riflessioni sulle arti del governo in prima età moderna (e quindi l'uso del segreto come tecnica utile alla conduzione degli affari politici) e la comprensione dei percorsi della sovranità (con la loro attenzione al processo di visibile

composizione “rappresentativa” dell’autorità politica) rappresentano due utili punti di avvio dell’analisi. *Sovranità e governo*, quindi, intesi nella loro essenziale complementarità. Infatti, se preso singolarmente, nessuno di questi due momenti costituisce il perno del bilanciamento e della misura tra le istanze di trasparenza e segretezza. Del resto, l’ordine democratico-costituzionale ha tentato proprio di integrare gli elementi della fondazione/giustificazione dell’esercizio di un potere pubblico collettivo attraverso la forma, le procedure e le prassi del governare.

Alla luce di questa duplicità, emerge un ulteriore asse intorno al quale interpretare la relazione tra segretezza e trasparenza del potere; un asse segnato nei suoi estremi dalla dinamica separazione/contrapposizione tra governanti e governati. Questo offre una duplice prospettiva di lettura del problema segreto/trasparenza: la prima è segnata dall’ottica “discendente” di esercizio del governo: dai governanti verso i governati, ovvero *ex parte Principis*; la seconda da quella “ascendente” che promana dai governati e opera verso i governanti, ovvero *ex parte Populi*. In effetti, se è vero che «il segreto sta nel nucleo più interno del potere»², in quanto occultamento esso rende anche possibile l’interazione sociale e, come ci ricorda Simmel, costituisce una delle grandi «conquiste dell’umanità»³. In tal senso, in tutti i più rilevanti studi sul processo di sviluppo dello Stato moderno, la relazione tra invisibilità/segretezza e visibilità/pubblicità del potere appare tanto connessa all’esercizio del potere come arte segreta, incentrata sul sapere del principe e dei suoi ministri⁴, sia come perno di una progressiva separazione tra la sfera privata e quella pubblica⁵. Ci si presenta, allora, una matrice analitica complessa, nella quale, *ex parte principis*, il segreto è uno strumento di esercizio del potere, mentre la trasparenza

² E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, 1960 (tr. it. di Furio Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2015, p. 350).

³ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Verlag Duncker & Humblot, 1908 (tr. it. di G. Giordano, *Sociologia*, Meltemi, Milano 2018); S. Bok, *Secrets. On the ethics of concealment and revelation*, Oxford University Press, New York 1982.

⁴ G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993; M. Viroli, *From Politics to Reason of State: the Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge University Press, 1992 (tr. it., *Dalla Politica alla Ragion di Stato*, Donzelli, Roma 1993).

⁵ N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Zwei Bände. Basel: Haus zum Falken, 1939 (tr. it. G. Panzieri, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Il Mulino, Bologna 1982); V. Dini, *Il segreto tra “privato” e “pubblico”. Origini e trasformazioni di una categoria del pensiero politico e giuridico moderno*, in «Filosofia e Politica», a. VIII, n° 3, pp. 375-393, 1994 (il saggio è stato poi aggiornato e riproposto dall’autore: *Pubblico/privato. Sovranità, segreto e governo*, in «Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi», FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 103-129); A. Quondam, *La conversazione. Un modello italiano*, Donzelli, Roma 2007.

è un'istanza di piena visibilità e misurabilità di ciò che si governa. Allo stesso tempo, *ex parte populi*, il segreto richiama alla necessità di uno spazio di privatezza sottratto alla presa del politico, laddove la trasparenza esprime un essenziale richiamo alla legittimità e alla responsività da parte dei governati verso i governanti, i quali devono “rendere conto” del loro operato.

In questo intreccio di problemi, con un approccio storico-critico, è opportuno problematizzare il legame intimo e funzionale tra segretezza e trasparenza del potere in età moderna o comunque nelle fasi di costruzione concettuale dello Stato. Infatti, riteniamo che sia necessario interrogare i punti di avvio storici di questo problema per venire a capo di alcuni nodi irrisolti del presente. Sebbene insufficiente per esaurire il rilievo politico della categoria di «segreto», è importante partire dalla sua origine etimologica. Tra i molti studiosi, Riccardo Orestano ci ricorda che il termine «segreto» acquisisce il significato con cui lo conosciamo all'interno di «cultura materiale» espressione «di un mondo rurale arcaico»⁶. Del resto, la radice etimologica del *secretum* deriva dal verbo latino *cernere*, il quale è associato ad un'idea di separazione e privazione. Una volta rafforzato dall'aggiunta del prefisso *se*, esprime l'idea di una separazione effettuata con lo scopo di conservare, proteggere e occultare «qualcosa di prezioso, con qualità particolari»⁷. Il significato originario del termine è quindi da cercarsi nel *se-cernere* – nel setacciare – e nell'operare la *cernita* – la selezione – dei semi da utilizzare. In tal senso, esso ha a che fare con un'attività di separazione condotta razionalmente e con un chiaro obiettivo di conservazione e raggiungimento dell'utile. Per questa ragione Gregorio Arena segnala la centralità della dimensione della scelta, la quale costituisce «l'essenza della segretezza»⁸, sia per quanto concerne l'oggetto qualificato come segreto sia per quanto attiene ai soggetti che compiono tale attività e al loro rapporto con coloro che da essa sono esclusi. Per quanto riguarda il primo ambito, il segreto non si identifica propriamente con il suo contenuto, ma con «l'informazione relativa a tale oggetto»⁹. Allo stesso modo, per il secondo

⁶ R. Orestano, *Sulla problematica del segreto*, in «Il segreto nella realtà giuridica italiana. Atti del convegno nazionale Roma, 26-28 ottobre 1981», A.A.V.V. (a cura di), Cedam, Padova 1983, p. 99. Cfr. come più recente introduzione al tema si veda G. G. Monti, *Segreti*, in «Genealogie plurali. Per un lessico del pensiero critico», a cura di Alessandro Arienzo e Stefania Mazzone, Ombre corte, Verona 2023, pp. 123-134.

⁷ G. Arena, *Il segreto amministrativo. Profili teorici II*, Cedam, Padova, 1984, p. 6.

⁸ Ibidem, p. 12.

⁹ Ivi, p. 36. Interessante notare che l'autore richiama le osservazioni di A. Levy, *Evaluation étymologique et sémantique du mot “secret”*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», XIV, 1976, per cui «c'est la savoir de la chose, et non la chose elle-même, qui constitue le secret» p. 120.

ambito ad attuare la *secretazione* sono proprio coloro che si sono affermati quali detentori di un potere strettamente connesso a quel sapere di cui ci si è, appunto, appropriati¹⁰. Altri studiosi si sono soffermati sull'importanza della riflessione sullo statuto e l'interpretazione del tema del segreto nel corso dell'età moderna. In particolare, Daniel Jutte e Vittorio Dini hanno dedicato pagine importanti all'approfondimento di tali questioni. Il primo è autore di un'importante ricerca che inquadra i secoli XVI e XVII come vera e propria «*age of secrecy*». Infatti, lo storico sottolinea come nell'Europa della prima età moderna il concetto di segreto avesse ampliato in maniera significativa il proprio campo semantico, al punto da riunire pressoché tutti gli ambiti della vita delle persone: dai segreti della natura (*arcana naturae*) ai segreti di Dio (*arcana Dei*); dai segreti dello Stato (*arcana imperii*) a quelli del mondo (*arcana mundi*), fino ai segreti del cuore (*arcana cordis*)¹¹. Vittorio Dini ha quindi messo in risalto la necessità di distinguere tre principali aree semantiche relative al segreto: la prima area contrassegna saperi eterogenei e indica un'arte segreta, nascosta e difficile da attingere; la seconda, maggiormente legata all'azione di nascondere o evitare la diffusione di un'informazione, riguarda più specificamente quelli che siamo soliti indicare come *arcana imperii* e *arcana dominationis*; infine, un'ultima area riguarda più da vicino quanto non è noto, problemi ed entità non conosciuti o di difficile soluzione¹².

Nella letteratura italiana Cinque e Seicentesca dedicata alla ragion di Stato e alle diverse figure che affiancano il Principe, forse per la prima volta troviamo posto il problema dell'esercizio "impersonale" – e non personale – di una serie di tecniche e di arti di governo, tra queste il segreto. Lungo un itinerario intellettuale che deve ancora essere sviluppato fino in fondo (dal segretario al ministro, dal diplomatico alla spia¹³, dall'*oeconomica* politica alla camera-

¹⁰ Ivi, pp. 39-54. Sull'importanza del tema non si può non rimandare ad alcuni degli studi più rilevanti di M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977 e *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-78*, Gallimard, Seuil 2004 (tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, Territorio, Popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005).

¹¹ D. Jutte, *The age of secrecy. Jews, Christians, and the Economy of Secrets. 1400-1800*, Yale University Press, 2015, pp. 2-3.

¹² Cfr. V. Dini, op. cit. In particolare, sull'ultimo punto rimandiamo a L. Wuidar, *L'interdetto della conoscenza. Segreti celesti e arcani musicali nel Cinque e Seicento*, in «Bruniana & Campanelliana», Vol. 15, n° 1, 2009, pp. 135-152. Inoltre, segnaliamo l'attività della recente rivista «Arcana Naturae. Revue d'histoire des sciences secrètes» diretta da Donato Verardi e dei suoi tre numeri: *Secret, occulte et merveille* (2020); *Illusionisme et magie. Sous la direction de Thibaut Rioult* (2021); *Occultes Médecines. Sous la direction de Léo Bernard* (2022).

¹³ D. Biow, *Doctor, Ambassadors, Secretaries: Humanism and Professions in Renaissance Italy*, University of Chicago Press 2002; R. Romeo, *Richelieu. Alle origini dell'Europa moderna*, Donzelli, Roma 2018; Geoffrey Treasure,

listica e all'aritmetica politica¹⁴) viene lentamente consolidandosi una nuova organizzazione concettuale dello Stato. Nuove figure e saperi vengono osservati sotto una diversa prospettiva al fine di configurare intellettualmente (ma anche praticare politicamente) l'esercizio del segreto e di promuovere la trasparenza di ciò che si governa. In particolare, è su questo secondo principio, complementare a quello della segretezza, che viene affermandosi la riduzione di ciò che si governa a fenomeno quantificabile (il territorio, le sue ricchezze, le popolazioni, i sudditi): una riduzione operata attraverso inediti saperi politici, dalle scienze camerali all'aritmetica politica¹⁵. Grazie ai nuovi strumenti di contabilità e statistica politica¹⁶, sarà poi a partire dal Settecento che prenderà avvio uno scarto governamentale che non solo introduce nuove tecniche di governo, ma contribuisce a ripensare e ampliare la natura e fini del governare. Quanto più si affina l'esercizio del governo – quanto più si «governamentalizza lo Stato», come nell'ipotesi interpretativa di Michel Foucault¹⁷ – tanto più si affinano anche gli strumenti politici, giuridici e istituzionali di contenimento di questo governare, alla ricerca di un “bilanciamento” tra le istanze del governo e le istanze del non essere governati. Tale bilanciamento si rende possibile entro una strutturazione costituzionale centrata sulla divisione dei poteri e sullo stato di diritto. Strutturazione che pone al centro di questa istanza la prevalenza di un principio di pubblicità del potere; un principio che viene sviluppandosi forse in maniera sistematica nel costituzionalismo inglese di primo Seicento per poi affermarsi con l'Illuminismo¹⁸.

Momento di incrocio tra questi percorsi sono le svolte illuministica e rivoluzionaria, che hanno condotto alla progressiva affermazione dei principi di pubblicità e di controllo costituzionale¹⁹. Ci limitiamo a richiamare la proposta

Mazarin. *The Crisis of Absolutism in France*, Routledge 1995; P. Minard, *La Fortune du colbertisme, Etat et industrie dans la France des Lumieres*, Fayard, Paris 1998.

¹⁴ P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameratismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968.

¹⁵ P. Schiera op. cit.; P. Sebastianelli, *Homines oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Napoli 2017; Id. *La macchina della prosperità. Saperi economici e pratiche di governo in François Quesnay*, Bibliopolis, Napoli 2019 e J. Soll, *Information Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System*, University of Michigan Press 2009.

¹⁶ T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, PUF, Paris 2015 (tr. it. *Governare senza governare. Un'archeologia politica della statistica*, con un saggio introduttivo e a cura di Pietro Sebastianelli, Guida, Napoli 2023).

¹⁷ M. Foucault, op. cit. *Sicurezza, territorio, popolazione*.

¹⁸ R. Bodei, *From secrecy to transparency: Reason of state and democracy*, in «Philosophy & Socialism Criticism», 2011, pp. 889-898.

¹⁹ P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 1995 (tr. it. di Alessandro Bresolin, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvechi, Roma 2012).

kantiana di un bilanciamento tra governo monarchico, ordine costituzionale e stato di diritto; la pretesa giacobina di piena trasparenza e controllabilità dei governanti; e il ricorso al segreto per i fini della trasformazione politica e sociale tipico delle massonerie e dei successivi movimenti rivoluzionari²⁰. In tal senso, il rapporto complesso tra segreto e pubblicità del potere costituisce una delle chiavi di lettura più rilevanti dell'Illuminismo politico, dove si confrontano diverse ipotesi: alcune pongono l'accento sulla segretezza come affermazione della ragione illuministica²¹, altre evidenziano l'elemento della pubblicità e della trasparenza fornendo le chiavi di comprensione di fenomeni come la nascita dell'opinione pubblica²² e le vicende legate all'*Encyclopédie*²³.

Nel corso del diciannovesimo secolo, poi in maniera più marcata nel ventesimo, i percorsi differenti del costituzionalismo liberale e democratico-liberale circoscriveranno l'uso de segreto, conservandolo in quanto *arcana imperii* ma entro funzioni ben definite degli assetti istituzionali: sia *ex parte Principis* (ad esempio nelle forme del segreto di Stato), che *ex parte Populi* (espressione di un diritto alla riservatezza o alla segretezza del voto²⁴). In tal modo, essi contribuiranno a definire quell'equilibrio tra le necessità del governo ai fini della sicurezza pubblica e le limitazioni all'esercizio del potere a garanzia dei diritti, cifra che segna la nostra forma politica democratica. Tuttavia, hanno anche dato corpo a quel rapporto peculiare tra governanti e governati che non è prevalentemente centrato sulla rappresentazione del potere, ma sulla sua "rappresentanza".

Nella distinzione tra rappresentazione e rappresentanza convergono due storie distinte, due modalità differenti di affermare la presenza dell'autorità pubblica. Da un canto, la segretezza è il cuore di quelle arti della simulazione e della dissimulazione che costituiscono i fondamenti di una cultura barocca e

²⁰ M. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-century Europe*, Oxford University Press 2007; N. Ferguson, *The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook*, Penguin, London 2018.

²¹ R. Koselleck, *Kritik und Krise; ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Verlag Alber, Freiburg/München 1959 (tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1984); J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001.

²² J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand 1962 (tr. it. di A. Illuminati, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005).

²³ F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1946.

²⁴ C. J. Friederich, *Constitutional Government and Democracy; Theory and Practice in Europe and America*, Little, Brown and Company, Boston 1941 (tr. it. di M. Gregio, *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 1950); N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984 e *Democrazia e segreto*, Einaudi, Torino 2011, M. Ricciardi, *Appunti su segreto di Stato e principio di trasparenza*, in «Politica del Diritto», XXIV, 1993, pp. 274-280.

assolutistica²⁵, tutta giocata sui pieni e sui vuoti della visibilità del potere e del suo nascondimento. Dall'altro canto, i percorsi del parlamentarismo e del governo rappresentativo esprimono una logica di presentazione del potere e del suo esercizio; logica basata su una diversa economia della visibilità, che si orienta a partire da un'ipotetica «*house of glass*» che dovrebbe rendere trasparente il governo e l'amministrazione della cosa pubblica²⁶. In sostanza, è nel circolo rappresentazione / rappresentanza che si gioca la visibilità del potere democratico e operano le dinamiche di pubblicità e segretezza²⁷. Giocando in questa polarità tra visibilità e invisibilità del potere, il costituzionalismo democratico ha dunque composto una specifica misura giuridico-politica e governamentale²⁸.

Angelo Panebianco ha inquadrato il problema entro il rapporto tra ragion di Stato e democrazia, argomentando che l'esercizio del segreto in democrazia è un elemento dell'obbligazione politica, dello scambio tra protezione e obbedienza²⁹. Tuttavia, la letteratura mette anche in risalto le crescenti difficoltà di bilanciamento tra queste istanze³⁰. Questa "misura" pare scossa dalle nuove forme di comunicazione digitali³¹, dagli strumenti massivi di calcolo e di gestione dei dati³². Si indebolirebbe la vita democratica, condizionata dai nuovi «principi digitali» e dal «webpopulismo»³³. La *platform society*³⁴, i radicali

²⁵ J. A. Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel 1975 (tr. it. di C. Paez, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Il Mulino, Bologna 1999). Per un approfondimento sulla tematica della dissimulazione si veda: R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma/Bari 1987; J. R. Snyder, *Dissimulation and the culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press 2009; J. P. Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2002.

²⁶ J. Habermas, op. cit. e R. Bodei op. cit.

²⁷ Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press 1996 (tr. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011) e *Visions of Politics: Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press 2002; H. Bredekamp, *Leviathan: Body Politic As Visual Strategy in the Work of Thomas Hobbes*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020.

²⁸ S. Bok, op. cit.; P. Schiera, *La misura del bene comune*, EUM, Macerata 2010 e *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, in «Scienza e politica – Quaderno», I, 2013.

²⁹ A. Panebianco, *Ragion di Stato e democrazia*, in «Democrazia e sicurezza», a cura di Angelo Panebianco, Il Mulino, Bologna 2021.

³⁰ B. Ackerman, *The Emergency Constitution*, in «Yale Law Journal», vol. 113, pp. 1029-1091; V. Pupo, *Segreto di Stato e democrazia nell'Italia repubblicana*, Cedam, Padova 2018; M. Catanzariti, *Segreto e potere. I limiti della democrazia*, Giappichelli, Torino 2014.

³¹ M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, I-III voll., Blackwell 1996-1998.

³² N. Srnicek, *Platform Capitalism*, Polity Press, Cambridge 2017.

³³ F. Musella e M. Calise, *Il Principe digitale*, Laterza, Roma/Bari 2019.

³⁴ J. Van Dijk, T. Poel e M. De Waal, *The Platform Society: Public Values in a Connective World*, OUP 2013 (tr. it. *Platform Society. Valori pubblici e società connessa*, a cura di Giovanni Boccia Artieri e Alberto Marinelli, Guerini scientifica, Milano 2019).

mutamenti dell'opinione pubblica³⁵, la *bubble democracy*³⁶ e il governo degli algoritmi³⁷ collocano il problema della visibilità del potere (e della sua pubblicità) lungo inedite linee digitali di ibridazione tra segretezza e trasparenza. Ecco allora che in un contesto globale sempre più frammentato e multipolare (segnato da guerre, terrorismi e crisi economico-sociali ricorrenti, dall'impatto della digitalizzazione e della datificazione) la tenuta di questa misura costituzionale è soggetta a forti pressioni. Nel mentre emergono istanze inedite di trasparenza e di riservatezza. Istanze che possono essere presentate schematicamente nei seguenti tre punti:

1. la trasparenza sembra convertirsi in opacità. In effetti, l'eccesso di visibilità determinato dalle nuove forme della comunicazione digitale rischia di occultare (piuttosto che di svelare e di amplificare) la separazione e il conflitto latente tra governanti e governanti. Tanto da contribuire a indebolire le strutture portanti di quel diverso modello di visibilità del potere costituito dal sistema democratico-rappresentativo;
2. questa istanza di visibilità porta con sé quella che Derrida ha definito «il farsi totalitaria della democrazia»³⁸;
3. a queste spinte alla trasparenza e alla sovra-rappresentazione del potere e del governo, risponde una sorta di contro-democrazia che acuisce e polarizza il conflitto tra la società e lo Stato nell'era della sfiducia³⁹. Una contrapposizione che, *ex parte populi*, opera come nascondimento radicale (da Anonymous a QAnon) o come sfiducia e scetticismo radicale (negazionismi e complottismi).

2. Tra segreto e trasparenza: un itinerario didattico

Intorno a questo orizzonte di problemi si è svolto l'insegnamento di Filosofia Politica per il corso di studi magistrale in Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici della Università Federico II. L'obiettivo del corso è stato

³⁵ E. Noelle-Neumann, *The Spiral of Silence. Public Opinion – Our Social Skin*, Chicago University Press, 1993. Ferguson op. cit.

³⁶ D. Palano, *Bubble democracy: la fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholé – Editrice Morcelliana, Brescia 2020.

³⁷ F. Pasquale, *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Harvard University Press 2015.

³⁸ J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 53.

³⁹ P. Rosanvallon, op. cit.

quello di illustrare i nuclei storici e concettuali che, a partire dalle riflessioni sulle arti del governo in prima età moderna e attraverso l'analisi dei percorsi della sovranità, giungono a definire gli elementi fondativi della misura costituzionale tra segretezza e trasparenza che condiziona gli attuali regimi democratici, al fine di rintracciare gli elementi di tensione che la attraversano fin dalle origini. Il corso ha preso avvio dall'ipotesi che non sia solo il governo pubblico della segretezza a rappresentare una tra le principali sfide della democrazia, ma che sia anche la trasparenza a presentarsi con l'opacità tipica della segretezza. In tal senso, oggi sono il lessico e la grammatica della politica democratica ad essere messi in questione e a richiedere uno sforzo di ripensamento di quella misura che la modernità ha predisposto, ma che la nostra attualità sembra aver messo in crisi. Per conseguire questo obiettivo, il corso è stato articolato in una doppia prospettiva di indagine, che considera il rapporto tra segretezza e trasparenza sia nell'ottica "discendente" dei governanti, ovvero *ex parte Principis*, sia in quella "ascendente" dai governati, ovvero *ex parte Populi*.

Nella prima parte del corso il focus è stato posto sullo studio dei contesti storici e intellettuali che precedono la separazione netta tra pubblico e privato, e che pensano/praticano la visibilità politica come un'integrazione dinamica di segretezza e trasparenza. Con un approccio e con un taglio fortemente storico-critico e genealogico, abbiamo provato a mettere in risalto gli elementi di continuità e discontinuità che segnano tanto la storia delle idee di trasparenza politica dalla prima età moderna ai nostri giorni, quanto la permanenza di aree di segretezza e opacità nell'operato di organizzazioni statuali, anche molto diverse tra loro. Ciò con l'obiettivo di comprendere in che modo queste continuità possono darci indicazioni utili a superare le difficoltà del governo democratico; difficoltà connesse a nuove spinte alla segretezza e alla trasparenza digitali. Spinte che sembrano mettere in discussione nella sfera politica non solo la netta separazione tra pubblico e privato, ma anche la subordinazione del secondo al primo.

Il primo blocco di lezioni-seminari ha riguardato la relazione tra segreto e trasparenza nell'alveo delle teorie della ragion di Stato e della sovranità tra Cinque e Seicento. Invece, il secondo ha riguardato la cesura illuministica e rivoluzionaria settecentesca per cercare in quel momento storico e concettuale le logiche del comporsi della misura costituzionale. Per quanto attiene la questione della segretezza e della trasparenza in prima età moderna, abbiamo analizzato i momenti fondamentali di costruzione del loro rapporto all'interno del processo di definizione teorica dello Stato, sia in relazione alle arti

della sua conduzione, quanto dell'orizzonte della sua legittimazione sovrana e rappresentativa. Infatti, a nostro giudizio, le teorie della ragion di Stato e della sovranità prese in esame costituiscono le parti di un complessivo processo di razionalizzazione politica, che accompagna il consolidarsi degli stati territoriali moderni.

A partire da quella hobbesiana, la prospettiva introdotta dalle teorie della sovranità rappresentativa ha costituito un ulteriore blocco importante della riflessione del corso. Nella prospettiva di Hobbes il segreto e lo spionaggio sono consustanziali allo Stato e all'esercizio stesso del potere politico. In tal senso, è propria dello Stato una riserva di segretezza e opacità, di discrezione. Tale riserva si fonderebbe nello scambio tra obbedienza e sicurezza, che costituisce la ragione del patto sociale e del legame rappresentativo. In questo percorso di scambio, il sovrano agisce come "attore" – *persona ficta* rappresentativa – per conto del "popolo/autore", e proprio il frontespizio del *Leviatano* rende conto dell'aspirazione alla piena visibilità della sovranità rappresentativa. Pertanto, le teorie della sovranità fanno emergere la visibilità della relazione tra rappresentanza e rappresentazione come nodo politico. Quindi, questa "visibilità" opera lungo due versanti: il primo, che va dal sovrano all'individuo; il secondo, che dal popolo giunge al sovrano. In questo orizzonte è la visibilità del potere (necessaria alla sua legittimazione attraverso la promessa di uno scambio tra protezione ed obbedienza) a comporre un doppio vincolo tra governati e governanti.

Su questo vincolo, che troviamo consolidato nel quadro democratico costituzionale, e che ancora oggi costituisce il presupposto della pubblicità del potere, ci si deve anche dovuti soffermare a valle di uno sforzo di riflessione sul presente. Nel contesto delle complessive trasformazioni digitali e comunicative, e nelle crisi globali ricorrenti, i sistemi democratico-costituzionali si confrontano con sfide nuove, connesse alla crescente tensione tra segretezza e visibilità negli ambiti delle politiche di sicurezza interna e internazionale, determinate dall'uso delle nuove tecnologie e alle istanze di piena trasparenza nelle relazioni tra governanti e governati. Sul primo versante, la tensione è il risultato di un crescente ricorso a politiche secrete e di cosiddetta *cybersecurity*, determinato dal contrasto ai nuovi terrorismi, ai fenomeni criminali globali e alle nuove sfide poste all'intelligence domestica e internazionale. In tal senso, emerge il tema di un efficace controllo, di una nuova *statecraft* digitale (segreto). Sul secondo versante, la raccolta e gestione massiva di dati da parte dei governi e imprese private – riguardanti i cittadini (trasparenza) e le forme dell'amministrazione e della governance digitale – sembrano rendere

attuale quella ricerca di trasparenza che, dalle scienze camerali all'aritmetica politica – nelle forme di una nuova algoritmica digitale – ravviva e radicalizza la promozione da parte dello Stato di una totale visibilità e calcolabilità dei governanti.

Diversamente, nella seconda parte del corso ci siamo soffermati sui temi del visibile e dell'invisibile nella cultura politica dei Lumi. Del resto (ed è questo il focus della seconda parte del corso) è proprio nel Settecento che l'esigenza di trasparenza e di visibilità dei poteri pubblici si esprime in modo nuovo. Infatti, a partire dall'Illuminismo, la visibilità del potere diventa uno dei suoi principi di legittimazione fondamentali. Avviene che:

- a. *ex parte Principis*, in una sorta di “dispotismo dell'evidenza”, i governati appaiono nella loro trasparenza ai governanti per mezzo di saperi scientifici, economici, amministrativi, tecnologici (si pensi all'*Encyclopédie*, oppure a opere come il *Tableau économique*). In questo contesto è rilevante anche l'affermarsi di una mentalità calcolante e positiva, la quale invita ad improntare la politica su modelli scientifici, che abbiano per base dati oggettivi. Emblematico il caso di Condorcet, il quale – all'interno di un'idea pienamente democratica del potere – è il primo ad avvalersi dei metodi dell'analisi matematica per la costruzione di modelli procedurali elettorali, in grado di rappresentare quanto più esattamente possibile la volontà del popolo. Nell'idea scientifica della politica espressa da Condorcet, proprio l'idea di una volontà popolare esprimibile e quantificabile attraverso i dati rendeva possibile il coinvolgimento – a pieno titolo – delle donne nei processi elettorali. Quindi, il problema di individuare e rendere misurabile il valore politico del popolo si ribalta nel tentativo di quest'ultimo di rendere responsabili il governo e i governanti (anche nel senso di rendicontabili, *accountable*).
- b. *ex parte populi*, con la Rivoluzione, la critica borghese all'assolutismo conduce ad una richiesta di piena pubblicità e visibilità del potere, nonché di sorveglianza popolare sui governanti, che assume le forme differenti del controllo popolare diretto e dell'opinione pubblica⁴⁰. Essa si affianca, per poi lentamente sostituire, la segretezza che caratterizzerà le organizzazioni massoniche, i partiti e i gruppi rivoluzionari nei due secoli successivi. In effetti, è proprio in questo contesto storico che appare con più evidenza come la richiesta di visibilità (che si articola intorno al problema della criti-

⁴⁰ Habermas op. cit.; Rosanvallon op. cit.

ca) abbia un suo “lato oscuro” nel segreto che accompagna la formulazione dell’Illuminismo politico⁴¹, e che diventerà una delle matrici del problema della cospirazione politica proprio nell’ambito della vicenda delle rivoluzioni moderne. Luogo centrale di questo percorso di approfondimento è stato il tema della pubblicità del potere, inteso non solo in opposizione al segreto, ma anche come veridicità dell’esercizio del potere di fronte al popolo. Tema che trova in Kant uno dei suoi maggiori interpreti. Infatti, ritiene che la menzogna e il segreto costituiscano elementi nocivi per la realizzazione di una società orientata dalla trasparenza del diritto.

Un ulteriore passaggio è quello dell’educazione del popolo al controllo e alla sorveglianza dei governanti. In particolare, è durante il “momento giacobino” della Rivoluzione che sembra affermarsi un principio di piena visibilità del potere garantita dalla presenza fisica del popolo all’interno delle assemblee legislative. Nell’orizzonte del costituzionalismo liberale, in seguito democratico-rappresentativo, questa istanza di visibilità e di trasparenza del potere assume le forme regolate della nascita dell’opinione pubblica e dell’ordinamento giuridico. Con l’opinione pubblica “la trasparenza del potere” è ricondotta alla possibilità della critica che deve avvalersi della sola autorità dell’argomento migliore⁴². Infatti, la nascita della sfera pubblica è il luogo in cui il potere può apparire nella trasparenza del suo esercizio effettivo. È qui che nasce il tentativo di rendere il potere visibile non solo come manifestazione della sua autorità, ma anche come garanzia della sua effettiva legittimazione poiché «la pubblicità dei dibattiti parlamentari garantisce all’opinione pubblica la sua influenza e assicura il legame fra deputati ed elettori come parti dello stesso pubblico»⁴³. Proprio i mutamenti radicali nella sfera pubblica e nelle forme del comporsi di una qualche opinione pubblica (prodotti dai processi di digitalizzazione e datificazione delle relazioni comunicative tra i governati, e nel rapporto tra governanti e governati) costituiscono uno degli elementi di maggiore criticità degli attuali sistemi democratici. Forse proprio in risposta alla crescente governabilità digitale e comunicativa dei governanti da parte delle autorità politiche, sembra emergere una radicale e contraddittoria istanza di controllo diretto, di critica e di disintermediazione da parte dei governati “contro” le decisioni e le scelte delle élite politiche e tecniche (trasparenza).

⁴¹ Koselleck op. cit.

⁴² Habermas op. cit.

⁴³ Ivi.

Su questi ultimi temi, negli incontri finali del corso, si è lavorato in modo diverso, componendo piccoli gruppi di studenti – selezionati in modo casuale – ai quali è stato chiesto di leggere insieme, al di fuori delle lezioni, alcuni brevi testi. Ogni gruppo, in una data fissata, ha dovuto relazionare alla classe sul testo ricevuto avendo un tempo di 25 minuti, nei modi e nelle forme ritenute più opportune. Ai fini della relazione, il gruppo di lavoro doveva selezionare un numero limitato di concetti chiave e di temi, doveva contestualizzare storicamente lo scritto ricevuto e problematizzarne l'attualità alla luce dei temi discussi nel corso. Sui circa quaranta studenti che hanno seguito le lezioni, la metà ha ritenuto di partecipare ai gruppi di lavoro che, oltre ad essere l'occasione ormai rara di studio collettivo, hanno costituito anche un'opportunità di socialità ibrida. Infatti, alcuni dei gruppi di lavoro hanno ritenuto piacevole riunirsi nei bar della zona universitaria oltre che a distanza o negli spazi universitari. Ai gruppi è stato anche chiesto di raccontare brevemente le modalità di lavoro scelte nonché le eventuali difficoltà incontrate nel gruppo di studio.

3. *I saggi raccolti*

Tutte le relazioni sono state di ottimo livello, mettendo in luce prospettive e problemi che non erano emersi nelle lezioni che ci ha permesso di proseguire confronto sicuramente più ampio e dinamico di quello preventivato inizialmente. Per non disperdere questo patrimonio si è deciso di sperimentare un ulteriore momento di lavoro, il cui esito è questo volume e che ha l'obiettivo di raccogliere contributi su temi e problemi “ispirati” dallo studio per il corso di filosofia politica (sebbene non necessariamente discussi durante le lezioni o i seminari). Al termine del percorso di studio abbiamo lanciato una *call for papers* dedicata agli studenti che hanno partecipato al corso, per dare una forma scritta alle riflessioni critiche suscitate dal corso.

Giovan Giuseppe Monti presenta le linee principali di un filone di studi che negli ultimi anni ha messo al centro delle proprie attenzione la figura del segretario d'età moderna. In un primo momento ricostruisce le principali caratteristiche di quella che si caratterizza come una particolare produzione letteraria di origine italiana, che tra Cinque e Seicento offre simultaneamente una riflessione sullo statuto del segretario e un prontuario in grado di formare e assistere gli aspiranti segretari. Invece, nella seconda parte presenta le

principali articolazioni di quella che negli ultimi anni è parsa essere a tutti gli effetti una nuova, proficua e promettente corrente di studi sul segretario di età primo moderna e le reti di relazione che avevano contribuito a creare tramite competenze specifiche, governo della corrispondenza e delle informazioni.

Il contributo di **Paola Lina Di Domenico** è dedicato a Francesco Sansovino e ad uno dei testi fondativi della letteratura sul segretario: il *Del Segretario*. Infatti, la letteratura politica umanistico-rinascimentale ha dedicato grande interesse all'analisi tecnico-specialistica della figura del segretario di lettere, e l'opera del poligrafo, pubblicata a Venezia nel 1564, si colloca a metà strada tra un trattato e un formulario, proponendosi di offrire regole, suggerimenti, modelli e punti di riferimento al segretario rinascimentale per adempiere correttamente il suo compito principale: sovrintendere la corrispondenza epistolare. Il volume è considerato il testo archetipico di una nuova letteratura politica, in quanto da un lato ha descritto lo statuto di una delle più importanti professioni politiche d'età moderna; dall'altro lato ha sia descritto le tecniche per governare con efficacia la corrispondenza sia offerto modelli epistolari classici e contemporanei da cui i segretari del tempo potevano attingere per portare a termine i loro incarichi.

Francesca Paola Guadagno si sofferma sull'itinerario artistico di Pieter Bruegel il Vecchio. Dopo averne introdotto il contesto storico, Guadagno intraprende l'analisi di una fra le più grandi opere dell'artista *La parabola dei ciechi* (datata 1568 e conservata a Napoli presso il Museo Reale di Capodimonte). L'autrice ne analizza il contenuto non solo come testimonianza di un cambiamento storico-artistico ma anche come divenire del pittore in un vero e proprio soggetto politico, che non si limita a rappresentare la sua società ma riflette sulla possibilità del cambiamento e invita gli spettatori a una risignificazione dell'esistente. Tra "vuoti" e differenti temporalizzazioni, per l'autrice «Brugel il Politico» e la sua opera assumono un significato pieno per la nostra contemporaneità e per le possibilità di trasformarla attraverso la partecipazione al cambiamento.

Giorgio Volpe osserva come nel XVIII sec. si assiste all'emergere dal basso di alcune istanze di riforme e controllo sul potere politico: la società civile chiede ai governati una maggiore visibilità e trasparenza nell'esercizio del potere. In questo contesto opera anche la libera muratoria, su cui questo contributo si sofferma. Ponendosi il problema di comprendere come quelle associazioni tentassero di conciliare l'aspirazione a una società più aperta e ugualitaria con la prassi del segreto massonico. Il contributo fornisce alcuni spunti di riflessione in tal senso: prima analizzando la riflessione di Simmel

su società segrete e logge massoniche, e poi soffermandosi sul rapporto tra massoneria e Illuminismo.

Umberto Novi incentra il suo contributo su Antonio Banfi, con un testo dal titolo *Tra sottotesti e sotterfugi. L'azione politica culturale e partigiana di Antonio Banfi sotto il fascismo*. Infatti, pur conservando il suo insegnamento sotto il fascismo, e simpatizzando per Marx e il socialismo, Banfi dovette operare come docente e come intellettuale “in segretezza” su più livelli: le sue lezioni di storia della filosofia veicolavano messaggi politici conformi a quelli del socialismo e in contrasto col dettato fascista; inoltre, nei suoi appunti non solo Marx è inteso come uno dei maggiori interpreti della crisi, ma la sua indagine sull'autore riverbera (tra le righe e nascosta) nel suo lavoro intellettuale. Infine, si affronta il tema dell'azione partigiana come azione, svolta in segreto, di trasformazione dell'esistente. Novi esplora, e distingue, questi tre volti del segreto che pure, insieme, caratterizzarono l'opera e la vita di Banfi.

Giovanni Barbini ha presentato un testo sull'*Enigma del governo rappresentativo*, che muove dal problema della natura, delle difficoltà e dei cambiamenti di tale forma di governo. Pertanto, il suo obiettivo è capire quale tipo di dialettica attraversa oggi il governo rappresentativo e, per farlo, analizza il rapporto che intercorre tra élites e popolo non solo nella *democrazia del pubblico*, ma anche nella *democrazia della rete*. A partire dagli studi di Bernard Manin e Norberto Bobbio fino ai più recenti studi di Mauro Calise e Fortunato Musella, l'autore riflette non solo sulle sofferenze del governo rappresentativo ma anche sulle trasformazioni e le possibilità cui può andare incontro grazie alla politica svolta al di fuori delle istituzioni e alle nuove forme di attivismo.

Gabriel Vernacchia nel suo *Le moderne democrazie costituzionali tra diritto e conservazione*, propone alcune riflessioni sul rapporto tra diritto e conservazione nelle moderne democrazie costituzionali a partire da Norberto Bobbio. A partire dagli scritti dello studioso su democrazia, segreto e diritti mancati, egli intende mostrare come l'esigenza di trasparenza e visibilità del potere politico (propria delle moderne democrazie costituzionali) debba coesistere con una logica opposta di segretezza, legata alla necessaria conservazione dello Stato ed alla sua sicurezza. Infatti, quella che potrebbe essere definita come “misura democratico-costituzionale tra segretezza e trasparenza” sarebbe attraversata da tensioni originarie, legate alla stessa configurazione statale del potere politico.

Sebastiano Borrelli riflette invece su *L'a-politica, quando una crisi può riaccende il desiderio*. A partire dalle riflessioni di Barthes, Lacan e Crouch,

l'autore nella prima parte del contributo tenta di analizzare e mostrare alcune delle principali cause delle sofferenze delle democrazie contemporanee, tra cui individua il fenomeno *Fortuyn* e la degradazione dell'abilità dialettica del politico. Nella seconda parte, si interroga su come sia ancora possibile, in questa crisi della rappresentatività, riaccendere un desiderio politico così energico da ri-coscientizzare un corpo sociale che appare moribondo. A tal fine, a partire dall'elemento della crisi interpretato come stadio transizionale, propone l'utilizzo della lettura lacaniana della dialettica hegeliana servo/padrone.

Pietro Sebastianelli discute invece di società algoritmica, intendendo con questo termine l'affermarsi congiunto degli strumenti dell'informatica e del digitale, dell'intelligenza artificiale, delle reti e dei *big data*. Egli pone in analisi gli effetti di potere della ragione algoritmica di governo – in termini di sorveglianza, controllo e normalizzazione osservando come la trasparenza, per lungo tempo legata all'idea dell'esercizio pubblico del potere, si presenta oggi nei termini del rischio di un'inedita, quanto pervasiva, attività di tracciamento e profilazione. Il rapporto tra segretezza e trasparenza sembra oggi essersi rovesciato: all'opacità dei dispositivi di potere si contrappone la prospettiva di una integrale visibilità dei governati. Di questo rovesciamento egli prova a tracciare un primo abbozzo per una possibile genealogia.

Marianastasia Lettieri e **Silvia Tau** dedicano il loro scritto ad un tema estremamente attuale, *Il censore e l'algoritmo*, e lo fanno in una forma diversa dal saggio scientifico per sperimentare quella del racconto, un vero e proprio dialogo filosofico, che si svolgerebbe nel Metaverso tra un avatar e un censore intento a registrare i nomi e dati dei nuovi arrivati. Attraverso la forma dialogica, Marianastasia e Silvia rievocano le origini rispettivamente del censore e dell'intelligenza artificiale per poi affrontare una serie di questioni: funzione di registrazione, compilazione e processo/valutazione di dati dei due agenti; operatività “a latere” della legge; modalità di configurazione e riconfigurazione delle società in cui i due agenti operano.

Carlotta Pietrafesa dedica il suo intervento al tema *Sorveglianza Digitale: un Nuovo Panopticon?* Il suo lavoro analizza il fenomeno del controllo sociale, le forme entro cui si esplica e come tali modalità cambiano di concerto alle caratteristiche/esigenze della società. Il controllo sociale ha l'obiettivo di uniformare il comportamento dei soggetti omologandolo alle norme di cui una data società si dota, partendo da questo assunto l'autrice riflette circa il fenomeno considerando i mutamenti storici, culturali e tecnologici e le nuove dinamiche di potere da essi prodotte. Attraverso la lettura di importanti autori del Novecento e contemporanei, non solo mostra come il concetto di panottismo abbia

subito una trasformazione significativa, che ha portato il controllo a estendersi in maniera pervasiva capillare nella vita dei soggetti (seppur in maniera più discreta e meno evidente grazie al supporto delle nuove tecnologie), ma invita anche a riflettere sulle implicazioni etiche e sociali di queste dinamiche di potere, sottolineando la necessità di una consapevolezza critica e di un impegno attivo per preservare i valori della libertà e dell'autonomia individuale nelle società contemporanee.

Maximilian Tedesco interviene su *Differenza e profilazione: la ripetizione algoritmica come tecnica di governo*. Attraverso il riferimento alla lettura di Foucault e Simondon, l'autore in un primo momento sostiene che la questione della governamentalità è un problema di disposizione signica, per poi approfondire (attraverso Rouvrov e Berns) il concetto e le implicazioni della governamentalità algoritmica, cioè quel tipo di razionalità liberale che si forma nel momento in cui entrano in gioco gli algoritmi come strumenti di governo. Lungo il contributo, Tedesco mostra e si interroga sull'utilizzo di tecniche estrattive quali il *data mining*, volto ad accumulare quanti di informazione per mezzo dei quali delineare e attuare processi decisionali e strategie di governo, poggiando su un'asimmetria informativa tra chi ordina e gestisce i dati e l'individuo-utente dal quale vengono estratti.

Con un contributo su *Femminismo e rappresentanza politica. Una fenomenologia della trasparenza e della segretezza*, **Anna Sole Tortora** e **Fabiola Zito** si avvicinano allo studio del femminismo concentrandosi sulla questione della creazione della soggettività femminile, e lo fanno utilizzando una chiave di lettura postmoderna, nei termini di un movimento che ha come carattere principale quello della creazione della soggettività. Per rispondere alla domanda riguardante cosa sia la soggettività le autrici individuano tre livelli analitici al fine di restituire parte della complessità del fenomeno: il primo livello della creazione della soggettività è inteso nei termini del rispecchiamento con l'alterità; il successivo è individuato nella relazione di rappresentanza, mentre l'ultimo livello riguarda il paradigma comunicativo della trasparenza. Il fulcro della riflessione è individuato nella storia di donne, in quanto tale questione rappresenta il punto mediano di tutta la struttura fenomenologica e politica utilizzata.

Roberto Madonna propone un intervento dal titolo *Potere che parla e potere che tace. Due modalità del rapporto tra potere e parola*. Il contributo si sviluppa a partire dal testo del 1974 *La società contro lo Stato* dell'antropologo Pierre Clastres, che analizza delle società tribali dell'Amazzonia in cui l'organizzazione politica è dissociata dal potere coercitivo e in cui si verifica

l'apparente paradosso per cui il capo non detiene il potere politico. Madonna osserva che per operare questa dissociazione, uno dei più rilevanti “meccanismi” introdotti dalle tribù oggetto di studio riguarda il tipo di rapporto solo apparentemente privilegiato che il capo della tribù ha con la parola. Attraversando autori come Canetti, Bourdieu, Schmitt e Foucault, questo contributo abbozza un confronto tra due differenti modalità del potere di rapportarsi alla parola, all'informazione, per mostrare come l'attuale assetto del potere politico tenti di negare la reciprocità dello scambio di parola e di sottrarsi alla visibilità per far pesare il suo silenzio, mentre il livello di apertura democratica di un'istituzione dovrebbe misurarsi dalla sua capacità di esporre a piena visibilità le sue procedure decisionali.

Il contributo di **Mattia Tarantino** *Un cinguttio. Gerghi, enigmi e anagrammi dai Coquillars a Meta* si concentra sul modo in cui una lingua viene regolata e messa a sistema, come coloro che la usano scelgono i utilizzarla e con quali tecnologie amministrarla. Infatti, questi movimenti sembrano costituire quanto è in questione nelle pratiche politiche del segreto e della trasparenza, ovvero alcuni tra i poli in cui la filosofia politica ha recentemente individuato un contrassegno per la storia della governamentalità. Anche se, a partire dalla crittografia *E2EE* (*end-to-end encryption*), il modo in cui le informazioni possano emergere o circolare, o in cui se ne possa disporre, sembra costituire uno dei nuclei di discorso più innovativi dell'attualità politica, secondo Tarantino la cifratura del discorso non costituisce un problema nuovo per la riflessione politica. Infatti, dagli *argot* francesi di fine Ottocento al '*rhyming slang*' delle carceri australiane, dai *Coquillars* ai *Cockneys* (per non citare esempi più antichi), emerge che la relazione tra segreto e trasparenza è sempre in gioco nella lingua e, anzi, qualcosa come una lingua sembra consistere nell'articolarsi di questa relazione. Indagare questa zona di indistinzione sembra quindi costituire uno dei compiti più importanti per la filosofia politica a venire.

La letteratura sul segretario: questioni introduttive

Giovan Giuseppe Monti

Agli inizi degli anni Novanta del Novecento, in un importante studio che analizzava le origini e le trasformazioni del «segreto» come categoria del pensiero politico e giuridico moderno, Vittorio Dini rifletteva sul fatto la parola «segreto» fosse «del tutto compromessa» all'interno del dibattito pubblico/politico contemporaneo. Infatti, eccezion fatta per alcune «zone di tolleranza», nel discorso comune aveva assunto le pieghe più negative del concetto, facendo dimenticare quasi del tutto la sua storia semantica¹. Più recentemente, in un ampio lavoro incentrato su alcuni aspetti della *Knowledge economy*² tra XV e XVIII secolo, Daniel Jutte ha riscontrato come la trasparenza sia diventata un po' il mantra della nostra epoca, mentre c'è sempre più diffidenza nei riguardi della segretezza, oggi è avvertita come una forma di comportamento antisociale o addirittura sospetto³. Diversamente, nella cornice storica in cui svolge le sue ricerche, lo studioso sostiene si possa parlare di una vera e propria «*age of secrecy*» perché in nessun altro periodo della storia europea si era verificato un'attenzione così profonda per il tema della segretezza⁴. Infatti, il concetto di «segreto» aveva un'ampiezza semantica così ampia da comprendere e abbracciare la maggior parte degli aspetti della vita: dal vivere quotidiano⁵

¹ V. Dini, *Il segreto tra "privato" e "pubblico". Origini e trasformazioni di una categoria del pensiero politico moderno*, in «Filosofia Politica», VIII, n°3, dicembre 1994 pp. 375-377.

² Sull'argomento rimando a J. Mokyr, *The gifts of Athena. Historical Origins of the Knowledge Economy*, Princeton University Press, New Jersey 2004.

³ D. Jutte, *The Age of Secrecy. Jews, Christians, and the Economy of Secrets, 1400-1800*, Yale University Press, London 2015.

⁴ Una delle manifestazioni più chiare dell'interesse verso tale tematiche è la pubblicazione di un trattato di Scipione Ammirato: S. Ammirato, *Della Segretezza*, per Filippo Giunti, in Venezia 1598. Adesso in S. Ammirato, *Della segretezza*, a cura di Domenico Giorgio, prefazione di Gianfranco Borrelli, Edizioni Magna Grecia, Napoli 2001. Si veda almeno D. Giorgio, *Per una letteratura del segreto*, in «Critica letteraria», XXVIII, 2000, pp. 491-530.

⁵ Voglio segnalare esistesse anche un giuoco del segreto descritto in una famosa opera della letteratura cortigiana

ai saperi economico/scientifici, fino agli ambiti più misteriosi della religione o reconditi e specifico della politica (gli *arcana imperii*).

Quest'ultimo aspetto è quello che ci interessa più da vicino, in particolare riguardo a una specifica professione che sembra trarre il suo nome proprio dal concetto di segretezza e su cui si sviluppa una particolare letteratura politica (per quanto specifica), che temporalmente quasi si sovrappone al proliferare delle più famose scritture sulla ragion di Stato: la professione del segretario. Difatti, quando Foucault analizza il decisivo passaggio «dalla pastorale delle anime» al «governo politico degli uomini», emerge come nel XVI secolo il tema della conduzione degli uomini cominci a svilupparsi anche al di fuori delle autorità ecclesiastiche⁶. Da un lato, il problema della conduzione assume una forma definibile come «privata» (guidare sé stessi, i propri figli, la propria famiglia e la propria casa). Dall'altro lato, si sviluppa un versante «pubblico» (o «politico»), che pone il problema di come l'esercizio del potere del sovrano possa e debba assumere una serie di compiti di conduzione degli uomini⁷. Foucault evidenzia che in tale congiuntura storica avviene «l'ingresso dello stato nel campo della pratica e del pensiero degli uomini», e propone di ricollocare la sua nascita all'interno di una storia della «governamentalità»⁸. Assistiamo quindi alla nascita di una nuova ragione dello Stato proprio nella letteratura della *ratio status*. La *ragion di stato*⁹, nuova maniera di governare gli uomini, richiede innanzitutto che ci si interroghi su cosa occorra sapere per governare uno Stato. Non è più sufficiente che il detentore del comando politico governi attraverso la conoscenza delle leggi e delle corrette circostanze in cui applicarle. Progressivamente, assume sempre più importanza la conoscenza degli elementi che costituiscono lo Stato in un determinato momento e che possono essere in grado di garantire tanto il suo mantenimento quanto il suo sviluppo. Ne consegue il bisogno di avere a propria disposizione un apparato «ammini-

d'intrattenimento, dedicato alla regina di Francia Caterina de' Medici e rivolto alle donne di corte: I. Ringhieri, *Cento giuochi liberali, et d'ingegno*, per Anselmo Giaccarelli, in Bologna 1551 pp. 112r-114r.

⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 142-262. Si veda anche G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁷ M. Foucault, op. cit. p. 168.

⁸ Ivi, p. 182.

⁹ Sul tema europeo della ragion di stato, oltre le significative pagine di Foucault, rimando per lo meno agli studi più recenti di G. Borrelli, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie 1*, Cronopio, Napoli 2017; Id. *Repubblica, ragion di Stato, democrazia cristiana. Genealogie 2*, Cronopio, Napoli 2023 e A. E. Baldini (a cura di), *La ragion di stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni*, Name, Genova 1999.

strativo» e «di sapere», ovvero in grado render conto in maniera esatta di quanto accade nel regno¹⁰.

In questo contesto si sviluppa una duplice problematica per chi governa: da un lato la questione del segreto inteso come «segreto di stato»; dall'altro lato l'esigenza di dotarsi di funzionari «tecnici» e con competenze specifiche. Sul primo versante, i saperi e le conoscenze di cui lo Stato deve dotarsi sarebbero inefficaci sia alla sua conservazione sia al suo sviluppo qualora circolassero all'esterno. In particolare, i nemici e i rivali dello Stato non devono conoscere quali siano le risorse o le eventuali criticità di cui esso dispone. Da qui sorge l'esigenza di avere una codificazione quanto più precisa possibile delle notizie e delle informazioni che possono o meno essere divulgate o rese conoscibili. Invece, sul secondo versante, si assiste alla crescente professionalizzazione e specializzazione dei ruoli e delle funzioni ricoperte da coloro che operano all'interno delle corti e delle moderne formazioni statuali. Difatti, la proliferazione di scritture dedicate a figure apicali o di supporto nella conduzione dei «maneggi di stato» può essere interpretata come sintomo della crisi cui vanno incontro figure ibride come quella del cortigiano e dell'uomo di lettere, in favore di mansioni ben più caratterizzate e codificate come quelle dell'ambasciatore e del segretario¹¹. In particolare, a livello europeo per circa un secolo quest'ultima è oggetto di grande attenzione al fine di specificarne sempre più origini, competenze e funzioni.

La letteratura italiana sul segretario

Come noto, la trattatistica sul segretario è inaugurata a Venezia da Francesco Sansovino, che nel 1564 pubblica un trattato-antologia che esplicita già nel titolo lo stesso pubblico cui si rivolge: i segretari¹². Dopo circa un ventennio di monopolio editoriale, a pochi anni di distanza l'uno dall'altro, Torquato Tasso (1587), Andrea Nati (1588) e Giulio Cesare Capaccio (1589) si cimentano in quello che

¹⁰ M. Foucault, op. cit. p. 202.

¹¹ Mi limito a rimandare ai lavori di S. Andreatta, S. Pequignot e J. C. Waquet (a cura di), *De l'ambassadeur: Les écrits relatifs à l'ambassadeur et à l'art de négocier du Moyen Age au début du XIX siècle*, Publications de l'Ecole française de Rome, Rome 2015; P. Volpini, *Ambasciatori nella prima età moderna tra corti italiane ed europee*, Roma, Sapienza University Press, 2022; A. Geremicca e H. Miesse (a cura di), *Essere uomini di "lettere". Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, Franco Cesati Editore, Firenze 2016.

¹² F. Sansovino, *Del Segretario*, appresso Francesco Rampazetto, Venezia 1564.

si sta affermando come un proficuo modello letterario¹³. Infine, dopo l'intenso successo dimostrato dalle tante edizioni in stampa nella prima metà del Seicento, la trattatistica sul segretario vede l'affievolirsi e progressivo esaurirsi della sua produzione con gli scritti di Michele Benvenga (1689) e Franco Parisi (1785)¹⁴.

Geograficamente, la vera e propria capitale di questa trattatistica è Venezia, la quale nell'arco di un secolo (incluso solo le prime edizioni) promuove la diffusione di ben undici differenti esemplari: da quello di Sansovino a quello di Giovanni Battista Guarini, che quindi chiude il XVI secolo¹⁵; a distanza di pochi anni inaugurano il Seicento Bartolomeo Zucchi, Tommaso Costo e Benedetto Pucci¹⁶; negli anni Venti è il turno delle opere di Gabriele Zinano, Bernardino Baldoni e Panfilo Persico¹⁷; infine, le pubblicazioni a firma di Lorenzo Onesti; Giovanni Battista Da Ripa Ubaldini e Livio Alessandri¹⁸. Di contro, Roma vanta la pubblicazione di tre opere: oltre il già citato Capaccio, pubblicano nella capitale Angelo Ingegneri e Francesco Parisi¹⁹. Infine, mentre Nati e Vincenzo Gramigna pubblicano i loro sforzi letterari a Firenze²⁰; Tasso e Benvenga pubblicano i loro lavori rispettivamente a Ferrara e Bologna.

In questa ampia ed eterogenea produzione letteraria, Stefano Iucci ha proposto due possibili classificazioni dei libri sul segretario²¹: da un lato pone

¹³ T. Tasso, *Il Segretario*, presso Vittorio Baldini stampatore, Ferrara 1587; A. Nati, *Trattato del segretario*, appresso Giorgio Marescotti, Firenze 1588; G. C. Capaccio, *Il Segretario*, presso la stamperia di Vincenzo Accolti, Roma 1589.

¹⁴ M. Benvenga, *Proteo segretario di lettere*, per Maria Monti, Bologna 1689. Adesso anche in M. Benvenga e T. Costo, *Il segretario di lettere*, a cura di S. Nigro, Sellerio, Palermo 1991; F. Parisi, *Istruzioni per la gioventù impiegata nella segreteria*, per Antonio Fulgoni, Roma 1785. In particolare, su quest'ultimo segnale il recente contributo di M. Giuliani, *Buon cittadino, uomo di corte e uomo di lettere. Francesco Parisi e le Istruzioni per i segretari (1781-1785)*, in «Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte», a cura di Niccolò Guasti e Anna Maria Rao, Federico II University Press, Napoli 2023, pp. 277-289.

¹⁵ G. B. Guarini, *Il Segretario*, appresso Ruberto Megietti, Venezia 1594.

¹⁶ B. Zucchi, *L'idea del segretario [...] Rappresentata & in un Trattato de l'Imitatione, e ne le lettere di Principi, e d'altri Signori*, Presso la Compagnia Minima, Venezia 1600; T. Costo, *Lettere [...] Scritte à diversi, così da parte d'altri, come sua, in varii soggetti [...] Con un DISCORSO PRATICO nel fine intorno ad alcune condizioni convenienti a un buon SEGRETARIO*, appresso Barezzo Barezzi, & Compagni, Venezia 1602; B. Pucci, *L'idea di varie lettere usate nella segreteria d'ogni principe e signore*, appresso Bernardo Giunti e Giovan Battista Ciotti, Venezia 1608.

¹⁷ G. Zinano, *Il Segretario*, appresso Giovanni Guerigli, Venezia 1625; B. Baldoni, *Della dignità del segretario*, appresso gli heredi di Giovanni Guerigli, Venezia 1628; P. Persico, *Del Segretario*, appresso gli heredi di Damiano Zenaro, Venezia 1629.

¹⁸ L. Onesti, *Il segretario di lettere e di stato [...]*, appresso i Giunti, Venezia 1652; G. B. da Ripa Ubaldini, *Il segretario errante*, per Giacomo Hertz, Venezia 1665; L. Alessandri, *Il segretario alla moda portato dal francese*, per Gio. Giacomo Hertz, Venezia 1668.

¹⁹ A. Ingegneri, *Del buon segretario*, presso Pietro Martire Locarni e Giovan Battista Bidelli, Roma 1594.

²⁰ V. Gramigna, *Il Segretario*, nella stampa di Pietro Cecconcelli, Firenze 1620.

²¹ S. Iucci, *La trattatistica sul segretario tra la fine del Cinquecento e il primo ventennio del Seicento*, in «Roma moderna e contemporanea», III, 1995, p. 86.

i testi che privilegiano l'aspetto tecnico/pratico e che si costituiscono come prontuari o formulari; dall'altro lato quelli che presentano in maniera prevalente o più consistente gli strumenti discorsivi del trattato comportamentale tradizionale. A queste due categorie, Tobia Zanon ha successivamente proposto di aggiungerne una che includa quelle opere che si presentano in maniera esplicita come dialoghi di tipo platonico (come nel caso di Gramigna e Guarini) e in cui «la scelta stessa della forma denuncia il tentativo di ricostruire idealmente una realtà sentita come perduta»²².

All'interno del primo gruppo rientrerebbero opere come quelle di Pucci e Zucchi, che «risentono più da vicino della crisi degli statuti della retorica rinascimentale e del suo spostamento verso l'elocutio»²³. Tendenzialmente, questi volumi mostrano una rinuncia al proposito di costruzione di un'immagine di ampio respiro dell'uomo di lettere, prediligendo la descrizione di un segretario appiattito sui suoi compiti di composizione epistolare e privilegiando l'aspetto tecnicistico e manualistico. Invece, nel secondo ambito rientrerebbero opere come quelle di Ingegneri e Persico, le quali ripristinano lo statuto discorsivo della trattatistica comportamentale riducendo in maniera sostanziale la parte antologico-esemplificativa dei trattati. Di solito, i trattati riconducibili a questa tipizzazione sottolineano l'importanza della cura della corrispondenza epistolare, tuttavia, non ritengono che i compiti del segretario si esauriscano in tale funzione. Piuttosto, mirano a ricomporre e riproporre «una figura di intellettuale di corte reintegrato nei suoi rapporti organici con il potere»²⁴, ma che non può permettersi di «farsi scudo della sua neutralità di tecnico specializzato e depoliticizzato» in quanto deve muoversi all'interno delle corti, facendo ricorso, a seconda delle circostanze, alle sue capacità di «simulare e dissimulare»²⁵. L'apprendista segretario deve quindi fare di sé stesso «una maschera capace di assumere tutte le forme necessarie alla volontà del padrone»²⁶. Come scrive Anderson Magalhaes, alcuni tratti caratteristici della mentalità seicentesca, come il senso della vita come teatro e l'idea della necessaria mutabilità adattiva

²² T. Zanon, *Campi semantici e usi letterari del termine segretario: dalle origini al primo Barocco*, in «*Il segretario è come un angelo*». Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un segretario nel Rinascimento», a cura di R. Gorris Camos Schena Editore, Fasano, 2008, pp. 31-44.

²³ S. Iucci op. cit. p. 88.

²⁴ Ivi, p. 92.

²⁵ Ivi, p. 93.

²⁶ B. Buono, *La trattatistica sul «segretario» e la codificazione linguistica in Italia tra Cinque e Seicento*, in «*Verba*», XXXVII, 2010, p. 308.

della persona umana, vengono così introdotti anche nella letteratura del segretario²⁷.

L'istituzionalizzazione, da parte dei trattati cinque e seicenteschi, delle figure dei vari segretari «angelici», «protei», «camaleontici», «multiformi» e dalle capacità «lumachesche» è da una parte il tentativo di adeguare una (per certi versi) nuova e specifica professionalità di gestione di un certo potere politico-amministrativo al mutato contesto storico-politico; dall'altra, secondo Salvatore Nigro, indica il fallimento del «nuovo esemplare di intellettuale» che nel solco tra Cinque e Seicento «andò subentrando alla figura del cortigiano così come era stata definita da Baldassarre Castiglione»²⁸, trovando la sua prima ed articolata trattazione proprio nell'opera di Francesco Sansovino.

Una nuova e promettente stagione di studi

A partire dagli studi di Amedeo Quondam, dagli anni Ottanta del Novecento è stato possibile registrare un rinnovato interesse verso la figura del segretario di età moderna e verso le scritture dedicate alla sua professione²⁹. Infatti, incentrare sui libri di lettere e sulle «forme del vivere» del Cinquecento, tali ricerche hanno posto le basi per una più ricca problematizzazione non solo della letteratura sul segretario, ma anche della specifica funzione tecnica, politica e retorica degli uomini di lettere tra XV e XVIII secolo³⁰.

Su queste basi, nell'ultimo ventennio si sta verificando un significativo incremento di studi che hanno indagato contestualmente le raccolte di lette-

²⁷ A. Magalhaes, «Uno scrittore di cose secrete»: la fortuna de *Il Segretario* di Torquato Tasso tra Italia e Francia, in R. Gorris Camos (a cura di) op. cit., pp. 125-126.

²⁸ S. Nigro, *Il Segretario*, in «L'uomo barocco», a cura di R. Villari, Laterza, Roma-Bari, p. 202; D. Costa, *Dall'ideale del cortigiano alla figura del segretario: metamorfosi del modello castiglionesco tra Italia e Francia nel Cinquecento*, in R. Gorris Camos (a cura di) op. cit., pp. 261-270.

²⁹ A. Quondam, *La «forma del vivere». Schede per l'analisi del discorso cortigiano*, in «La corte e il «Cortegiano». Un modello europeo», a cura di A. Prosperi, Bulzoni, Roma 1980, pp. 15-68; Id. *Le «carte messaggere». Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1981; Id. *Varianti di Proteo: l'Accademico, il Segretario*, in «Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà», a cura di G. Nocera, Bulzoni, Roma 1983, pp. 163-192; G. Patrizi e A. Quondam (a cura di), *Educare il corpo educa la parola nella trattatistica del Rinascimento*, Bulzoni, Roma 1998.

³⁰ S. Iucci, op. cit., pp. 81-86; M. Blanc-Sanchez, *La parole confisquée: le secrétaire dans l'Italie des XVI et XVII siècles*, in «Revue du Littoral. École lacanienne de psychanalyse», n° 34-35, «La part du secrétaire», 1992 pp. 9-26; M. L. Doglio, *L'arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Seicento*, Il Mulino, Bologna 2000; D. Biow, *Doctors, Ambassadors, Secretaries: Humanism and Profession in Renaissance Italy*, Chicago University Press, Chicago 2002.

re d'età moderna e le scritture dedicate al segretario tra XV e XVII secolo³¹. Quindi, non sorprende che il ruolo del segretario stia acquisendo sempre più rilievo all'interno del panorama storiografico più recente. Infatti, oggi viene indagato come attore politico di rilievo nel contesto delle entità statali della prima età moderna, come figura decisiva tanto per il rafforzamento degli apparati amministrati quanto per la gestione delle relazioni internazionali tra gli Stati. Al punto che Paul Dover ha proposto di identificare un «epoca del segretario» per l'intera Eurasia in un'ottica di *global history*: «Across Eurasia, the early modern period was the age of secretary»³².

Come efficacemente riassume Marzia Giuliani³³, la stagione di studi sul segretario si indirizza verso due principali direttive di ricerca. La prima, interessata alle principali ricadute pratiche dell'ufficio, utilizza per lo più documenti archivistici rileggendoli nella prospettiva dell'*archival turn*³⁴. In quest'ottica la corrispondenza riceve un'attenzione particolare sia in quanto riconosciuta come strumento indispensabile per il governo degli Stati sia in quanto compito specifico del segretario, incaricato della scrittura, della spedizione e dell'archiviazione della corrispondenza per conto del suo signore³⁵. Tramite la ricostruzione dei profili dei principali attori coinvolti, sono oggetto di indagine approfondita pratiche, funzioni e modelli del sistema di comunicazione politica. I fondi sono studiati in prospettiva pluridisciplinare, in modo da valorizzare contenuti, tipologie, linguaggi ed elementi materiali grazie a

³¹ La letteratura in merito è davvero notevole, ragion per cui mi limito a richiamare solo alcuni dei lavori più rilevanti, tra cui: P.M. Banos, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Universidad de Deusto, Bilbao 2005; A. Geremicca e H. Miesse (a cura di), *Essere uomini di "lettere". Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, Franco Cesati Editori, Firenze, 2016; P. M. Dover (a cura di), *Secretaries and Statecraft in the Early Modern World*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016; C. Panzera, *De l'orator au secrétaire: Modèles épistolaires dans l'Europe de la Renaissance*, Droz, Genève 2018 e N. Schapira, *Maitres et secrétaires (XVIe-XVIIIe siècles). L'exercice du pouvoir dans la France de l'Ancien Régime*, Albin Michel, Paris 2020. A questi, mi permetto di aggiungere G.G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale sul segretario. Il Contributo di Francesco Sansovino*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», 12 (2, 2019), pp. 1-20 e D. Suin, *Un "angelo" dalle ali tarpate. Note sulla letteratura segretariale tra XVI e XVII secolo*, in «Italian Quarterly», 2020, pp. 103-122.

³² P. M. Dover, op. cit. p. 1.

³³ M. Giuliani, *La Repubblica dei Segretari. Potere e comunicazione nell'Italia d'Antico regime*, Carocci, Roma 2022. Della stessa autrice si veda anche *Il segretario e l'arte del particolarizzamento. Bonifacio Vannozzi e le corti di Torino, Roma e Firenze*, in A. Geremicca e H. Miesse (a cura di), op. cit., pp. 189-198.

³⁴ Cfr. A. Buono e M. Giuli (a cura di), *Archivi del mondo moderno. Pratiche, conflitti, convergenze*, Carocci, Roma 2020.

³⁵ J. Boutier, S. Landi e O. Rouchon (a cura di), *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIV-XVIII siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009; J. Ferrer-Bartomeu, *L'Etat à la lettre. La mise en circulation de l'information politique et administrative dans les arcanes du pouvoir (Royaume de France, 15770-1610)*, in «Cahiers d'histoire. Revue critique d'histoire», Vol. 134, 2017, pp. 41-63.

un nuovo approccio paleografico³⁶. Il risultato è ricco e variegato dato che si possono incontrare sia i segretari impiegati negli uffici di cancelleria sia quelli impegnati all'interno della corte che quelli inviati in missioni diplomatiche per conto dei propri signori³⁷. Tuttavia, la distinzione più netta è tra coloro che prestano servizio all'interno delle istituzioni statali (con la possibilità di far carriera fino all'ottenimento della carica di segretario di Stato) e coloro che lavorano all'interno di corti laiche o cardinalizie³⁸.

Di contro, l'altra linea di ricerca si concentra sulla rappresentazione teorica della figura del segretario. Infatti, a partire dall'ampia letteratura diffusa nel corso del XVI secolo, esiste un filone interpretativo che descrive e problematizza il progressivo ridimensionamento di tale figura professionale³⁹. Dal segretario descritto nel Cinquecento, considerato e percepito come attore politico, consigliere del principe e tessitore delle relazioni internazionali, si arriva alla fisionomia del segretario burocrate, che dalla seconda metà del Seicento è sempre più costretto all'interno dell'apparato amministrativo. Un tecnico della scrittura che svolge la sua mansione per conto di altri fino ad essere quasi esautorato ed escluso da qualunque compito di natura politica. Questo solco interpretativo avvicina il destino del segretario a quello dell'uomo di lettere, che aveva visto progressivamente ridursi i suoi spazi di libertà a causa delle pressioni scaturite dal potere statale e dal controllo ecclesiastico al tempo della Controriforma⁴⁰. Invece, altri studi, tra cui quelli di Nicolas Schapira,

³⁶ Su tale molteplicità di approcci si veda: C. Dauphim, *Les correspondances comme objet historique. Un travail sur les limites*, in «Sociétés et Représentations», I, 13, 2002, pp. 43-50; M. P. Donato (a cura di), *Lettere, corrispondenze, reti epistolari. Tradizioni disciplinari a confronto*, in «Melanges de l'Ecole française de Rome», Vol. 132, n° 2, 2020 pp. 249-255. Sulla paleografia e i suoi approcci: A. Petrucci, *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Laterza, Roma-Bari 2008; T. Bru e S. de la Forest d'Armaillé (a cura di), *Matière à écrire. Les échanges de correspondance du XVI au XIX siècle*, Presses Universitaires de Vincennes, Vincennes 2017.

³⁷ G. Giudici, *Nuovi approcci alla storia della burocrazia. Ripensare le cancellerie dell'Europa tardo-medievale e della prima età moderna*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XLV, I, 2019 pp. 49-68; M. Simonetta, *Rinascimento Segreto. Il mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*, Franco Angeli, Roma 2004; D. Biow, op. cit.; G. Bottini, F. Lejosne (a cura di), *L'office du silence. Les devoirs du secrétaire (XV-XVI siècle)*, in «Laboratoire Italien», n° 23, 2019.

³⁸ Vedi G. Muto, *Il segretario a corte*, in «Hacer historia desde Simanca. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego», a cura di A. Marcos Martín, Junta de Castilla y León, Valladolid 2011; Id. *Prefazione*, in A. Geremicca e H. Miesse op. cit.; G. Fragnito, *Le corti cardinalizie nella prima metà del Cinquecento: da Paolo Cortesi a Francesco Priscianese*, in «Miscellanea Storica della Valdesia», anno CVIII, n° 3 (293), settembre-ottobre 2002, pp. 49-62.

³⁹ A. Quondam, op. cit. *Varianti di Proteo*; A. C. Fiorato, *Grandeur et servitude du secrétaire: du savoir théorique à la collaboration politique*, in «Culture et professions en Italie (fin XV – début XVII siècle), a cura di A. C. Fiorato, Paris, Publication de la Sorbonne, 1989, pp. 133-184; S. S. Nigro, op. cit. *Il Segretario*; E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino, imprenditore librario e letterato*, Istituto veneto di Scienze, Venezia 1994; R. Gorris Camos, op. cit.

⁴⁰ Vedi G. Benzoni, *Gli affanni della cultura. Intellettuali e poteri nell'Italia della Controriforma e barocca*, Feltrinelli, Milano 1978; M. Rosa, *La Chiesa e gli Stati regionali nell'età dell'assolutismo*, in «Letteratura italiana,

individuano degli elementi di omogeneità e continuità dell'ufficio segretariale d'età moderna⁴¹.

Infine, un'altra pista di indagine propone un riposizionamento e ricollocamento delle scritture sul segretario. Infatti, nonostante presentino in alcuni casi caratteristiche ben precise, possono rientrare nell'ambito di quelle produzioni della temperie storico-culturale che si apprestava ad allestire il terreno per discorsi e pratiche di ragion di Stato⁴². Infatti, è importante sottolineare quanto fosse costante, all'interno di queste opere, il riferimento a un orizzonte «normativo» che doveva orientare il comportamento del perfetto segretario. In tal senso, i cosiddetti «libri del Segretario» non possono essere rubricati come semplici formulari o manuali di retorica⁴³. Piuttosto, può aver senso inserirli all'interno di quel ben più ampio progetto di «conservazione» e «civil conversazione» della cultura politica italiana che, attraverso delle nuove forme del vivere comunicativo, provava a «riconvertire tensioni antagonistiche e conflitti diffusi in percorsi di sicurezza materiale della vita, di possibile pacificazione»⁴⁴.

I, Il letterato e le istituzioni», a cura A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 1982, pp. 257-389; J. Boutier, B. Martin e A. Romano, *Les milieus intellectuels italiens comme probleme historique. Une unquete collective*, in «Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII)», Ecole française de Rome, Roma 2005, pp. 1-31.

⁴¹ N. Schapira, op. cit.; Roger Chartier (a cura di), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX siècle*, Paris, Fayard, 1991; Id. *Secretaires per il popolo? I modelli epistolari dell'Antico regime fra letteratura di corte e libro di colportage*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 1991 pp. 59-102.

⁴² G.G. Monti, op. cit. *La trattatistica umanistico-rinascimentale sul segretario*; Id. *Dalle raccolte epistolari ai trattati sul segretario. L'emergere di uno specifico modello segretariale tra Francesco Sansovino e Giulio Cesare Capaccio*, in «Pragmata», 2, 2022 pp. 57-76.

⁴³ N. Longo, *De epistola condenda, l'arte di «componer lettere» nel Cinquecento*, in A. Quondam, op. cit. *Le carte messaggere*, 1981 p. 197.

⁴⁴ G. Borrelli, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2000, p. 10. Tuttavia, nello stesso volume rimando al capitolo III «Oltre la mala contentezza, contro la malinconia: il programma della civil conversazione in Baldesar Castiglione, Giovanni Della Casa e Stefano Guazzo», pp. 67-92 e Id. *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie I*, Napoli, Cronopio, 2017, in particolare il Cap. II «Convertire discordie e conflitti attraverso condotte di civil conversazione», pp. 95-101.

Piccola Postilla a proposito di *Del Segretario* di Francesco Sansovino: la segretezza come virtù del segretario

Paola Lina Di Domenico

1. *Francesco Sansovino, il «mestierante» della letteratura*

Giorgio Vasari, nella sua opera *Le vite de' più eccellenti scultori ed architettori*, racconta che l'esistenza di Iacopo Sansovino¹, celebre scultore e architetto fiorentino, fu devastata dal Sacco di Roma del 1527, tanto da costringerlo a trovare rifugio altrove, Venezia². Le informazioni circa gli spostamenti successivi al Sacco sono narrate in una lettera autobiografica scritta, decenni dopo, dal figlio di Iacopo, Francesco Sansovino, che all'epoca dei fatti aveva circa sei anni³.

La formazione pre-universitaria del giovane Francesco, decisa totalmente dal padre, fu quella assegnata ai membri della classe dirigente: conoscenza approfondita del latino, attraverso lo studio dei classici⁴.

Anche successivamente, nella scelta universitaria, il padre Iacopo gli impose lo studio della giurisprudenza, che Francesco disdegnava totalmente⁵.

¹ Iacopo Sansovino (1486-1570). Nato a Firenze, egli iniziò il suo apprendistato a Roma, presso la bottega di Andrea Contucci, detto Il Sansovino, da cui ereditò il soprannome. Egli divenne una figura rispettata negli ambienti culturali della Città Eterna, tanto da essere apprezzato alla corte di Clemente VII. Dopo il Sacco del '27, Il Sansovino decise di recarsi in Francia, sostando per un breve periodo a Venezia, ma, alla fine, vi rimase fino alla morte. Nel 1529, fu designato della carica di Proto della Repubblica, ovvero di massimo architetto.

² E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino imprenditore libraio e letterato*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1994.

³ Ivi, p. 11. Dopo la fuga da Roma, per un breve periodo la famiglia Sansovino ha soggiornato nella città natale, Firenze. Successivamente, l'itinerario prevedeva una piccola sosta a Venezia, prima di trasferirsi definitivamente presso la corte francese. Alla fine, la Repubblica lagunare venne scelta come dimora definitiva. In quegli anni, la Serenissima era governata dal doge Andrea Gritti, il quale era convinto che scelte importanti in ambito artistico e urbanistico costituissero un enorme strumento di governo. Il periodo della renovatio grittiana rappresentò per Iacopo un'enorme opportunità lavorativa, considerando anche il sostegno, su cui poteva contare, della potente famiglia Grimani.

⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁵ P. Calamandrei, *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino*, Ronzani Editore, Vicenza 2016, pp. 27-28. Francesco era solito confidarsi con l'amico e poeta Pietro Aretino (1492-1556), molto più grande di lui, considerato come figura genitoriale comprensiva, in contrapposizione al severo genitore Iacopo.

Nonostante la sua repulsione per gli studi giuridici, nel 1542 Francesco riuscì a laurearsi in legge a Bologna e subito dopo, per accontentare il padre, iniziò il tirocinio di avvocatura a Venezia. Quel periodo fu durissimo per lui e rappresentò l'ennesima conferma che quel mondo giuridico non facesse per lui.

Nel 1550 Francesco decise di abbandonare l'avvocatura⁶ e di trasferirsi a Roma, dove divenne cameriere pontificio presso la corte di papa Giulio III⁷. Anche questa seconda esperienza lavorativa si rivelò una delusione, in quanto incapace di retribuire Sansovino di un salario dignitoso. Allo stesso tempo, tale insuccesso si dimostrò un salvavita per lui, in quanto riuscì a comprendere meglio le proprie attitudini e la propria vocazione.

Francesco, a quel punto, prese la decisione di tornare a Venezia, dove ricucì i rapporti con il padre – deteriorati dalla sua precedente scelta di lasciare l'avvocatura – ed aprì una bottega, in cui iniziò a praticare il mestiere del letterato⁸. In bottega si diletto, più che con la scrittura di testi propri, con la divulgazione di scritti altrui: non riuscendo ad essere scrittore, Francesco decise di diventare editore⁹, professione che gli conferiva un sostegno economico maggiore¹⁰. Lavorò in diverse tipografie, soprattutto in quella di Francesco Rampazzetto, e divenne anche direttore di una sua propria officina: le edizioni da lui curate erano riconoscibili dalla presenza di una luna crescente, seguita dal motto *in dies*¹¹. Sansovino, in una lettera autobiografica del 1579, raccontò di aver lavorato a circa cinquanta scritti, che egli stesso distinse in composizioni (opere originali), traduzioni e raccolte di testi altrui¹². Ha trattato numerosissime materie, si è occupato di moltissimi generi letterari diversi fra loro, ma tutti questi lavori sono accomunati da una caratteristica comune: sono scritti raffazzonati e improvvi-

⁶ La scelta circa il rifiuto della carriera forense, con tutte le implicazioni e le conseguenze sulla psiche del Sansovino, sono riportate nel trattato, in forma dialogica, *L'Avvocato*, pubblicato nel 1554. Lo scritto ha come obiettivo quello di dare consigli e insegnare agli altri come essere dei buoni avvocati e come amare quella professione, quella stessa professione che Francesco aveva così odiato – probabilmente per questo motivo l'autore ha deciso di non parlare in prima persona, ma di affidare il dibattito a tre personaggi, avvocati immaginari.

⁷ Ivi, pp. 29-30.

⁸ Ivi, pp. 30-31.

⁹ Ivi, pp. 31-34. Verso la metà del Cinquecento, soprattutto a Venezia, le officine tipografiche divennero sempre più numerose e, intorno ad esse, ruotavano diverse figure lavorative: traduttori, revisori di bozze, annotatori, compilatori, poligrafi.

¹⁰ Ivi, pp. 32.

¹¹ G. Sforza, *Francesco Sansovino e le sue Opere Storiche*, «Memoria della Reale Accademia delle Scienze di Torino», s. II, to. XLVII, Carlo Clausen, Torino 1897.

¹² P. Calamandrei, *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino* cit., p. 34. Come evidenziato dallo storico veneziano Emmanuele Antonio Cicogna (1789-1868), non è possibile accertare con precisione tutti gli scritti stampati, editati e composti dal Sansovino: un'ipotesi potrebbe essere quella di circa 97 testi di cui si è occupato l'editore veneziano.

sati¹³. A tal proposito sono esplicative le parole dell'italianista Giuseppe Lisio, che commentava così lo stile lavorativo ambiguo e stravagante del Sansovino:

Francesco Sansovino fu de' letterati più fecondi, operosi, instancabili del Cinquecento: fece troppo e troppo in fretta; il che gli nocque, perché le opere sue ne venner fuori piene zeppe di strafalcioni¹⁴.

A Sansovino interessava scrivere il più possibile nel minor tempo possibile, in modo tale da non perdere il favore del pubblico: non veniva compiuto alcun lavoro filologico sui testi, le cui traduzioni, più che sugli scritti originali, erano composte sulla base di testimonianze di traduttori più antichi¹⁵.

Nonostante i numerosi errori presenti nei lavori, è impossibile non riconoscere a Francesco Sansovino un'instancabile «fedeltà alla scrivania»¹⁶: tutta la sua maturità, durata un trentennio fino alla morte nel 1583, trascorse nella stamperia. È per questo motivo che l'editore veneziano è stato definito dal critico Francesco Flamini come il «mestierante della letteratura»¹⁷. La sua vita ritirata e dedita all'attività letteraria, in modo quasi ossessivo, lo hanno reso uno dei letterati più dinamici e laboriosi del Cinquecento.

2. Dalle delusioni professionali al riscatto: il trattato sul segretario

Le delusioni professionali – dal tentativo fallito di voler diventare avvocato alla vana speranza di voler essere un cortigiano – sono state per il Sansovino di ispirazione per le sue composizioni successive¹⁸. Le esperienze personali, connotate emotivamente, costituirono la condizione di partenza per la genesi dell'opera che, più di tutte, ha portato Francesco Sansovino alla ribalta: il *Del Segretario*.

Pubblicato nella prima edizione nel 1564¹⁹, lo scritto è stato considerato

¹³ Ivi, pp. 34-35.

¹⁴ G. Lisio, *Recensione senza titolo*, «Archivio Storico Italiano», vol. 23, n. 213, (1899), Casa Editrice Leo S. Olshki, pp. 202-204.

¹⁵ P. Calamandrei, *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino* cit., p. 35.

¹⁶ Ivi, p. 37.

¹⁷ Ivi, p. 36.

¹⁸ Ivi, p. 40.

¹⁹ E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino imprenditore libraio e letterato* cit., p. 141. Lo stampatore è Francesco Rampazzetto. Il testo ha avuto un successo inaspettato, tanto da essere stato sottoposto ad otto ristampe in vent'anni. Dal punto di vista editoriale, non è stata apportata alcuna novità, in quanto l'opera rappresenta un'institutio alla maniera umanistica: l'obiettivo è quello di delineare una figura ideale con tutte le caratteristiche e gli incarichi che gli competono.

dalla letteratura politica come il primo esemplare di opera in volgare che si è occupato della formazione del buon segretario²⁰. Il testo si pone a metà tra il trattato e il formulario – generi letterari che hanno avuto larga diffusione in tutta Europa fino al Settecento²¹ – e questa sua particolarità ha dato avvio ad un nuovo filone letterario, la precettistica per segretari²².

Nonostante l'opera sia ormai riconosciuta unanimemente come testo archetipico del genere, è necessario fare alcune precisazioni circa gli influssi letterari che hanno condizionato il Sansovino nella stesura dello scritto. Varie tipologie testuali furono di ispirazione: ricordiamo il galateo strutturato per la professione di segretario, sulla base del testo *Il Principe* di Giovan Battista Nicolucci detto "Il Pigna"²³; fondamentali sono stati i formulari di lettere della stagione umanistica, in particolar modo due manuali in lingua latina, l'*Opusculum conscribendi epistolas* di Francesco Negro e il *De conscribendis epistolis* di Erasmo²⁴. Principalmente, le opere del Negro e del Nicolucci costituirono i modelli primari seguiti, tant'è che il Sansovino non soltanto prese spunto da essi, ma ne rimase così ancorato tanto da copiare innumerevoli passaggi e rischiare l'accusa di plagio²⁵. Ad esempio, il poligrafo veneto ha completamente trascritto una parte del testo del Pigna, che descriveva il ruolo predominante del segretario, nel primo paragrafo del primo libro dell'edizione del 1564 del suo formulario²⁶.

²⁰ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario. Il contributo di Francesco Sansovino*, «Politics. Rivista di Studi Politici», n. 12, (2/2019), pp. 1-20. Le prime riflessioni sulla figura del segretario di Stato iniziano alla fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento e sono principalmente raccolte in trattati indirizzati al Principe.

²¹ Ivi, p. 2.

²² M. C. Panzera, *Dai libri di storia ai libri di lettere: su alcune fonti del formulario di Francesco Sansovino (Del Segretario, libri IV-VII)*, in Francesco Sansovino scrittore del mondo, Atti del convegno internazionale di studi, cur. L. D'Onghia, D. Musto, Edizioni di Archilet, Pisa 2008, pp. 331-356. Il Sansovino ha utilizzato su vari piani il principio dell'imitazione, in quanto ha scomposto e analizzato modelli epistolari e riflessioni precedenti considerati come prototipi, ovvero come materiale preparatorio alla genesi dell'opera.

²³ D. Suin, *Editoria, storiografia e politica: il contributo intellettuale di Francesco Sansovino (1521-1583)*, Aracne Editore, Roma 2023. Giovan Battista Pigna, segretario del duca Alfonso II d'Este, fu uno dei primi a mettere in risalto la centralità del valore della segretezza e ad introdurre la figura del segretario esaltata come guida di un principe-eroe, contrapposto e antitetico al tiranno.

²⁴ M. C. Panzera, *Francesco Sansovino e l'Umanesimo veneziano, II. Il Del Segretario fra tradizione culturale e veneziana libertas*, «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», vol. 41, n. 3, Accademia Editoriale, 2012, pp. 11-33. Nel presentare il suo formulario, Sansovino si limitò semplicemente a tradurre e a riscrivere in volgare le regole e le lettere presenti nel manuale latino di Negro del 1488.

²⁵ Ivi, p. 25. È interessante notare l'assenza totale di reazioni al presunto plagio del Sansovino, probabilmente perché quest'ultimo è riuscito, tramite strategie stilistiche e di riscrittura, a mascherare il modello letterario.

²⁶ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario*, cit., p. 8. Monti ci fa notare come la trascrizione dell'editore veneziano sia pressoché fedele, se non addirittura identica, all'originale dal punto di

La storia editoriale del trattato sul segretario ricopre un arco temporale considerevole di quindici anni, dalla prima edizione del 1564 all'ultima del 1580²⁷. L'opera ha subito negli anni una serie di modifiche: nel libro IV il numero di epistole è variato da 43 della prima edizione a 143 in quella definitiva del 1580²⁸; inoltre, ci sono state una serie di aggiunte e riscritture riguardanti il titolo, la divisione interna e i contenuti²⁹. Infatti, l'impianto subisce una prima modifica tra l'edizione del 1564 e quella del 1568: in quest'ultima presentazione, viene inserito il termine «formulario», assente nella prima edizione, e sono citate le mansioni adeguate a determinate figure³⁰. La scelta è dovuta alla volontà di allontanarsi dalle *institutio* umanistiche per avvicinarsi alle scritture più tecniche³¹. Tra l'altro, l'autore dichiara apertamente di non voler più insegnare attraverso il libro, ma di mostrare con quale arte occuparsi idoneamente di epistolografia³². Un'ultima differenza nelle edizioni sta nella sostituzione del termine «Secretarii» con «Signori»: è evidente così il passaggio da un trattato rivolto ai segretari personali nelle corti ad un formulario pensato per professionisti della scrittura in generale³³. Ciò che rimane invariato tra le due edizioni è la composizione dell'opera in quattro libri. Il primo libro è incentrato sulla deontologia del segretario e sui compiti e le funzioni che deve svolgere. Già in questo primo libro, vi è particolare attenzione al compito principale del segretario, la scrittura delle lettere, e sono presenti i consigli stilistici, formali e tutte le caratteristiche che un'epistola deve avere. Nel secondo libro e nel terzo libro vi è la classificazione tradizionale dei generi delle lettere e la loro presentazione attraverso esempi concreti di epistole prese come modello. Il quarto e ultimo libro presenta le lettere d'autore scritte dai principi per mano dei loro segretari e ordinate

vista formale, ma che differisca nell'idea da veicolare. Secondo il Nicolucci, il segretario doveva essere un consigliere leale del principe, mentre nell'opera del Sansovino troviamo analizzata principalmente la competenza di saper scrivere lettere correttamente, che il segretario doveva necessariamente possedere per svolgere al meglio la propria professione.

²⁷ Le edizioni curate personalmente da Francesco Sansovino furono sette: 1564, 1565, 1568-69, 1573, 1575, 1578, 1579-80.

²⁸ M. C. Panzera, *Dai libri di storia ai libri di lettere: su alcune fonti del formulario di Francesco Sansovino (Del Segretario, libri IV-VII)* cit., p. 335.

²⁹ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario* cit., p. 8.

³⁰ L. Mondin, *La genesi Del Segretario*, in Francesco Sansovino scrittore del mondo, Atti del convegno internazionale di studi, cur. L. D'Onghia, D. Musto, Edizioni di Archilet, Pisa 2008, pp. 357-392.

³¹ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario* cit., p. 9.

³² Ivi, p. 9.

³³ Ivi, p. 10.

cronologicamente in modo da rendere evidente l'evoluzione nella forma e nello stile nel corso dei secoli³⁴.

Nelle edizioni successive, Sansovino metterà mano soprattutto al quarto libro, che sarà aggiornato con l'inserimento di nuovi blocchi di lettere e costantemente riorganizzato³⁵.

Sicuramente le modifiche più significative subite dall'opera sono quelle apportate per la settima edizione del 1579-80. In primo luogo, si può notare come cambia la composizione strutturale, in quanto il numero dei libri passa da quattro a sette. Il quarto libro è, in questo caso, incentrato sulle lettere scritte nei tempi passati, considerate modelli stilistici, ormai, superati; il quinto libro contiene circa ottanta lettere e missive del conte Roberto Boschetto di Modena, che permettono di ricostruire il clima politico e sociale in seguito al Sacco di Roma; il sesto libro presenta cinquanta lettere isolate destinate a Francesco Sansovino da parte di personaggi illustri, i quali si complimentavano per i lavori editoriali da lui svolti; nel settimo libro, con cui lo scritto si conclude, l'autore pone un proprio autoritratto letterario e ideale in cui racconta la propria vita personale e fornisce un elenco dettagliato delle sue opere³⁶. Una novità, rispetto alle edizioni precedenti, sta nell'eliminazione della designazione di formulario e nella riaffermazione dell'intento pedagogico dell'opera, la quale non si deve preoccupare solo di mostrare, ma di insegnare le metodologie ottimali per scrivere le lettere con arte e maestria³⁷. Inoltre, in questo caso, il Sansovino vuole riavvicinarsi alle *institutio* classiche e alla letteratura della *civil conversazione*³⁸, da cui si era precedentemente allontanato nell'edizione del 1568; restano, invece, invariate le novità tecniche e settoriali apportate negli anni prima³⁹.

L'intento del trattato non è soltanto quello di delineare un'immagine astratta, utopica e ideale del segretario, ma è proprio quello di fornire codici, regole, consigli, formule per coloro che vogliono apprendere la professione. Francesco Sansovino si è occupato di descrivere una reale figura lavorativa, in quanto il

³⁴ Cfr. M. C. Panzera, *Francesco Sansovino e l'Umanesimo veneziano. La fonte nascosta dei modelli di lettere del Del Segretario*, «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», vol. 41, n. 2, Accademia Editoriale, 2012, pp. 21-48.

³⁵ Ivi, p. 27. Per esempio, nell'edizione del 1575 verranno aggiunte circa quaranta lettere di breve lunghezza, scritte tra il 1561 e il 1575 e indirizzate all'editore veneziano, e sette lettere anonime più lunghe.

³⁶ Ivi, p. 28.

³⁷ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario* cit., p. 10.

³⁸ Id., *Dalle raccolte epistolari ai trattati sul segretario. L'emergere di uno specifico modello segretariale tra Francesco Sansovini e Giulio Cesare Capaccio*, «Pràgmata», n. 2, Gruppo editoriale Tab, Roma 2022, p. 61.

³⁹ Ivi, p. 10.

segretario è, per lui, un buon tecnico, è uno «scrivente specializzato»⁴⁰ che possiede concrete conoscenze culturali. La forza del formulario sansoviniano sta nell'aver posto al centro dell'opera il passaggio dal discorso sul cortigiano – tema focale nelle riflessioni che vanno dalla fine del Quattrocento alla prima metà del Cinquecento – al discorso sul segretario⁴¹: passaggio, questo, sintomo della trasformazione radicale che stava avvenendo a livello politico e sociale nella realtà⁴².

L'opera si apre immediatamente con il paragone tra la figura del segretario e gli angeli: egli vive in uno stato di subordinazione rispetto al principe ed è totalmente al suo servizio, così come le creature celesti stanno a Dio.

La dignità del segretario è tanto importante che i teologi l'hanno agguagliata a gli angeli più vicini a Dio, perch'egli è prossimo al principe ne' servizi, non del corpo o della facoltà, ma dello spirito, che tira seco ogni cosa di conseguenza, e che rende l'ufficio onoratissimo e degno⁴³.

Da un proemio di questo genere, come fa notare Piero Calamandrei, ci si aspetterebbe un trattato di alta scienza politica, con particolare attenzione alle arti di governo e alla diplomazia da insegnare al segretario di Stato. In realtà, scorrendo le pagine, ci si accorge che al segretario non è richiesta alcuna capacità diplomatica sopraffina, quanto più un atteggiamento accorto, discreto, misurato, necessario per affiancare il principe nelle sue questioni private⁴⁴. Sin da subito, Sansovino dichiara la qualità primaria che il segretario deve possedere per svolgere un ruolo così particolare: la segretezza.

Si chiama segretario dalla segretezza che si presuppone che debba essere in lui, perché intervenendo come principal membro nel corpo del consiglio del principe, dee avere orecchi e mente, ma non lingua fuor del consiglio⁴⁵.

⁴⁰ E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino imprenditore libraio e letterato* cit., p. 140.

⁴¹ Ivi, p. 140.

⁴² Cfr. G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario e Dalle raccolte epistolari ai trattati sul segretario* cit., p. 65. I cambiamenti politici del tempo sono stati fondamentali per le modifiche apportate dal Sansovino nella settima edizione del testo. Per esempio, è stata apportata una piccola modifica nel titolo del primo paragrafo del primo libro: l'autore ha deciso di parlare, oltre che dei segretari dei principi, anche dei segretari delle Repubbliche. Secondo Monti, questa scelta è significativa perché potrebbe far pensare che il destinatario dell'opera sia la nuova figura del funzionario specializzato, che troverà posto nel nascente Stato moderno, e non più il segretario personale dei Signori a corte. Monti parla di uno slittamento dall'immagine del cortigiano-consigliere a quella del segretario-consigliere e, quindi, di uno slittamento dall'ideale umanistico del letterato come guida dei principi al moderno principio di tecnicizzazione e parcellizzazione della politica.

⁴³ F. Sansovino, *Del Segretario*, in *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino*, cur. P. Calamandrei, Ronzani Editore, Vicenza 2016.

⁴⁴ P. Calamandrei, *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino* cit., p. 55.

⁴⁵ F. Sansovino, *Del Segretario* cit., p. 127.

È necessario e fondamentale che il segretario sia «letterato, fedele, di bello e piacevole ingegno, industrioso e prudente»⁴⁶. Per giunta, l'autore afferma che la segretezza è collegata e connessa alla fedeltà, in quanto il segretario «si dee ricordare d'esser il cuore e la mente della corte»⁴⁷. Se fosse infedele, il segretario non soltanto infamerebbe in modo gravissimo il suo signore, ma andrebbe a ledere anche la propria dignità e il proprio onore.

Dee adunque il segretario ricordarsi spesso del nome dell'ufficio suo, e osservar quella taciturnità ch'ei promise al principe, per non peccare appunto in quella cosa, nella quale vuole esser stimato⁴⁸.

Solo attraverso il «fido silenzio» il segretario potrà guadagnarsi questo appellativo. Egli dovrà essere sempre nelle vicinanze del principe in caso di bisogno e questo gli consentirà di accedere e conoscere le informazioni riservate e private del suo signore.

Insomma sia fedele e taciturno, cioè ritenga in sé le cose del governo e segrete, e taccia quello ch'egli tratta e che può pregiudicare all'utile del signore⁴⁹.

Monti individua la centralità del trattato nel suo aspetto normativo-comportamentale: il segretario deve usare saggiamente l'*ars dissimulandi* e possedere quelle tecniche prudenziali utili al principe per prendere le decisioni più giuste in base alla situazione materiale da affrontare⁵⁰. La segretezza è il tema centrale in tutto lo scritto: essa è la virtù primaria che il segretario deve possedere per svolgere correttamente le sue mansioni di fedele consigliere.

Tra le altre qualità che il segretario deve possedere troviamo «l'ingegno e la piacevolezza», essenziali «per farsi amici e partigiani coloro da' quali può pendere e l'utile e l'onor suo»⁵¹.

Inoltre, il segretario deve avere «bellissima mano nella cancelleresca»⁵². La particolare attenzione del Sansovino all'arte dello scrivere lettere denota, da un lato, un interesse profondo per il passaggio, proprio di quegli anni, dall'uomo di lettere alla moderna figura tecnica operativa nell'apparato burocratico-amministrativo del nascente Stato moderno⁵³ e, dall'altro, un amore sicura-

⁴⁶ Ivi, p. 131.

⁴⁷ Ivi, p. 134.

⁴⁸ Ivi, p. 135.

⁴⁹ Ivi, pp. 135-136.

⁵⁰ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario* cit., p. 15.

⁵¹ F. Sansovino, *Del Segretario* cit., p. 136.

⁵² Ivi, p. 138.

⁵³ G. G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario* cit., p. 15.

mente complicato – basti pensare al fallimento professionale come cortigiano – per il genere epistolare e per i modelli di lettere di autori passati. Si inizia a delineare così la figura del segretario come funzionario scrivente al quale sono richieste conoscenze culturali umanistiche, qualità tecniche, competenze nello scrivere in modo chiaro e gentile e non più quelle qualità morali ed etiche pretese dal consigliere quattrocentesco. L'arte del segretario consiste nell'arte di saper scrivere le lettere: le epistole di cui il Sansovino dà descrizione sono principalmente lettere raccomandative⁵⁴, che oggi non si usano più. Lo stile che il segretario deve adottare deve essere necessariamente «chiaro, candido, non punto affettato o scabroso, ma disteso e gentile»⁵⁵ e nell'ortografia deve essere meticoloso e ordinato, non può rischiare di commettere errori nella lingua.

In conclusione, possiamo affermare che la fortuna del testo *Del Segretario* sia dovuta sia alla descrizione delle regole per la corretta composizione delle lettere, sia alla centralità attribuita al ruolo del segretario, che «nel corpo mistico dello stato è secondo soltanto al principe»⁵⁶. Infatti, il testo era considerato una sorta di galateo epistolare e professionale contenente tutte le formule, le tecniche e i modelli per rendere i segretari in grado di rispondere ai cambiamenti che avrebbero portato alla burocratizzazione, alla razionalizzazione e, quindi, all'insediamento del moderno Stato seicentesco⁵⁷.

⁵⁴ P. Calamandrei, *L'Avvocato e Il Segretario di Francesco Sansovino* cit., p. 56. Le lettere che si scrivono nella realtà appartengono al genere misto.

⁵⁵ F. Sansovino, *Del Segretario* cit., p. 139.

⁵⁶ D. Suin, *Editoria, storiografia e politica: il contributo intellettuale di Francesco Sansovino (1521-1583)* cit.

⁵⁷ G. G. Monti, *Dalle raccolte epistolari ai trattati sul segretario* cit., p. 64. Il *Del Segretario* ebbe fortuna, prima, in Italia e successivamente in Europa grazie alla coesistenza nel testo di una parte dottrinale-normativa da un lato e dall'altro di una sezione più tecnica, antologica e stracolma di esempi.

Pieter Bruegel il *Politico*. La temporalità dell'arte

Francesca Paola Guadagno

Pieter Bruegel il Vecchio fu il più grande esponente della *pittura di genere* fiamminga del XVI secolo. Nella *Parabola dei ciechi* l'artista rappresenta le sue tradizioni culturali, il suo tempo storico alle prese con una serie di battaglie ideologiche, sanguigne e turbolente; ma non solo, perché parte del messaggio rappresentato è affidato ad alcuni spazi bianchi sulla tela. In effetti, Bruegel raffigura non raffigurando: nella tela vi sono degli spazi vuoti, ma è davvero così? Seguendo l'analisi dei giuristi portoghesi Simioni e Krupp e il concetto koselleckiano di "futuro-passato" ci renderemo conto che questo vuoto è un vuoto apparente. Ma se è apparente allora cosa contiene? Leggendo la *Parabola* attraverso un'analisi temporale, ci renderemo conto che quello spazio bianco è in realtà orientato al nostro tempo. L'artista rivolgendosi al futuro ci invita alla partecipazione diretta, alla trasformazione, al cambiamento. Pieter Bruegel diverrà Pieter Bruegel il *Politico*.

1. *Contesto storico*

Pieter Bruegel il Vecchio nacque, presumibilmente, a cavallo fra il 1525 ed il 1530 nei Paesi Bassi, vivendo gran parte della sua vita fra Bruxelles e Anversa. La denominazione "Paesi Bassi" indicava in primo luogo la caratteristica geografica della regione di non grande spessore e perlopiù pianeggiante che si apre sul Mare del Nord fra Calais (Francia) e la foce del fiume Ems (a confine con la Germania di nord-ovest). Quest'area era favorita dal punto di vista delle comunicazioni terrestri ma ancor più da quelle fluviali e marittime. I Paesi Bassi, infatti, nel secolo XVI non avevano tardato a divenire un punto nevralgico per l'economia e i commerci. Essi erano il punto di approdo e di collegamento fra il bacino del Mediterraneo e il bacino balcanico: rappresentavano una potenza talassica di prim'ordine stava superando di gran lunga l'impor-

tanza della realtà commerciale della Repubblica Serenissima di Venezia. L'intensa fioritura artistica e culturale, accompagnata dalle fortune commerciali, era avanzata in un contesto storico decisamente turbolento.

Quando Carlo V, figlio dell'arciduca d'Austria Filippo e dell'ereditiera del regno di Castiglia Giovanna, salì al potere, prima della corona spagnola e poi dell'Impero Germanico Lutero aveva dato inizio al movimento protestante. I Paesi Bassi facevano parte dell'Impero Germanico da quando il nonno di Carlo V, Massimiliano d'Asburgo, sposò nel 1477 la figlia dell'ultimo duca di Borgogna (che nel corso dei secoli precedenti avevano assediato e controllato politicamente l'intero territorio nordeuropeo). Quando la Riforma Protestante penetrò nelle terre imperiali vi furono vari tentativi da parte dell'impero di sopprimere la nuova religione, perché sarebbe stata dannosa nei riguardi dell'inviolabile e potente Chiesa Cattolica che esercitava il controllo in quanto religione di Stato. Alberto Tenenti, a proposito del XVI secolo nei Paesi Bassi scrive:

Il fenomeno fondamentale che si verificò nei Paesi Bassi fu la progressiva insofferenza delle varie famiglie protestanti per l'intolleranza cattolica, l'avversione per il dominio del re di Spagna e la sempre più netta emergenza di un sentimento nazionale.¹

Iniziarono così anni di spietato conflitto², accompagnati dai sempre più fiorenti scambi commerciali che diedero la possibilità agli artisti fiamminghi di una crescente notorietà. Inoltre, «le stesse tensioni interne, ponendo problemi concreti e attuali, fecero sprigionare delle energie dinamiche e costruttive, dalla sfera delle tecnologie a quella ideologica»³ da cui gli artisti seppero trarre forze innovatrici.

Gli artisti dei Paesi Bassi, per superare il tradizionale ordine artistico rappresentativo espresso nelle opere d'arte italiane⁴ del Quattrocento e del Cinquecento, decisero di differenziare i soggetti delle loro opere artistiche: non raffigurarono più Incoronazioni di Vergine o Madonne col bambino, ma la medesima dignità pittorica venne data a soggetti di ordine quotidiano. Così, fra il 1500 ed il 1600, vennero sviluppati temi profani. Dal paesaggio rurale, alla natura morta passando per i quadretti di genere, gli artisti aprirono le

¹ Cfr. A. Tenenti, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Mulino, Universale Paperbacks, Bologna 1997, p.57,

² Basti pensare alla guerra degli ottant'anni iniziata nel 1568 poiché alcune province si unirono per schierarsi contro il dominio spagnolo, rivendicando una loro autonomia. Tale conflitto terminò solamente con la pace di Vestfalia nel 1648.

³ A. Tenenti, op. cit., p. 89.

⁴ Opere per lo più del Raffaello (1483-1520) e del Tintoretto (1518-1594).

porte alla raffigurazione di nuovi soggetti pittorici. Così, la Chiesa cattolica commissionò loro sempre meno opere. La loro ambizione era quella, da un lato, di esprimere il fervore popolare delle persistenti lotte politiche e sociali di quegli anni e, dall'altra parte, di dipingere quadri che potessero essere facilmente commerciati nei sempre più grandi mercati cittadini e portuali.

2. *La parabola dei ciechi*



Fig. 1. Pieter Bruegel il Vecchio, *La parabola dei ciechi* (1568), Museo Reale di Capodimonte, Napoli, Italia.

Pieter Bruegel vedeva nella vita quotidiana, specificatamente nella vita contadina, un modello ideale da seguire, spoglio dalle ambizioni e dalle vanità dei fanatismi religiosi che albergavano nel suo secolo.

Nella sua *Parabola dei ciechi*, quadro del 1568 conservato presso il Museo di Capodimonte a Napoli, Bruegel rappresenta sei figure umane alquanto uniche, poiché al posto delle dame e dei santi che si sarebbero ritrovati su tavole del secolo precedente, ci sono sei uomini ciechi. A partire da sinistra si vedono in successione quattro uomini anziani che procedono sorreggendosi sulle spalle di chi gli è di fronte e, grazie al sostegno di alcuni bastoni, camminano assorti. Interessante è notare la loro inconsapevolezza sulla fine inevitabile di questo loro passeggiare, perché nell'altra metà del quadro, nell'angolo destro, la caduta è segnata. Il capofila giace supino nel terriccio fangoso e sta per

essere schiacciato dal peso di chi si sosteneva al suo passo, di chi lo considerava indiscutibilmente stabile. I sei ciechi finiranno tutti nel solco, saranno tutti fanghiglia. Bruegel, per la realizzazione di questo quadro, si è ispirato a un passaggio del Vangelo secondo Matteo (15, 12-19). Cristo, parlando dei farisei disse: «E se il cieco guida un altro cieco, ambedue cadranno nella fossa». Per Cristo i farisei, ovvero il gruppo politico-religioso più significativo nella Giudea del periodo tra il II secolo a.C. ed il 70 d.C., erano da redarguire poiché preferivano aver cura delle occorrenze sociali e delle minuzie rituali piuttosto che della crescita interiore propria di un insegnamento religioso *ipso facto*. I farisei, agli occhi di Cristo, esteriorizzavano indebitamente la pratica religiosa.

Bruegel, forse, trovò il testo della parabola particolarmente adatto al suo tempo storico: i farisei si curavano dell'apparenza, di insegnare la parola di Dio superficialmente, così come l'Inquisizione spagnola aveva strumentalizzato la religione riducendola ad una questione di potere, sporcando i territori dei Paesi Bassi con il sangue dei dissidenti. Per Bruegel i ciechi della *Parabola* rappresentavano la mancanza di spirito dei farisei, l'uso strumentale della religione cattolica; la cecità di questi soggetti sociali a cui però l'artista si oppone. Non vuole solamente rappresentare la sua società, anzi nella scena dipinta Bruegel riflette criticamente sulla possibilità del cambiamento.

Fra i due ciechi ruzzolati nel fango e fra quelli ancora in piedi, Bruegel, nella *Parabola*, lascia consapevolmente uno spazio vuoto (fig. 2), dove non vive nessun soggetto pittorico prestabilito. Secondo gli studiosi Rafael Lazzarotto Simioni e Cícero Krupp, professori di diritto pubblico rispettivamente presso l'università di Coimbra e di São Paulo:

Bruegel istituzionalizza, simbolicamente, uno spazio vuoto nel mezzo dell'iperattività, della complessità e di una grande densità di elementi [...] e lo spazio non segnato al centro del disegno simbolizza [...] b) la possibilità di trasformazione.⁵



Fig. 2. Pieter Bruegel il Vecchio, *La parabola dei ciechi*, dettaglio.

⁵ Cfr. R. L. Simioni e C. Krupp, *A Justiça de Pieter Bruegel: direito, violência e a venda nos (nossos) olhos*, in «Revista de Direito Internacional», Brasília, v. 17, n. 3, 2020, pp. 513-514 (trad. it. dell'autrice).



Fig. 3. Pieter Bruegel il Vecchio, *Giustizia* (1559), cortesia da National Gallery of Art, Washington, DC.



Fig. 4. Pieter Bruegel il Vecchio, *Giustizia*, particolare.

Seppur il passo citato faccia riferimento ad un'altra opera di Bruegel ovvero la *Giustizia* (fig. 3), un'incisione del 1559 appartenente al ciclo della rappresentazione delle sette virtù, l'intento bruegeliano rimane lo stesso.

Bruegel, lasciando sulla tela questo spazio "bianco" (figg. 2, 4), ci invita, in quanto spettatori dell'opera d'arte, a continuare il suo disegno per creare qualcosa di nuovo: una risignificazione. La tecnica esecutiva così abbraccia l'ideale, la catena della *parabola* può essere spezzata, i ciechi non saranno più fanghiglia.

Il cambiamento agli occhi di Bruegel è possibile solo dopo aver osservato, vissuto e abitato con attitudine critica un determinato tempo storico, solo dopo una presa di coscienza può nascere la trasformazione. Bruegel da pittore di scenette di genere, diviene così un soggetto riformista, un soggetto politico.

3. *Pieter Bruegel il Politico*

Un leitmotiv della storia dell'arte bruegeliana è la rappresentazione, come già dichiarato, del tempo storico. Ma qui potrebbe esser d'aiuto fare una distinzione fra i tempi rappresentati.

Avvalendoci ancora dell'analisi sull'incisione *Giustizia* (fig. 3), i giuristi Simioni e Krupp ritengono che gli elementi rappresentati da Bruegel appartengano, nel complesso, a tre sfere temporali: quella del «futuro retrospettivo», quella del «futuro anteriore» e quella del «futuro *pretérito*» (che potrebbe esser letteralmente tradotta con l'espressione "futuro passato" dal latino *praeteri-*

tus, preterire). In realtà, accanto a queste tre dimensioni se ne affiancherebbe una quarta: quella del “futuro presente”.

Tutte queste temporalità si mostrerebbero «solamente nella simultaneità del presente»⁶, dunque, a seguito di un loro effettivo riconoscimento. La *Parabola dei ciechi* appartiene ad un ciclo pittorico in cui Bruegel ha rappresentato le allegorie delle tradizioni fiamminghe. In questa tela l'artista dà espressione al proverbio «*Als de ene blinde de andere leidt, vallen ze beiden in de gracht*» («Quando un uomo cieco ne guida un altro, ambedue cadranno nella fossa»), già ricordato deriva dal *Vangelo secondo Matteo*. L'artista cerca di esprimere la memoria storica del suo popolo, non solo per testimoniarla su tela ma anche per aprire una strada di riflessione, per mostrare quanto fosse incisivo il passato sul suo presente.

Il «futuro retrospettivo» sarebbe proprio questo qui: chiamato anche futuro degli storici, consiste nel rintracciare nel passato le cause o i motivi che hanno strutturato un certo tipo di evento storico e che hanno ancora una ricaduta nel presente. Nella *Parabola* il passato storico è vivo, incisivo, attuale. Ed è solo rendendosi conto di ciò che si può dare l'apertura ad un altro tipo di futuro.

Osservando un particolare della *Giustizia* (fig. 4) ci verrebbe da pensare «a quell'uomo sarà tagliata la testa». Nel lato sinistro della tavola, infatti, c'è un uomo vicino all'incombenza della morte. Bruegel rappresenta una decisione (di tipo giuridica: penale) fatta nel passato (in qualche udienza processale) che sarà presto attuata. Ma è solo nel presente che tutto ciò può essere colto: è nell'istante del presente che tale sentenza prende effettivamente corpo. Lo statuto ontologico del «futuro anteriore» non è dato solo dalla consapevolezza storica ma è anche dalla visione critica. Si critica poiché si conosce, si giudica poiché si può prevedere. Ci potrebbe esser d'aiuto una definizione grammaticale: «il futuro anteriore è una forma verbale che indica eventi, esperienze e fatti considerati come compiuti ma che pertengono all'ambito dell'avvenire»⁷. Si esprimerebbe nel presente un futuro già prestabilito. Il «futuro retrospettivo» ed il «futuro anteriore» percorrono la stessa linea, sono vicendevolmente condizionati. Spalancano però la via ad un avvenire storicamente delimitato. La caduta dei ciechi, perciò, è inequivocabile. Ma ne siamo così certi?

⁶ Ivi, p. 510.

⁷ Cfr. L. Bertinetto, *Enciclopedia online Treccani*, 1986, ([https://www.treccani.it/enciclopedia/futuro-anteriore_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/futuro-anteriore_(Enciclopedia-dell'Italiano)/)).

Bruegel conclude l'opera nel 1568. Quattrocentocinquanta anni dopo l'opera è affidata agli occhi dei visitatori del Real Museo di Capodimonte a Napoli. Se la caduta dei ciechi è stata stabilita nel passato, dalla possibilità cooperante del "futuro retrospettivo" e del "futuro anteriore", questa decisione però, appartiene ad un tempo storico da noi molto lontano che Reinhart Koselleck, nel saggio *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*⁸, chiama «futuro-passato». Quella *caduta* scandita da antiche pennellate artistiche nel 1568 risulta oggi inattuale. Il futuro degli eventi brugeliani corrisponde, oggi, al nostro passato e riconoscerlo fa sì che si dia la possibilità per un altro accadere. Bruegel rappresenta, infatti, una quarta temporalità: il «futuro presente». Esso si scorge in quello spazio vuoto al centro del quadro di cui si parlava nel paragrafo precedente (fig.2).

Lo spazio vuoto al centro dell'immagine è il nostro luogo [...] Possiamo occupare quello spazio in mezzo alle barbarie, alla violenza e all'irrazionalità [...] come artisti [...] possiamo continuare l'opera di Bruegel disegnando un nuovo futuro⁹.

Lo spazio vuoto possiamo intenderlo oggi come il luogo della possibilità trasformativa. Ma come far evitare la caduta ai ciechi? Come non farli diventare fanghiglia? In questo luogo vuoto, fra i ciechi caduti e fra quelli ancora in piedi, si potrebbero costruire percorsi alternativi in cui la *caduta* verrebbe evitata. Noi soggetti-visitatori possiamo effettivamente modificare la narrazione pittorica; ma come?

Dopo aver reputato come effettiva la correlazione fra i tre futuri e dopo averli considerati come "passati", il luogo della trasformazione si apre. Ma non basta l'apertura, è solo attraverso un altro tipo di consapevolezza che si può considerare *nostro* quel fatidico spazio vuoto. Solo l'esser consapevoli di sé e delle proprie responsabilità ci può far essere artisti. Salvare i ciechi significa salvare anche sé stessi, esser capaci di rialzarsi dopo la *caduta* per cercare di non confondersi più col fango. E non sarà il coraggio a farci parlare ma quella capacità creativa e riformativa che non trema e non ha paura. Rovesciare o dubitare integralmente, o quasi, il sistema dei valori trasmessi e imposti dalla società a noi precedente e contemporanea non vuol dire tendere all'anarchia, poiché la vera e unica trasformazione possibile parte sempre da un governo di sé che non distrugge ad ogni passo, ma interroga il reale per riformarlo, per renderlo meno *cieco*.

⁸ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

⁹ Simioni, Krupp, op. cit., p. 515.

Il segreto della *Parabola dei ciechi* è così il suo plurimo senso temporale che non vuole, però, essere pienamente svelato. Rimane un mistero il *nostro* disegno futuro, che mi auguro possa esser a colori.

Il segreto massonico

Giorgio Volpe

Nel XVIII secolo si assiste all'emergere dei principi di pubblicità e controllo costituzionale: la società civile chiede ai governati una maggiore visibilità e trasparenza nell'esercizio del potere. In questo contesto opera anche la massoneria, che proprio nel secolo dei Lumi vive una fase di grande espansione, ma lo fa da una posizione defilata: si può dire che partecipi indirettamente al dibattito pubblico, influenzandolo nel senso di una sociabilità tendenzialmente più democratica. Tale dato produce una serie d'interessanti interrogativi. Come conciliare l'aspirazione a una società più aperta e ugualitaria con la prassi del segreto massonico? La gerarchia massonica è un riflesso di una concezione elitaria del potere? Esiste un nesso tra la cultura massonica e il dispotismo illuminato? In questa sede non ho la presunzione di fornire risposte definitive a quesiti che meriterebbero una ben più ampia trattazione o agli altri che ancora si potrebbero aggiungere, bensì mi limiterò ad alcuni spunti di riflessione, organizzando il mio contributo in due sezioni: la prima sull'analisi che Georg Simmel offre delle società segrete e delle logge massoniche in particolare, la seconda dedicata al rapporto tra massoneria e Illuminismo.

I.

Simmel analizza il complesso fenomeno delle società segrete, individuandone le caratteristiche sociologiche fondamentali. Innanzitutto, precisa che la massoneria non è una società segreta *stricto sensu*: possono essere ignoti i nomi dei suoi aderenti e le disposizioni principali, certamente i rituali, ma la sua esistenza è conosciuta da tutti. A tal proposito, Giarrizzo scrive: «la massoneria non è comunque una società segreta, bensì una società che “tratta” segreti»¹. Più

¹ G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, Marsilio, Venezia 1994, p. 39.

corretto sarebbe definire la massoneria come un'associazione riservata, discreta oppure, come sembra essere preferito dagli stesi massoni, una «società con segreti». Inoltre, non bisogna dimenticare che la percezione sociale delle logge massoniche varia sensibilmente in base al contesto politico-culturale: nei paesi anglofoni o in sud America, ad esempio, i massoni non fanno mistero della loro affiliazione, pubblicano riviste liberamente diffuse e svolgono le loro riunioni in edifici riconosciuti come sedi massoniche; al contrario, in Italia e non solo, l'appartenenza a una loggia massonica generalmente viene taciuta, per timore di perdere i privilegi che da essa potrebbero discendere oppure di essere vittima di discriminazioni.

Le logge massoniche, quindi, rinunciano parzialmente alla prima caratteristica fondamentale delle società segrete, ossia il segreto come «protezione incondizionata» rispetto all'esterno. Essere sconosciuti al resto della società, infatti, teoricamente mette al riparo tali associazioni dal rischio d'infiltrazioni esterne. Tuttavia, la relativa segretezza può rilevarsi anche un vantaggio per la massoneria: «poiché sono organizzate fin dall'inizio in base a una certa misura di pubblicità, esse possono sopportare di scoprirsi più facilmente di quelle che sono già segrete come società: molto spesso queste sono distrutte non appena vengono scoperte, perché il loro segreto è di solito posto di fronte all'alternativa radicale del tutto o del nulla»². Detto in altri termini, mentre le società segrete hanno necessariamente un carattere transitorio, le logge massoniche, come dimostra la loro secolare storia, sono più longeve e hanno una maggiore capacità di adattarsi a contesti differenti e, soprattutto, a mutamenti politico-culturali.

Ciò è dovuto anche al fatto che la massoneria non persegue un obiettivo segreto specifico, bensì il generico miglioramento dell'uomo e dell'umanità. Essa non vuole essere separata dal resto della società, anzi, aspira a rappresentarla interamente e per questa ragione deve necessariamente rifiutare ogni scopo specifico o essenza particolaristica. Non a caso, la massoneria si auto-definisce universale, «la lega delle leghe» e, almeno dal punto di vista teorico, parla a tutti gli «uomini liberi e di buoni costumi». Il segreto come «istanza di separazione individualistica» risulta pertanto disciolto: «il segreto perde d'importanza, in linea di principio, dove per motivi di contenuto si aborre dalla separazione come principio»³. La segretezza, dunque, è prevalentemente

² G. Simmel, *Sociologia*, Meltemi, Milano 2018, p. 477.

³ Ivi, p. 487.

limitata a una dimensione d'esteriorità formale: l'organizzazione gerarchica e i rituali. In questa duplice dimensione del segreto – rifiutato come principio di separatezza, accettato nelle pratiche e rituali – non va vista una contraddizione della massoneria: secondo Simmel, infatti, «si tratta soltanto di forme diverse in cui si esprime la sua connessione con l'individualizzazione»⁴.

La rigida strutturazione interna è il riflesso del più generale impulso alla costruzione e alla pianificazione della società. In ciò Simmel vede esplicitarsi la «volontà di potenza» di chi intende plasmare la società secondo criteri astratti e razionali, ossia la stessa che caratterizza i sistemi dispotici o socialisti. Caratteristica delle logge massoniche semmai è «la particolare attrattiva di disporre in maniera determinante – nella preparazione di uno schema di posizioni e dei loro rapporti di rango – su un'ampia cerchia di esseri umani, sottoposta nel futuro e idealmente»⁵, che sovente si concretizza in arzigogolate e fantasiose strutture gerarchiche. Il dato che in tali costruzioni si possa rileggere la visione di una società stratificata è un dato interessante, ma tuttavia non decisivo ai fini della nostra analisi. Da un lato, infatti, il carattere gerarchico di un'associazione non è necessariamente in contraddizione con l'aspirazione a una società più aperta, soprattutto nel caso della massoneria che non aspirava alla realizzazione di una società senza classi: detto in altri termini, non fa confuso il piano dei mezzi, con quello dei fini. Dall'altro, nell'ottica dell'illuminismo, una società più aperta, per quanto gerarchica, è comunque preferibile a una società chiusa.

Più rilevante, invece, risulta l'analisi del segreto inteso come rituale, che costituisce la caratteristica esteriore prevalente delle società segrete e riservate. Anzi, nel caso delle logge, si può dire che le forme del rito massonico sono l'unico aspetto veramente segreto dell'associazione. Gli stessi affiliati motivano tale comportamento sostenendo che la massoneria è un ordine iniziatico costituito da diversi stadi di conoscenza delle questioni filosofiche, alcune volte esoteriche, e dunque il segreto è fondamentale per la buona riuscita del percorso iniziatico. Secondo Simmel, invece, la ragione è più profonda. La centralità e la complessità delle formule rituali rivelano, come nel caso delle organizzazioni militari o religiose, l'aspirazione a esigere «l'uomo nella sua interezza»: «mediante la forma rituale, lo scopo particolare della società segreta si amplia in un'unità e totalità chiusa, sia sociologica sia soggettiva. A ciò si

⁴ Ivi, p. 488.

⁵ Ivi, p. 489.

aggiunge il fatto che a causa di tale formalismo, come già a causa della gerarchia, la società segreta si trasforma in una specie di controfigura del mondo ufficiale con il quale si pone in antitesi»⁶.

In questo modo, dal punto di vista storico-politico, arriviamo a un punto decisivo dell'analisi del sociologo tedesco. Ogni società fondata sul segreto, o comunque sulla riservatezza, contiene una misura d'autonomia, che altrimenti gli sarebbe preclusa nel consesso civile. In tal senso, l'isolamento tipico di tali organizzazioni è direttamente proporzionale al grado di libertà di cui possono godere: maggiore è la separazione, maggiore è l'autonomia. Quest'ultima, però, potrebbe tramutarsi in anarchia e, dunque, «la determinatezza e il carattere circostanziato del rituale» servono a compensare il senso di smarrimento determinato dalla fuoriuscita dalla comunità: «con il rituale, la società segreta si impone spontaneamente una coercizione formale, che è richiesta come completamento del suo carattere materialmente svincolato e del suo essere-per-sé»⁷. Non a caso, nota Simmel, nei contesti con maggiore libertà politica, come gli Stati Uniti vi è una maggiore uniformità nei rituali; mentre nei contesti politici più autoritari, come la Germania, la singola loggia ha maggiore libertà.

Questa interessante dinamica compensatoria tra società civile e società segrete, tra esterno e interno, può naturalmente essere storicizzata e fornire così utili indicazioni riguardo alla funzione politica svolta da tali organizzazioni nel processo d'emancipazione politica delle società occidentali: «come la forte diffusione di società segrete è di regola una prova dell'assenza di libertà pubblica, della brama di regolamentazione poliziesca, dell'oppressione politica, costituendo una reazione del bisogno di libertà, così la regolamentazione rituale interna di queste società è viceversa il segno di una misura di libertà e di mancanza di vincoli, per la quale l'equilibrio dell'essere umano richiede uno schematismo come normazione contraria»⁸. Pur condividendo alcuni aspetti tra loro, però, tra società segrete e massoneria sussistono importanti differenze, il cui senso storico-politico può essere ulteriormente precisato. Nell'atteggiamento sostanzialmente differente rispetto al tema del segreto è possibile rileggere il diverso valore dell'azione politica che esse hanno svolto: nel primo caso, un'espressione radicale di rottura e trasformazione del reale,

⁶ Ivi, pp. 491-492.

⁷ Ivi, p. 493.

⁸ Ibidem.

nel secondo, una manifestazione più misurata di autoriforma della borghesia e, conseguentemente, del suo ruolo in società. Tale differenziazione diventa particolarmente interessante se riferita al periodo storico dell'Illuminismo, ossia al contesto in cui le logge massoniche conobbero una fondamentale fase di sviluppo.

Il ragionamento sull'autonomia viene ripreso e sviluppato in riferimento al tema della separazione dalla società come centralizzazione. Secondo Simmel, più le società sono segrete, più sono centralizzate: maggiore è il senso di libertà rispetto alle norme sociali, più necessario risulterà un comando forte e la sottomissione degli associati. In tal senso, non essendo una società segreta nel senso proprio del termine, al principio la massoneria non è fortemente centralizzata: le logge godono di ampia autonomia, non esiste né un'organizzazione unitaria, né un organo centrale a cui dover far riferimento. A tal proposito, Simmel scrive: «poiché le loro comunanze si estendono soltanto ai principi e ai segni di riconoscimento, esse concernono solo l'eguaglianza e la relazione tra persona e persona, ma non la centralizzazione che tiene insieme le forze degli elementi ed è il correlato della separatezza della società segreta»⁹. Questo dato assume un valore importante se riferito al rapporto tra Stato e logge massoniche nelle diverse fasi storiche. Il sociologo tedesco sottolinea che non avere una forte autorità accentratrice espone una società segreta al rischio di repressione, ma ciò, implicitamente, può anche voler dire che un'organizzazione non completamente segreta, senza intenti radicali di riforma sociale, possa permettersi di non avere una struttura accentrata, perché tutto sommato ben tollerata dallo Stato e trovarsi, al contrario, in difficoltà quando tale condizione dovesse cambiare. Se ricondotto alla massoneria, questo ragionamento potrebbe contribuire a spiegare come nel XVIII sec. essa abbia proliferato e sia invece andata in crisi nel periodo rivoluzionario. In tal senso, molto interessante la precisazione di Giarrizzo riguardo al presunto carattere segreto della massoneria: «non nasce come associazione segreta, e tale non è stata né è oggi in molti paesi: segreta è diventata quando e dove si è trattato di svolgere attività vietate dai poteri costituiti, ovvero si è voluto trasformare la loggia in un nucleo cospirativo o terroristico. Deve esser chiaro che il cosiddetto segreto massonico riguarda la conoscenza di principi e leggi fisiche e morali, che l'iniziato [...] viene apprendendo nel corso della sua vita di loggia [...]. Da qui il carattere che qua e là la massoneria ha potuto assumere di *religio laica*

⁹ Ivi, p. 504.

senza un patrimonio dommatico e un sacerdozio sacrale, basata sulla riscoperta dei valori della fratellanza, delle virtù sociali come fondamento della vera nobiltà»¹⁰.

II.

La libera muratoria è espressione significativa del contesto socioculturale settecentesco: «la massoneria come momento interno alla cultura dei Lumi e questa cultura come parte interna e costitutiva della società settecentesca»¹¹. Sul piano teorico, infatti, illuminismo e massoneria condividono il principio che l'umanità debba essere libera, fraterna e uguale e che la perfettibilità della natura umana debba essere perseguita innanzitutto attraverso la conoscenza; anche se ciò non vuol dire certo una perfetta sovrapposizione tra i due fenomeni. Non a caso, il XVIII sec. segnò un momento fondamentale nella storia della massoneria moderna. La Grande Loggia di Londra nacque nel 1717: oltre ad avere l'obiettivo di federare e organizzare in modo centralizzato le diverse logge inglesi, essa contribuì in modo determinante alla loro legittimazione e rappresentatività nazionale. Si trattò di un processo progressivo, che tuttavia permise alla libera muratoria inglese di divenire ben presto il modello di riferimento per la rapida diffusione del fenomeno in Europa.

Sebbene debba essere precisata in base ai differenti contesti nazionali, è tuttavia possibile operare una periodizzazione generale della storia della massoneria nel '700¹². L'espansione continentale risale agli anni '30 e coincide con le prime reazioni antimassoniche, che furono di natura più che altro religiosa e non politica. Per certi versi, le logge massoniche costituivano delle «microscopiche comunità civili»¹³, la cui vita interna era regolata da elezioni, verbali, atti di convocazioni, etc.. Ciò destò naturalmente dei sospetti nelle forze dell'ordine, ma tuttavia si ritenne che la minaccia risiedesse nella capacità delle logge di indebolire lo spirito e i principi religiosi dei cittadini, piuttosto che in un suo potenziale sovversivo. Negli anni '50, nacquero le Grandi Logge nazionali

¹⁰ G. Giarrizzo, *La massoneria nel Settecento europeo*, cit., p. 141.

¹¹ G. M. Cazzaniga, *Massoneria settecentesca e mondo dei Lumi*, «Studi storici», 3, 2018, p. 642.

¹² Si fa qui riferimento alla periodizzazione proposta da Giarrizzo nelle sue diverse opere dedicate alla massoneria, sintetizzata e sistematizzata in G. M. Cazzaniga, *Massoneria settecentesca e mondo dei Lumi*, cit.

¹³ M. Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in the Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991, p. 20.

e provinciali e si assistette al rafforzarsi dell'idea che la conoscenza fosse fonte di potere: un sapere che aveva naturalmente i tratti misteriosi ed esoterici della gnosi, dell'alchimia, della teurgia o della cabala. Questa nuova dimensione generò dei conflitti interni, che la massoneria risolse con un processo di centralizzazione del potere e di gerarchizzazione interna (gli "alti gradi"). In questa fase, mutò anche la composizione sociale delle logge, con il progressivo prevalere della borghesia benestante e nobiliare, sino alla marginalizzazione di elementi provenienti dalle corporazioni delle arti e dei mestieri negli anni '60: si può dire che la libera muratoria anticipò la loro soppressione da parte dei sovrani illuminati di pochi anni successiva, e che ciò non fu un caso. Fino agli anni '70, infatti, la massoneria sembra essere omogenea, o comunque funzionale, al processo di autoriforma del potere monarchico ispirato ai principi dell'illuminismo: «la conclusione è che – in parallelo col mito del despota illuminato – un vertice segreto/settario può sottrarre le verità dall'irrimediabile deformazione o scomparsa; e quel vertice userà i poteri conferiti dalla divinità (ovvero ottenuti per un prelievo magico dei poteri divini) per la salvezza e la felicità degli uomini senza il loro consenso, tenuti all'oscuro del "complotto salvifico". La "vera massoneria" si identifica perciò con questi poteri, non è tanto un insieme di obiettivi benefici quanto la strutturazione piramidale di un potere»¹⁴. Sul piano culturale, la massoneria appare in grado di svolgere «il ruolo di istitutrice di principi»¹⁵, sul piano pratico, costituisce un modello organizzativo per il processo di modernizzazione degli apparati amministrativi e finanziari, degli ordini sociali e delle istituzioni ecclesiastiche: in un contesto in cui «la crescente complessità dei ruoli e della macchina statale esige un ammodernamento, che è insieme tecnico e politico, della classe dirigente»¹⁶, la massoneria sembra offrire soluzioni praticabili. Non sorprende, dunque, che il progetto di una «massoneria cavalleresca» naufragò insieme con il progetto di autoriforma del sistema di potere monarchico.

Tale fallimento, da un lato, produsse il diffondersi degli aspetti della massoneria legati ai saperi esoterici (cagliostroismo, martinismo, mesmerismo, etc.) e alla proliferazione delle complesse gerarchie interne, dall'altro, il carattere settario e il modello organizzativo delle logge costituirono un inevitabile

¹⁴ G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 149.

¹⁵ G. Giarrizzo, *Institutio Principis e politica massonica nel Thamos di von Gebler*, in «Thamos, König in Ägypten. Ein Heroisches drama in fünf Aufzügen» a cura di T. P. F. von Gebler, Maimone, Catania 1992, p. 12.

¹⁶ G. Giarrizzo, *L'Illuminismo e la società italiana, Note di discussione*, in «L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi», vol. I, Jovene, Napoli 1985, p. 179.

punto per i gruppi politici con fini cospirativi. Ovviamente, questo assunse un significato nel contesto rivoluzionario degli anni '90, tant'è che alcuni oppositori della Rivoluzione francese videro nell'Assemblea nazionale l'imitazione delle forme di governo massoniche, fino ad additare i massoni come i maggiori responsabili della rivoluzione, sostenendo la tesi del complotto massonico contro la corona e la chiesa¹⁷. Come detto, vi è certamente una consonanza di principi e di pratiche politiche tra i massoni e i rivoluzionari, tuttavia, altra cosa è capire quanto le logge fossero democratiche o comunque rappresentassero delle istanze intrinsecamente democratiche. Su questo punto, la storiografia si è divisa. Da un lato, alcuni storici (Koselleck, Furet, ed altri) hanno visto nella massoneria i semi non semplicemente della moderna società civile, ma di un attivismo rivoluzionario e democratico. In particolare, Koselleck sostiene che il mistero della massoneria rappresentò un fronte intellettuale che spazzò via gli Stati assolutisti: la sua funzione sociale fu quella di unire il mondo borghese sotto il manto della segretezza¹⁸. Dall'altro, storici come Margaret Jacob ritengono che sia errato pensare che la massoneria abbia mai avuto l'intenzione di praticare, o abbia effettivamente praticato, la democrazia diretta nelle logge dell'Europa occidentale. Tale interpretazione, pur non negando un collegamento con la Rivoluzione francese, sottolinea alcuni elementi di differenziazione: la varietà geografica e politica del fenomeno; l'irriducibile gerarchizzazione delle logge; la porosità teorica, che portò i massoni ad avere differenti orientamenti ideologici. Secondo la Jacob, il governo massonico rappresentò un equilibrio tra passato e futuro: «le logge rispecchiavano il vecchio ordine proprio mentre stavano creando una forma di società civile che alla fine lo avrebbe sostituito»¹⁹. Sarebbe dunque fuorviante inserire la massoneria in una determinata tradizione politica, sia essa monarchica o democratica, piuttosto il *fil rouge* tra le diverse esperienze muratorie è nello sforzo di sviluppare una coscienza civica nei suoi affiliati, di creare nuovi e consapevoli cittadini: «l'importanza delle logge risiedeva nella loro capacità di insegnare agli uomini, identificati in base ai loro presunti meriti, come integrare i valori illuminati con le abitudini di governo. Le logge cercavano di civilizzare, di insegnare le buone maniere e il decoro, di aumentare l'ordine e l'armonia

¹⁷ Cfr. G. M. Cazzaniga, *Il complotto: metamorfosi di un mito*, in *Storia d'Italia, Annali 21: La Massoneria*, a cura di Id., Einaudi, Torino 2006, pp. 312-330.

¹⁸ R. Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, MIT Press, Cambridge 1988, (I ediz.: Freiburg, 1959) p. 80.

¹⁹ M. Jacob, *Living the Enlightenment*, cit., p. 8.

della società civile. Insegnavano agli uomini a parlare in pubblico, a tenere i registri, a pagare le “tasse”, a essere tolleranti, a discutere liberamente, a votare, a moderare i pasti e a dedicarsi per tutta la vita agli altri cittadini del loro ordine»²⁰. Ancora diversa la posizione di Giarrizzo, che vede nell’idea di un illuminismo radicale di Jacob o Israel un tentativo di rilancio e legittimazione da parte del liberalismo di sinistra, astratto e fragile dal punto di vista storiografico. A suo avviso, e di Cazzaniga, il nesso tra massoneria e rivoluzione è certamente esistito e ha avuto importanti effetti, ma va tuttavia circoscritto, contestualizzato e visto in modo non unilaterale. Innanzitutto, la massoneria ha dato alla Rivoluzione un importante contributo sul piano delle idee: «È tutto sommato agevole determinare quel che la massoneria (ideologia e struttura) ha dato alla Rivoluzione: l’idea, e in qualche misura la pratica, della fraternità e dell’eguaglianza hanno trovato in area massonica un’attenzione non solo retorica [...]. Sono tutti motivi che rifluiranno agevolmente, e non solo attraverso le parole-simbolo, nel gran fiume dell’ideologia rivoluzionaria»²¹. Vi è poi l’apporto sul piano della prassi politica: «non meno importante è il contributo dell’associazionismo massonico, e della piramide dei gradi, degli ordini interni, e della manipolazione dell’opinione pubblica e del consenso in una stagione di “sociabilità democratica”. I circoli o club rivoluzionari traggono più dalle logge massoniche che dalle *lobbies* inglesi»²². Più complicato, secondo Giarrizzo, determinare cosa la Rivoluzione abbia rappresentato per la storia della massoneria europea: «Par certo che i sistemi muratori sono nei secondi anni Ottanta in logoramento inarrestabile; e che la crescita impetuosa degli anni Settanta a metà degli anni Ottanta si è già arrestata. Ma la chiusura delle logge non è solo un atto autoritativo, risponde all’erosione che il rapido espandersi di una politica aperta, ed uno scontro politico che coinvolge una quantità crescente di soggetti sociali operano delle tradizionali fondamenta della massoneria. [...] Giacché anche questo, dell’esplosione del mondo settario in Europa, è uno sviluppo della vicenda rivoluzionaria: e la crescita inarrestabile di società segrete riduce lo spazio sociale e politico occupato e difeso dalla massoneria che ora vede compromessa la sua (discussa) identità e muove in direzione di un’estraneità crescente tra gnosi e beneficenza»²³. Tale complesso rapporto è anche la ragione per cui non è possibile individuare un’in-

²⁰ Ivi, pp. 21-22.

²¹ G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 401.

²² Ivi, p. 402.

²³ Ibidem.

interpretazione, né tantomeno una posizione, univoca dei fatti rivoluzionari da parte dei massoni, soprattutto francesi.

La storia della libera muratoria nel XVIII sec. è espressione del contesto culturale illuminista, al punto che la sua evoluzione, ascesa e crisi, può esser riletta e compresa in questa prospettiva. Al periodo del dispotismo illuminato, in cui massoneria e illuminismo sembrarono effettivamente convergere intorno ad alcuni ideali e pratiche, seguì la fase rivoluzionaria che costituì un importante momento di rottura con parte del mondo massonico. In quest'ottica, il binomio trasparenza e segretezza segna la misura e il limite di tale rapporto. Da un lato, inizialmente, ci fu una visione condivisa circa la necessità di un processo di riforma del potere ispirato agli ideali dell'illuminismo politico, che fu seguita dall'emergere di divergenze con parte delle logge massoniche circa il carattere democratico e repubblicano delle istituzioni. Dall'altro, la pratica del segreto come forma di organizzazione delle logge massoniche, che diventò metodo d'azione cospirativa nei successivi movimenti rivoluzionari.

Tra sottotesti e sotterfugi.
L'azione politica culturale e partigiana di Antonio Banfi
sotto il fascismo

Umberto Novi

Nell'Italia fascista i testi di Marx si muovono nelle università italiane senza enormi difficoltà¹, seppur guardati con sospetto da parte del regime, e il solo modo per divulgarli è svincolarli dal messaggio politico comunista². Antonio Banfi (1886-1957), distintosi nel secondo dopoguerra come uno dei pensatori più integrati del *Partito comunista italiano* (PCI), è interessato a Marx nei primi anni '10, e nel '14 è già vicino all'ideologia comunista³. Insegna all'università di Milano dal '31 ricoprendo la cattedra di storia della filosofia lasciata da Piero Martinetti, che rifiutò di giurare fedeltà al fascismo. Banfi si trovò nella complicata posizione di dover conciliare il suo spirito antifascista e comunista con la condizione politica vigente in Italia, lo strumento che utilizza è *il segreto*.

La segretezza accompagna la vita di Banfi in questo periodo e si articola in tre modalità:

1. Segreto nella prassi politica – che si traduce nell'azione partigiana;
2. Segreto nella prassi intellettuale – i corsi di storia della filosofia veicolavano l'interpretazione banfiana delle idee di Marx;
3. Segreto intellettuale – gli appunti manoscritti dell'autore riconoscono la capacità teorica del marxismo e la validità politica del socialismo.

¹ G. M. Bravo, *L'opera di Marx in Italia tra fascismo e dopoguerra*, in «Studi storici», a. 24, no. 3/4, 1983, pp. 523-548.

² «Michels riconosce la validità del “metodo” di Marx del materialismo storico, ma conclude il ragionamento sostenendo che il socialismo marxiano è superato grazie al “solidarismo verticale”, o nazionale, che si contrappone a quello “orizzontale”, o di classe» (Ivi, p.528).

³ F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Pavia 2007, p.20.

Segreto nella prassi politica

Antonio Banfi ha tradotto il suo pensiero politico marxista in prassi attraverso la collaborazione con la resistenza italiana al Fascismo. Non è certo quando ha iniziato a stringere i legami con la resistenza, ma abbiamo la testimonianza di Rossana Rossanda, sua allieva all'università di Milano, che ricorda come scoprì l'ideologia del maestro e attraverso lui conobbe l'azione partigiana.

«Mi hanno detto che lei è comunista». Mi guardò, mi aveva fatto già due esami, dovette concludere che ero quel che parevo, una in cerca di bussola, che non percepiva neppure il senso mortale di certe parole. «Che cosa cerca?» Gli dissi dei volantini che finora avevo visto, della confusione, del non sapere. Si staccò dal termosifone, andò alla scrivania e su un foglietto scrisse una lista nella sua grafia minuta. «Legga questi libri, – mi disse, – quando li avrà letti torni». Uscii, corsi alle Ferrovie nord, in treno apersi il foglietto. C'era scritto: Harold Laski, *La libertà nello stato moderno* e Harold Laski, *Democrazia in crisi*; K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. Un libro di De Ruggiero, mi pare. Lenin, *Stato e rivoluzione*. «Di S. quel che trova», [...] Tornai a Milano, filai da Banfi. «Ho letto». Tutto? Annuii. Che cosa devo fare? Mi dette un nome, una signora, una professoressa di Como. Vi andai, mi aspettava. [...] Ebbi a che fare con lei per un anno e più. Non credo che ci piacessimo. «Devi avere uno pseudonimo, – mi disse. – Ti chiamerai Miranda. Ti va?» [...] Mi incaricò di seguire la sorella o qualcosa di simile d'un detenuto del quale si preparava l'evasione, un partigiano straordinario, Luciano Raimondi.»⁴

Il ruolo Banfi era di indirizzare i giovani studenti che volevano sviluppare una prassi politica: indirizzare teoricamente, attraverso lo studio di una selezione di testi, e praticamente, indicando persone implicate nella pianificazione di azioni sovversive reali. I testi indicati sono una collezione particolare: inutile commentare *Stato e rivoluzione* di Lenin – che farà parte del nucleo formativo di qualsiasi scuola di partito socialista – così anche il testo di de Ruggiero non precisato o quello di S – credibilmente si tratta di Stalin. I testi di Marx ci rivelano un'attenzione alla sociogenesi delle forme politiche, mentre quelli di Laski traducono l'esperienza economica inglese nella prova della contraddizione tra capitalismo e democrazia. In segreto, Banfi non solo indirizzava all'antifascismo militante, ma anche ad un antifascismo cosciente dell'origine capitalistica del regime fascista.

I testi che venivano condivisi in segreto miravano ad un'educazione marxista e anticapitalista, questa però veniva impartita dal filosofo anche ai suoi studenti all'università di Milano, celata nei suoi corsi monografici.

⁴ R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2007, pp.65-66.

Segreto nella prassi intellettuale

Prassi intellettuale è un termine molto ampio, vogliamo qui intendere l'attività di Banfi come professore di storia della filosofia all'università di Milano e parliamo di *segreto* in quanto il regime non avrebbe lasciato promuovere tra le classi universitarie l'ideologia marxista. Per questo motivo Banfi non trattava apertamente di Marx, bensì lo celava sotto altri pensatori. Abbiamo diverse testimonianze dei suoi corsi monografici e due di questi sono stati trascritti e pubblicati: quello su Nietzsche e quello su Spinoza, entrambi degli anni '30; il primo viene utilizzato per poter mostrare l'efficacia di una critica anti-individualistica alla società borghese, il secondo teorizza l'esistenza delle leggi fondamentali del funzionamento della realtà, omologhe formalmente all'intelletto umano e per questo motivo comprensibili; garanti di un'azione realmente saggia.

Il corso si apre con una collocazione storica di Spinoza – analizza il ruolo delle migrazioni del '600 degli ebrei dalla Spagna sulla famiglia del pensatore; le sue relazioni intellettuali; la sua formazione religiosa – e si concentra sulla speculazione del pensatore olandese, identificando *il pensiero* come l'*entry point* del sistema etico: «Il pensiero non deve arrestarsi al concetto, ma deve cogliere la legge che governa il rapporto delle singole individualità. [...] il nuovo pensiero, secondo Spinoza, deve cogliere la legge che determina la varietà dei singoli casi, la particolarità del caso come tale»⁵. La realtà è dunque *governata da leggi* che possono essere carpite.

Il filosofo olandese vuole fondare razionalmente una *saggezza* che «non è isolamento, ma partecipazione totale alla realtà»⁶: azione che favorisce e non cerca di perturbare le leggi fondamentali della realtà – *agire secondo l'ordine razionale* diventa la vera *saggezza*. Il soggetto, nell'agire in conformità ad una legge universale mette a repentaglio la propria individualità:

«Sorge nell'animo amarezza, irritazione: l'uomo si sente in un cosmo nel grande cosmo, pensa ed ha coscienza di una sua propria attività in mezzo al mondo, ma quanto più egli è attivo, tanto più egli è agito dalle cose che gli stano attorno. | Nessuna azione dell'uomo nasce da una sua spontaneità, ma l'individuo è quasi il punto di concentrazione di tutte le azioni dell'universo su di lui. In realtà l'uomo è completamente affondato in questa azione delle cose su di lui, ed in essa egli perde la sicurezza del suo essere individuale. [...] Sembra che le cose siano attive, non l'individuo»⁷.

⁵ A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi Editore, Firenze 1969, p. 67-68.

⁶ Ivi, p. 73.

⁷ Ivi, p. 209-210.

Considerando che il lavoro è lo strumento umano di trasformazione del mondo e può essere organizzato razionalmente: il pensatore olandese vede nell'organizzazione sociale e razionale del lavoro il compimento universale dell'umanità⁸.

Non è necessario comprendere quanto l'interpretazione di Banfi sia filologicamente corretta, la mia tesi è che Banfi spiegasse Marx attraverso le parole di Spinoza. Antonio Banfi si caratterizza per il suo marxismo divergente da quello vigente nella tradizione italiana – che legge il pensatore di Treviri alla luce di Hegel e segue la tradizione che fa capo a Labriola e Gramsci. Marx per Banfi è lo scienziato che scopre le leggi fondamentali per comprendere il funzionamento della società capitalistica e dimostra che quest'ultima si basa su delle contraddizioni che riflettono la condizione di sfruttamento dell'uomo. Marx è un teorico ed al tempo è il primo organizzatore del movimento operaio. Così Banfi legge Marx: l'autore di una nuova *saggezza* che articola una teoria scientifica ed un agire politico che possa seguirne le leggi; il proletariato diventa la classe capace di svolgere le contraddizioni del sistema capitalistico e fondare il nuovo prossimo momento della storia dell'umanità. L'assonanza con Spinoza è chiara, la condizione politica non permette di discutere ad una platea di Marx e delle potenzialità insite al movimento operaio, ed è così che si utilizza quest'altra modalità del segreto: se il *segreto nella prassi politica* si traduce nel celare l'azione al fine di interagire efficacemente con l'organizzazione socio-politica, allora il *segreto nella prassi intellettuale* consiste nel celare un messaggio non consentito dall'organizzazione socio-politica all'interno di uno invece consentito – Spinoza invece di Marx.

Segreto intellettuale

Il *segreto intellettuale* è l'ultima modalità del *segreto* che possiamo delineare dalla vita di Antonio Banfi. Questo termine vuole indicare un pensiero che deduttivamente sviluppa idee non conformi alle politiche culturali del regime fascista. Attraverso gli appunti manoscritti sul concetto di *crisi*⁹. Il manoscritto va prima a raccogliere: (1) una possibile definizione filosofica del-

⁸ Ivi, p. 219.

⁹ Scritti intorno agli anni '30 ma editi postumi (1967).

la *crisi* ed (2) alcuni pensatori funzionali alla riflessione, poi prosegue con (3) la descrizione dei sintomi della crisi.

1) Il concetto di crisi indica il risultato dello scarto tra la cultura e la realtà dato dall'impossibilità della prima di cogliere del tutto la seconda: quando la realtà è mutata in maniera tale da non essere più descrivibile attraverso le categorie storicamente determinate.

2) I maggiori pensatori della crisi, per Banfi negli anni '30, sono Marx, Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche. Dostoevskij e Kierkegaard vengono entrambi indicati come pensatori *religiosi* – per entrambi i valori morali sono entità trascendentali, immutabili e non storicamente determinate – anche se differiscono per il ruolo che il soggetto assume nella crisi: «Da questa universalità religiosa nasce il fatto che D[ostoevskij] non sente particolarmente il presente come momento di tragica decisione. Neppure in un certo senso una decisione è possibile, giacché qui l'antitesi non è così netta.»¹⁰; il soggetto non ha alcun ruolo storico possibile per il pensatore russo. Entrambi i pensatori differiscono da Nietzsche, critico culturale della società che riesce tanto nell'identificare il carattere problematico della crisi quanto le potenzialità del soggetto. Marx è la figura chiave per comprendere le fondamenta storiche della crisi e per poter pianificare un'azione rivoluzionaria che si fonda sulla coscienza di queste fondamenta.

3) La *crisi* è dettata dalla realtà stessa che risulta troppo complessa per le istanze culturali e si articola in due sintomi: crisi nella coscienza e crisi dei metodi per comprendere la realtà. I sintomi compaiono chiari a Banfi nel primo dopoguerra in quanto sorge «il senso di una fatalità, irresistibilità degli eventi contro le pretese di un illuminato valore umano. È più la sfiducia in un preteso progresso, in quanto non solo l'orrore della guerra torna centuplicato, ma i pretesi motivi spirituali della politica (la democrazia, la partecipazione del popolo alla vita della nazione, la nazionalità dello stato) ritornano come incrementi a motivi di guerra più atroci»¹¹. Il secondo sintomo è la crisi metodologica, avviene quella che Banfi riporta come *trahison des clercs*: gli intellettuali *tradiscono* il compito astrazione – non è un tradimento nel senso di *abbandono*, ma un'impossibilità di coniugare idea e realtà. Questo senso di smarrimento morale e teoretico si trasforma nella fede dei soggetti a ideologie

¹⁰ A Banfi, *La Crisi*, Mimesis, Milano 2013, p. 26.

¹¹ Ivi, p.28.

che sono il risultato di questi sintomi: il nazismo ed il conservatorismo tra queste.

Il manoscritto *La crisi* è una raccolta di idee, non sistematizzata, in cui Banfi riflette sul valore di Marx come migliore teorico della *crisi* – attraverso la costruzione di una teoria scientifica di quest’ultima e come ispiratore di un comportamento politico valido per superarla come fenomeno storico – e analizza in termini filosofico-sociali i sintomi. Non è il luogo per interrogarsi sulla validità di questa analisi, è però fondamentale comprendere come il manoscritto contiene elementi metateorici che conducono deduttivamente a considerare il fascismo come forma degenerata di risposta alla *crisi*, risultando così un insieme di categorie che contravviene all’ordine politico-sociale vigente e, quando l’ordine vigente punisce questo genere di idee, il *segreto intellettuale* è un dispositivo per tutelare il soggetto dallo Stato.

Conclusione

Antonio Banfi è un pensatore che ha vissuto sotto il regime fascista ed ha categorie di interpretazione del mondo diverse, non compatibili con il fascismo. Ha idee e agisce politicamente in maniera non conforme alle leggi del regime. Non agire in conformità con le leggi di un’organizzazione politico-sociale può prevedere delle punizioni, tentare di sovvertire l’organizzazione politico-sociale prevede necessariamente delle punizioni. Il filosofo di Milano non è mai stato processato o accusato dal governo fascista, questo perché è riuscito nell’utilizzo del potente strumento del *segreto* e lo ha utilizzato in tutte le modalità possibili da parte di un comune cittadino: nella prassi politica, nella prassi intellettuale e celando la sua visione profonda del mondo. L’utilizzo del segreto ha permesso a Banfi di agire, di insegnare e di pensare senza essere colpito personalmente dal regime fascista, permette così di comprendere alcune categorie di interpretazione della segretezza e getta una luce sul valore che ebbe sotto il regime fascista.

L'enigma del governo rappresentativo

Giovanni Barbini

Spesso il governo rappresentativo viene pensato come una forma di democrazia. Già su questo Bernard Manin si era espresso, dubbioso, nel suo *Principi del governo rappresentativo*, ricordando come questo, «un sistema inventato da aristocratici inglesi, proprietari terrieri americani e giuristi francesi»¹, fu originariamente «concepito in contrapposizione esplicita alla democrazia»². Perciò, parlare di democrazia rappresentativa è altra cosa dal parlare di governo rappresentativo per come viene inteso nella modernità: la prima può anche essere interpretata come una democrazia diretta, la seconda difficilmente. Ciò che è in gioco in questa forma di governo, ancor più che prima e in maniera decisiva, è il meccanismo della delega, che opera una netta cesura tra il governo e la sua base popolare. Sieyès ha interpretato il governo rappresentativo come un passaggio obbligato della società moderna commerciale, dove i *molti* addetti alla produzione e allo scambio lasciano l'affare della politica in mano a *pochi*: lo vede, dunque, come «l'applicazione all'ambito politico della divisione del lavoro»³. E, tuttavia, secondo Madison, il governo rappresentativo non sarebbe soltanto un passaggio necessario dovuto all'estensione degli stati moderni, quanto «un sistema politico essenzialmente diverso e superiore»⁴: ciò che lo distingue davvero dalle società antiche – più che la rappresentanza, che anch'esse conoscevano – è, infatti, che esso «*esclude completamente il popolo nella sua capacità collettiva* da una partecipazione *diretta* alla cosa pubblica [...]»⁵. Nella forma di governo rappresentativo, quindi, emerge in tutta evidenza che solo la presenza di una oligarchia può permettere la democrazia.

¹ B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 260.

² Ivi, p. 263.

³ Ivi, p. 5.

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ Ibidem.

Già se si guarda il funzionamento interno della rappresentanza si potrà individuare – non senza problemi e ambiguità – una sorta di costitutivo nocciolo critico, «una qualche qualità enigmatica»⁶. Nel processo rappresentativo, infatti, vi è uno scarto considerevole tra le due parti⁷: da un lato, la volontà generale del popolo; dall'altro, ciò che della volontà generale viene appreso dai governanti. In questo processo di apprensione, però, qualcosa si perde e, alla fine, ciò che ne deriva è una cosa del tutto diversa dalla volontà generale del popolo: da un lato, perché una volontà generale e un popolo non esistono, o semmai esistono soltanto come presupposti operativi – la loro presunta immediatezza nasconde un complesso processo di mediazione; dall'altro, in quanto il contenuto già mediato della volontà generale deve passare per il vaglio critico della discussione parlamentare, operazione che necessariamente riconfigura il contenuto trasmesso. Quindi, ciò che la rappresentanza produce – ma anche, ciò da cui essa è prodotta – è una distanza di fondo ineliminabile, una *irrappresentabilità*, che di certo può essere anestetizzata e nascosta, ma che tuttavia rimane.

Tutto ciò non significa che il governo rappresentativo non contempli elementi democratici: anche se inizialmente è stato pensato in antitesi alla democrazia, è pur vero che «dal momento che la sua base si è allargata enormemente, il governo rappresentativo, rispetto a quando è stato istituito, è diventato senza dubbio più democratico»⁸. Ma lo è diventato anche per la «natura delle stesse istituzioni rappresentative»⁹, nelle quali è necessario che ad un certo grado di indipendenza dei rappresentanti dagli elettori corrisponda la possibilità di controllo del popolo – comunque venga inteso – sull'operato del potere, e perciò un grado di libertà dell'opinione pubblica, cosicché i rappresentanti non si sostituiscano integralmente ai rappresentati. Tale forma di governo è, allora, «un sistema misto o equilibrato»¹⁰, caratterizzato dalla coalescenza di democrazia e oligarchia, di inclusività ed elitismo – tanto che si potrebbe leggere la storia del governo rappresentativo come la storia del *polemos* tra queste due dimensioni. Stando ad oggi, allo sguardo di Manin, il solco fra queste due dimensioni si fa sempre più grande. Ma ciò a cui staremmo assistendo è, più

⁶ Ivi, p. 6.

⁷ Se intendiamo la rappresentanza nel suo senso politico, come *Representation*, e non privatistico, come *Vertretung*, dove invece i mandatari hanno il compito di trasmettere tale e quale il contenuto della volontà privata.

⁸ Ivi, p. 259.

⁹ Ivi, p. 263.

¹⁰ Ivi, p. 264.

che la crisi del governo rappresentativo, la crisi di una particolare forma rappresentativa e il suo passaggio ad un'altra – e quindi nient'altro che «l'affermarsi di una nuova élite e il declino di un'altra»¹¹. Quella che Manin descrive idealtipicamente come *democrazia dei partiti*¹² starebbe cedendo il passo ad un'altra forma di governo rappresentativo: la cosiddetta *democrazia del pubblico*¹³. Ciò che faremo ora sarà capire quale tipo di dialettica attraversa oggi il governo rappresentativo e, per farlo, analizzeremo il rapporto che intercorre tra élite e popolo nella *democrazia del pubblico*, ma anche – per integrare con le considerazioni di Mauro Calise e Fortunato Musella nel loro *Principe digitale* – nella *democrazia della rete*¹⁴.

Nel Novecento, con l'avvento dei grandi partiti di massa, sembrò che la distanza fra governanti e governati fosse stata in qualche misura colmata: «ci si aspettava che da allora in poi attraverso i partiti socialisti o socialdemocratici la classe lavoratrice sarebbe stata rappresentata in parlamento da propri membri»¹⁵. Da un lato, come afferma Robert Michels, che Manin cita, ciò si rivelò illusorio, perché «anche se possono provenire dall'ambiente della classe lavoratrice, i leader e i deputati del partito conducono una vita da piccolo-borghesi», e difatti «diventavano burocrati di partito»¹⁶. E tuttavia, dall'altro, tale vicinanza venne davvero favorita: sia dal forte sentimento popolare di lealtà al partito, riflesso di rigide divisioni sociali¹⁷; sia dal fatto che i partiti furono «il tramite cui [venne] affidata l'integrazione [...] tra la macchina statale e i suoi utenti»¹⁸, e che, grazie ad essi, «il ruolo del parlamento – e della legge – [fu] percepito come una risorsa popolare»¹⁹. Ora, questo rapporto – pur sempre ambiguo nel sistema dei partiti – nella *democrazia del pubblico* cambia aspetto. In prima battuta, lo spostamento dal *partito* al *pubblico* non significa che i partiti diventino del tutto irrilevanti; piuttosto, essi perdono di centralità nella misura in cui smettono di essere un «agente collettivo dotato di un'identità

¹¹ Ivi, p. 258.

¹² Ivi, p. 229 sgg.

¹³ Ivi, p. 242 sgg.

¹⁴ M. Calise e F. Musella, *Il principe digitale*, Laterza, Bari-Roma 2019, p. XI.

¹⁵ B. Manin, op. cit., p. 230.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ «I sistemi di partito si erano articolati – o per meglio dire congelati – intorno alle grandi fratture che hanno forgiato la società moderna, dallo scontro tra datori di lavoro e operai, alla tensione tra Stato e Chiesa o, ancora, tra centro e periferie». M. Calise F. Musella, op. cit., p. 61.

¹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹ Ivi, p. 49.

duratura»²⁰ e radicato nel territorio. Essi, al contrario, dipendono sempre più dal finanziamento statale e così perdono ancora di più la fiducia popolare, «col risultato di una polarizzazione tra *privilegi*, di cui i partiti godono grazie all'accesso allo Stato, e *legittimità sociale*, poiché percepiti sempre di più in modo negativo dai cittadini»²¹. Il nuovo soggetto politico, il nuovo eroe che deve salvare la rappresentanza, è piuttosto il leader che del partito è a capo, il quale deve costantemente esporsi al *pubblico* per carpire le questioni sulle quali la società si divide maggiormente, ma soprattutto per mostrarsi adatto a risolverle. Le elezioni si svolgono, allora, non più in base al programma politico, ma in base all'immagine del leader – alla sua *rappresentazione* – e questo riceverà più voti quanto più si dimostrerà capace di rispondere prontamente alle mutevoli condizioni sociali. I partiti, con i leader a capo, devono perciò

andare attivamente alla ricerca del sostegno dei votanti in ciascuna occasione di voto, adattando i temi della loro campagna alle preoccupazioni variabili degli elettori, e riconfigurando di conseguenza la composizione del pubblico a cui mirano²²

in una sorta di botta e risposta tra politici *esperti di media*²³ e votanti passivi, non più legati saldamente ad alcun partito o ideologia, piuttosto aggrappati di volta in volta al leader e al partito che sembrano poter far fronte alle questioni più cruciali del momento. Tuttavia, questo tipo di elezione appare sempre più un vuoto passaggio di consegne, per cui

quando oggi un candidato è eletto sulla base della sua immagine, e cerca di persuadere i votanti di essere più adatto degli altri ad affrontare il futuro, i votanti hanno meno voce in capitolo su ciò che farà rispetto a quando un partito presentava una lista di misure che intendeva realizzare.²⁴

Così facendo, «le due facce storiche del rapporto tra governanti e governati – *rappresentanza e rappresentazione* [c.m.] – [vengono saldate] in un cortocircuito identitario»²⁵, sempre più inadatto a politicizzare il cittadino e, piuttosto, tendente a rendere la politica soltanto un gioco sofisticato e persuasivo.

Inoltre, la disintermediazione feroce operata dai *social media* e la velocità sempre maggiore di circolazione delle informazioni hanno dato la possibi-

²⁰ B. Manin, op. cit. p. 281.

²¹ M. Calise e F. Musella, op. cit., p. 70.

²² B. Manin, op. cit., p. 281.

²³ Ivi, p. 245.

²⁴ Ivi, p. 259.

²⁵ M. Calise e F. Musella, op. cit., p. 101.

lità ad ogni leadership carismatica di raggiungere il proprio *pubblico*²⁶ – a tratti in maniera così capillare da «sollevare il dubbio se le nuove campagne elettorali siano compatibili con la democrazia»²⁷. Grazie alla Rete, infatti, il processo rappresentativo diventa quasi simultaneo, nella misura in cui «con le tecniche digitali di rilevazione ed elaborazione dei dati [...] si conoscono in tempo reale gli orientamenti degli utenti in risposta a stimoli comunicativi istantanei»²⁸, e si possono facilmente perimetrare e controllare le porzioni di elettorato, tramite una «microtargettizzazione permessa da sofisticati strumenti di marketing politico-digitale»²⁹. Tutto ciò consente di offrire ad ogni utente il suo abito su misura di informazioni e contenuti, tanto da rendere la statistica uno strumento ancor più chirurgico, non più tarato su grandi misure ma su base individuale. Lo fa, come scrive Pietro Sebastianelli, a un livello tale che non si può più parlar propriamente di statistica: se infatti questa

si orientava intorno ai grandi numeri, calibrandosi verso quell'entità collettiva chiamata popolazione, la *governamentalità algoritmica* [c.m.] mostra invece di poter cogliere in un unico e medesimo tempo l'individuale e il collettivo. La molteplicità del sociale non è più mediata dalla popolazione, poiché l'aggregazione di dati è disposta in condizioni in cui non è più necessario effettuare scarti, ed è possibile, virtualmente, registrare ogni cosa.³⁰

Lo spazio mediatico, inizialmente inteso come lo spazio della nuova *polis*, se da una parte può permettere a chiunque di partecipare, dall'altra, però, può anche consentire – sotto l'egida delle grandi società tecnologiche – la formazione di monadi separate l'una dall'altra, entro le quali non c'è spazio per il confronto, perché «ad ognuno la sua realtà sociale, ad ognuno il suo messaggio»³¹.

Il rapporto che viene a istituirsi tra élite e popolo nella *democrazia del pubblico*, e nella *democrazia della rete*, risulta sempre più artificioso ed esacerbato: da una parte, vi è un tentativo disperato della politica di riconnettersi all'elettorato, secondo una *mediated intimacy*³², che risulta, però, fallace e subdola;

²⁶ O meglio: il proprio pubblico. Scrive infatti Manin che il partito, selezionando minuziosamente i segmenti di popolazione da raggiungere, «di fatto costruisce il proprio pubblico designato». B. Manin, op. cit., p. 276.

²⁷ M. Calise e F. Musella, op. cit., p. 60.

²⁸ Ivi, p. 66.

²⁹ Ivi, p. 103.

³⁰ P. Sebastianelli, *Dalla statistica alla società algoritmica: un contributo alla storia della governamentalità*, in T. Berns, *Governare senza governare. Un'archeologia politica della statistica*, Guida Editori, Napoli 2023, p. 15.

³¹ M. Calise, F. Musella, op. cit., p. 80.

³² Ivi, p. XI.

dall'altro, un popolo quasi del tutto spoliticizzato³³ o che, semmai, cerca la politica al di fuori dalle istituzioni. Questo rapporto non sembra cambiare neanche quando le nuove strategie inclusive adottate dei partiti tentano di avvicinare l'elettorato nell'*agorà* digitale. Quando è esploso il fenomeno dei blog come luoghi di deliberazione, per esempio, è sembrato che i cittadini potessero finalmente esprimersi sulle questioni politiche; eppure, in essi, la presunta centralità del cittadino fece da contraltare ad un controllo centralizzato: in essi, infatti, «gli utenti diventano generatori di contenuti, e quindi sperimentano un accrescimento degli spazi di azione», ma a questo «segue ben presto – spesso all'oscuro dei cittadini coinvolti – un potenziamento degli strumenti di analisi e controllo dei gestori delle piattaforme e, nel caso dei partiti politici, una centralizzazione della capacità di indirizzo della leadership»³⁴. Internet ha permesso inoltre che molti processi, prima oscuri, venissero resi trasparenti e pubblici, inaugurando una nuova ondata illuministica. E tuttavia anche qui l'illuminismo ha rivelato la sua dialettica. Si è tentato, ad esempio, di rendere pubbliche fasi interne al processo rappresentativo, come le sedute parlamentari, non facendo altro, però, che esporre il cittadino a dinamiche di populismo e finanche di finzione, per cui gli attori sanno di essere guardati e sanno di dover recitare. Anche in tema di relazioni internazionali, quando si parla di *open diplomacy*, si è rilevato che «la totale trasparenza potrebbe compromettere la possibilità di raggiungere accordi e mediazioni, potrebbe ridurre la sincerità delle parti e produrre strumentalizzazioni delle informazioni diffuse»³⁵. D'altro canto, è il cittadino stesso a richiedere trasparenza: si pensi al caso *Wikileaks*, che ha reso pubblici al mondo documenti riguardanti segreti di Stato, allo scopo di «rendere conoscibile e trasparente l'operato delle pubbliche autorità ed effettivo il controllo sulla gestione del potere»³⁶. Questo tentativo – seppur estremamente rilevante nella sua portata critica e sovversiva – è risultato ambiguo, perché non ha dato la reale possibilità di comprendere l'ingente massa di informazioni pubblicata: il materiale poteva persino risultare oscuro, polisemico, di difficile interpretazione. Allora, «far entrare i cittadini nei “giardini segreti della politica”»³⁷ può rivelarsi un finto gioco o una vana illusione di partecipazione. C'è da chiedersi – nonostante il

³³ Si veda, ad esempio, l'aumento dell'astensionismo e della flessibilità elettorale.

³⁴ Ivi, p. 112.

³⁵ V. Pupo, *Segreto di stato e democrazia nell'Italia repubblicana*, Wolters Kluwer, Milano 2018, p. 98, nota 194.

³⁶ Ivi, p. 104.

³⁷ M. Calise e F. Musella, op. cit., p. 71.

motto bobbiano della democrazia come potere pubblico in pubblico – se nelle odierne società digitali le sconfinite possibilità di trasparenza non rischiano di capovolgersi nel suo opposto, nella totale opacità.

Eravamo partiti descrivendo il legame tra democrazia e oligarchia nel governo rappresentativo, e abbiamo detto che questo si misura sulla base del rapporto tra governanti e governati. A questo punto del discorso, tale rapporto è ancora più instabile:

esso risulta incrinato non più soltanto da un'eventuale irresponsabilità politica dei primi, dovuta ad una azione di governo poco trasparente, [...] ma paradossalmente, anche dalla difficile comprensione di un'eccessiva ed irrazionale mole di informazioni poste a loro disposizione.³⁸

Si rende perciò necessario un altro movimento: non tanto la totale e cieca trasparenza, quanto l'*analisi*, la *misura*, il *bilancio* della trasparenza stessa. Questa necessità è sentita sia per quanto riguarda i tentativi, *ex parte populi*, di rendere visibile il potere, sia per quelli, *ex parte principis*, di coinvolgere il popolo. Se da un lato il primo filtro siamo noi stessi, ovvero la nostra capacità critica di leggere il mondo, di renderci consapevoli dei rapporti di forza in cui siamo immersi, dall'altro sono necessarie istituzioni che tutelino la libera facoltà di pensiero dell'individuo – ché la presenza o assenza di queste è indice della democraticità di uno Stato. In primo luogo, allora, andrebbe conferito un «rinnovato ruolo di mediazione intellettuale da parte dell'attività giornalistica»³⁹, non più legata ad interessi privati: di certo mai neutra, ma più vicina al bene comune. In secondo luogo, il potere dovrebbe selezionare ciò che può essere reso visibile e ridurre al minimo il segretabile, cioè a quanto è necessario rimanga segreto allo scopo di tutelare la democrazia:

l'obiettivo dovrebbe essere quello di renderli meglio in grado di selezionare e gestire le informazioni da segretare, evitando rivendicazioni di una segretezza fine a sé stessa da parte dell'esecutivo e bilanciando opportunamente le esigenze di segretezza e quelle di trasparenza, in modo da assicurare la periodica declassificazione e il conseguente più ampio accesso da parte del pubblico alle informazioni che non necessitano più della tutela del segreto.⁴⁰

Infine, il cittadino dovrebbe avere il diritto di poter deliberare su questi processi, in uno scambio di informazioni continuo con i governanti, in modo tale da poter esercitare un ruolo di controllo, di critica, di legittimazione sulle istituzioni:

³⁸ V. Pupo, op. cit., p. 113.

³⁹ Ivi, p. 108.

⁴⁰ Ivi, p. 110-111.

la decisione dell'autorità di mantenere la propria determinazione sostanzialmente segreta dovrebbe essere accompagnata da una trasparenza procedurale per essere legittima ed accettabile, e dunque dovrebbe avvenire sulla base di criteri che devono potere essere discussi pubblicamente⁴¹.

In mancanza di ciò, il cittadino abbandonerà la politica oppure andrà alla ricerca di una «partecipazione politica non istituzionalizzata»⁴², sempre più episodica e legata a questioni particolari. Tuttavia, secondo Manin, quest'ultima non sarebbe un sintomo della crisi del governo rappresentativo, ma ne sarebbe parte costitutiva. Il governo rappresentativo si starebbe oggi trasformando anche grazie alla politica svolta al di fuori delle istituzioni e alle nuove forme di attivismo, adattandosi ad esse: esso è, infatti, «costituzionalmente flessibile [...] perché alcuni dei suoi principi di organizzazione non sono completamente specificati, soprattutto per quel che riguarda l'influenza dei cittadini sulle politiche»⁴³. Perciò, un qualche rapporto tra le élite e i cittadini è sempre stato tra i *principi del governo rappresentativo*, e tuttavia di questo rapporto non ne è mai stato dato un peso e una *misura* specifici. Finché ciò non avverrà il potere aumenterà sempre più il suo campo d'azione, con il rischio di rendere pubblico, e cioè suscettibile di controllo, ogni ambito della vita. Ma forse questa indeterminazione, seppur renda l'individuo ignaro dell'invasione del potere, può anche dargli la possibilità, se reso consapevole, di espandere la propria capacità d'azione e di ridefinire quei pesi e quelle misure non specificati.

⁴¹ Ivi, p. 102.

⁴² B. Manin, op. cit., p. 282 sgg.

⁴³ Ivi, p. 287.

Le moderne democrazie costituzionali tra diritto e conservazione. A partire da Norberto Bobbio

Gabriel Vernacchia

Il contributo intende ricostruire alcune riflessioni sul rapporto tra segretezza e trasparenza che Norberto Bobbio ha svolto a partire dalla strage di piazza Fontana del 1969; e che vanno ad intrecciarsi, in particolare negli anni Ottanta e nella fase conclusiva della Prima Repubblica, con quelle che egli «andava conducendo sul tema della democrazia analizzata [...] nella sua dimensione minima» – «abbandonate ormai, con disincanto, le aspettative esigenti del primo dopoguerra»¹. Segnato dal continuo susseguirsi in Italia di violenze e scandali, Bobbio mostra come l'esigenza di trasparenza e visibilità del potere propria delle moderne democrazie costituzionali debba coesistere con una logica opposta di segretezza, legata alla necessaria conservazione dello Stato ed alla sua sicurezza. Quella che potrebbe essere definita come “misura democratico-costituzionale tra segretezza e trasparenza” sarebbe infatti attraversata da tensioni legate alla stessa configurazione statale del potere e, di conseguenza, all'attuale configurazione del sistema internazionale: proprio per questo, «il futuro della democrazia» non può che consistere, secondo Bobbio, nella realizzazione di «un ordine universale democratico di Stati democratici»².

1. *Definizione minima di democrazia: una definizione formale-procedurale?*

Premessa del discorso di Bobbio è ciò che egli – nel saggio che dà il titolo ad un suo celebre volume del 1984 – ha proposto come definizione minima di democrazia, «secondo cui per regime democratico s'intende primariamente un

¹ M. Revelli, *Prefazione*, in N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, cit., pp. XI-XII.

² N. Bobbio, *Introduzione*, in Id., *Il futuro della democrazia*, cit., pp. XVI-XVII.

insieme di regole di procedura per la formazione di decisioni collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati»³. Si tratterebbe di una definizione di carattere formale-procedurale – la più chiara possibile secondo Bobbio, e «l'unica che [...] offra un criterio infallibile per introdurre una prima grande distinzione [...] fra due tipi ideali opposti di forme di governo»⁴: quella tra democrazia ed autocrazia. In altri termini, tale definizione rappresenterebbe «l'unico modo d'intendersi quando si parla di democrazia, in quanto contrapposta a tutte le forme di governo autocratico»⁵.

Come per Kelsen, democrazia è per Bobbio procedura nel senso di metodo di decisione collettiva, ed è autodeterminazione – in quanto risponde al problema di evitare di essere governati in modo arbitrario. Essa è «caratterizzata da un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali *procedure*»: all'interno di una comunità democratica, il potere-diritto di “prendere” tali decisioni è attribuito ad «un numero molto alto di membri» (l'espressione è volutamente «vaga», in quanto secondo Bobbio quello del «governo di tutti» non può che essere «un ideale-limite»); quanto invece alle modalità di decisione democratica, la regola fondamentale è quella della maggioranza – «in base alla quale vengono considerate decisioni collettive, e quindi vincolanti per tutto il gruppo, le decisioni approvate almeno dalla maggioranza di coloro cui spetta prendere la decisione»⁶.

Tuttavia – ed è lo stesso Bobbio che sembra fornire un'interessante indicazione in tal senso – la sua definizione minima di democrazia, lungi dall'essere neutrale o meramente procedurale, si colloca all'interno di una precisa tradizione filosofico-politica, quella che egli chiama «governo delle leggi», e nello specifico quella dello Stato di diritto inteso come *rule of law*:

Non escludo che questa insistenza sulle regole, cioè su considerazioni formali più che sostanziali, derivi dalla deformazione professionale di chi ha insegnato per decenni in una facoltà giuridica. Ma un corretto funzionamento di un regime democratico è possibile soltanto

³ N. Bobbio, *Premessa all'edizione 1984*, in Id., *Il futuro della democrazia* cit., pp. XXII-XXIII.

⁴ Ivi, p. XXIII.

⁵ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 4.

⁶ Ivi, pp. 4-6. «Ogni gruppo sociale ha bisogno di prendere decisioni vincolanti per tutti i membri del gruppo allo scopo di provvedere alla propria sopravvivenza sia all'interno sia all'esterno. Ma anche le decisioni di gruppo vengono prese da individui (il gruppo come tale non decide). Quindi, affinché una decisione presa da individui (uno, pochi, molti, tutti) possa essere accettata come una decisione collettiva occorre venga presa in base a regole (non importa se scritte o consuetudinarie) che stabiliscano quali sono gl'individui autorizzati a prendere le decisioni vincolanti per tutti i membri del gruppo, e in base a quali procedure» (ivi, pp. 4-5).

nell'ambito di quel modo di governare che secondo una tradizione che risale agli antichi si chiama governo delle leggi⁷.

Secondo Bobbio, affinché si possa parlare di democrazia, dev'essere garantita – insieme con quelle della partecipazione estesa a «un numero molto alto di cittadini» e dell'«esistenza di regole di procedura come quella di maggioranza» – anche «una terza condizione»: i cittadini devono poter scegliere tra «alternative reali» e devono, dunque, godere dei diritti fondamentali di libertà (libertà «di opinione», «di espressione», «di riunione», «di associazione» ecc.), diritti necessari affinché un certo grado di scelta sia possibile⁸. Questi ultimi costituiscono la base a partire dai quali si fondano sia «lo Stato liberale» sia «la dottrina dello Stato di diritto», ovvero quella forma-Stato «che non solo esercita il potere *sub lege*, ma lo esercita entro i limiti derivati dal riconoscimento costituzionale dei diritti cosiddetti inviolabili dell'individuo»; tali diritti di libertà:

sono il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico. Le norme costituzionali che attribuiscono questi diritti non sono propriamente regole del gioco: sono regole preliminari che permettono lo svolgimento del gioco⁹.

Sembrerebbe, dunque, lecito affermare che la definizione di Bobbio non possa essere considerata come meramente «procedurale», ma soprattutto che essa non sia «ideologicamente neutrale», in quanto carica di «riferimenti a valori e interessi sociali»:

per Bobbio, come per Kelsen, non c'è democrazia senza la tutela dei diritti fondamentali di libertà. [...] per Bobbio la democrazia si è sviluppata all'interno della grande tradizione ga-

⁷ N. Bobbio, *Premessa all'edizione 1984* cit., pp. XXIII-XXIV. «L'alternativa: governo delle leggi o governo degli uomini? riguarda [...] Non la forma di governo ma il modo di governare. In altre parole, apre un diverso tema di discussione, e procede sotto l'insegna di un'altra distinzione: quella fra buongoverno e malgoverno. Può essere infatti riformulata in quest'altro modo: Buongoverno è quello in cui i governanti sono buoni perché governano rispettando le leggi oppure quello in cui vi sono buone leggi perché i governanti sono saggi?» (Bobbio, *Governo degli uomini o governo delle leggi?* cit., pp. 169-170); «Dall'Inghilterra il principio della rule of law trapassa nelle dottrine giuridiche degli Stati continentali, dando origine alla dottrina [...] dello Stato di diritto, cioè dello Stato che ha come principio ispiratore la subordinazione di ogni potere al diritto, dal livello più alto al più basso, attraverso quel processo di legalizzazione di ogni azione di governo che è stata chiamata, dalla prima costituzione scritta dell'età moderna, costituzionalismo» (ivi, p. 174); «per Stato di diritto s'intende lo Stato in cui il potere politico anche nelle sue più alte istanze è regolato e limitato da norme giuridiche (*sub lege*) e viene esercitato prevalentemente, salvo casi eccezionali previsti dalla stessa costituzione, mediante emanazione di norme generali (per *legem*)» (N. Bobbio, *Introduzione* cit., pp. XXII-XXIII).

⁸ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 6.

⁹ Ivi, pp. 6-7.

rantista dello Stato di diritto, inteso come *rule of law* e non semplicemente come *Rechtsstaat* legal-burocratico. Le libertà fondamentali erano per Bobbio i valori che davano senso allo Stato di diritto e alla democrazia, ben al di là delle dottrine formalistiche e avalutative della vita politica¹⁰.

2. *Democrazia come governo del potere pubblico in pubblico*

Ulteriore elemento fondamentale della definizione di democrazia proposta da Bobbio è quello che – in particolare in un saggio su *La democrazia e il potere invisibile* – la caratterizza come «governo del potere pubblico in pubblico» (o «del potere visibile»), dove il termine ‘pubblico’ assume evidentemente due significati: «di appartenente alla cosa pubblica o allo Stato» – in contrapposizione a «privato»; e di «manifesto», «palese», «visibile» – in contrapposizione a «segreto»¹¹. In tal senso, democrazia è dunque «governo *del* pubblico» e «governo *in* pubblico»:

Governo del pubblico significa governo del popolo, e non di uno o di pochi; governo in pubblico significa che gli atti del potere, o vengono esercitati direttamente davanti al popolo, oppure vengono in varie forme comunicati ai naturali destinatari e non diventano ufficialmente validi sino a che non hanno ricevuto la dovuta pubblicità¹².

Secondo Bobbio, democrazia è idealmente il governo i cui atti devono svolgersi *in* pubblico e devono essere soggetti al controllo *del* pubblico (dell’opinione pubblica); in cui i governanti devono esercitare il potere pubblicamente e sotto il controllo del suo titolare fondamentale: il popolo sovrano. Tra democrazia e pubblicità del potere vi è un nesso necessario: sarebbe infatti impossibile controllare ciò che non si può vedere.

Si potrebbe aggiungere che tale nesso tra democrazia e pubblicità del potere sembra necessariamente inscritto nella logica stessa dei concetti fondamentali del pensiero democratico moderno – dove democrazia è innanzi tutto potere del popolo nel senso di sovranità democratica, un potere che vede in quello della rappresentanza-rappresentazione un momento fondamentale della propria legittimazione e della propria espressione. Democrazia è, in senso moder-

¹⁰ D. Zolo, *L’alito della libertà e i rischi della democrazia*, in Id., *L’alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 17.

¹¹ N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile* cit., p. 86. Testo di riferimento, da cui Bobbio trae le espressioni ‘potere visibile’ e ‘potere invisibile’, è quello di D. Wise e T. B. Ross, *The Invisible Government*, Jonathan Cape, New York 1964.

¹² N. Bobbio, *Il potere invisibile dentro e contro lo Stato* cit., p. 15.

no, sovranità democratica; ovvero potere comune legittimato dal basso – nel senso di una giustificazione razionale del rapporto comando-obbedienza – e che allo stesso tempo è esercitato dall'alto, dovendo tuttavia render conto di tale esercizio al popolo sovrano che rappresenta. Il nesso tra sovranità democratica, rappresentanza-rappresentazione e pubblicità del potere sembrerebbe dunque logicamente necessario; ed è in parte ciò che afferma Bobbio nel riconoscere a Carl Schmitt un merito particolare:

In un brano della sua *Verfassungslehre*, Carl Schmitt coglie bene il nesso tra principio di rappresentanza e pubblicità del potere, sino a intendere la rappresentanza come una forma di rappresentazione, cioè come un modo di presentare, di far presente, di rendere visibile, ciò che altrimenti resterebbe nascosto [l'unità politica stessa]¹³.

All'interno del quadro teorico sopra delineato, e come punto di arrivo del discorso, si colloca la formulazione, da parte di Bobbio, di quella che potremmo definire come “misura democratico-costituzionale tra segretezza e trasparenza” – per cui, in democrazia,

la pubblicità è la regola, il segreto l'eccezione, e a ogni modo è un'eccezione che non deve far venire meno la regola, giacché la segretezza è giustificata, non diversamente da tutte le misure eccezionali (quelle, tanto per intenderci, che poteva prendere il dittatore romano), soltanto se è limitata nel tempo¹⁴.

Tuttavia, la posizione di Bobbio non sembra priva di ambiguità: egli sembra infatti tendere ad affermare, come si vedrà, che «quello della trasparenza assoluta» debba essere considerato come «un principio-limite, la cui applicazione integrale è impossibile da realizzare in ogni democrazia» – nel senso che un certo «margine di opacità nell'esercizio del potere» non può che rimanere¹⁵.

¹³ N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile* cit., p. 89. Si consideri, inoltre, ciò che Bobbio afferma in un saggio su *Democrazia e segreto*: «Un linguaggio come questo in cui l'appello al mistero svolge un ruolo essenziale, e si sottrae ad ogni richiesta di spiegazione razionale sul fondamento del potere e del conseguente obbligo di obbedienza, è destinato a scomparire via via che il discorso del governo si sposta dall'alto al basso, e, per restare in Inghilterra, dalla prerogativa del re ai diritti del parlamento» (N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 35).

¹⁴ N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile* cit., p. 88; «pur essendo quella della pubblicità degli atti la regola in democrazia, un qualche tipo di eccezione a quella regola esiste in ogni democrazia» (Revelli, *Prefazione* cit., p. XV); «c'è pur sempre una differenza fra autocrazia e democrazia, giacché in quella il segreto di stato è una regola, in questa un'eccezione regolata da leggi che non ne permettono indebite estensioni» (Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile* cit., p. 104.); «In linea generale si può dire che il segreto è ammissibile quando esso garantisce un interesse protetto dalla Costituzione senza ledere altri interessi egualmente garantiti (o perlomeno occorre fare un bilanciamento degli interessi)» (Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., pp. 44-45).

¹⁵ M. Revelli, *Prefazione* cit., pp. XIV-XV.

3. *Dalla ragion di Stato all'illuminismo*

A parere di Bobbio, la pubblicità intesa come «pubblicità dei dibattiti» – come «visibilità», «conoscibilità», «accessibilità» e «controllabilità» degli atti del potere – sarebbe «categoria tipicamente illuministica»¹⁶. Secondo la ricostruzione da egli più volte proposta, l'illuminismo avrebbe contribuito significativamente a chiarire il nesso tra pubblicità del potere ed opinione pubblica, tanto da poter essere considerato come vero e proprio punto di partenza del discorso moderno sulla necessità della visibilità del potere: «la metafora della luce o del rischiaramento», commenta Bobbio, «ben si addice alla rappresentazione del contrasto fra potere visibile e potere invisibile»¹⁷. In particolare, la rivendicazione più coerente e convincente della pubblicità sarebbe stata fornita proprio da Immanuel Kant, nei celebri saggi sull'Illuminismo e sulla pace perpetua.

L'importanza data alla pubblicità del potere sarebbe dunque un aspetto della polemica illuministica contro autocrazia ed *arcana imperii* (espressione traducibile come 'i segreti della gestione del potere'); contro un potere che si pretende assoluto nel senso di autofondato – o che comunque non è legittimato razionalmente, ma spesso per diritto divino, naturale o di conquista: ovvero un potere che non ritiene di dovere visibilità, ma rivendica anzi segretezza.

Quello degli *arcana imperii* è tema ricorrente negli scritti sulla ragion di Stato che accompagnano la formazione dello Stato moderno; l'espressione latina sembrerebbe risalire a Publio Cornelio Tacito, la cui opera – alla fine del Cinquecento – diviene oggetto di riflessione da parte di storici e scrittori politici particolarmente attenti nei confronti di problemi relativi alla conservazione dello Stato (*arcana imperii*) ed alla conservazione della forma di governo esistente (*arcana dominationis*). All'interno di un trattato sulla ragion di Stato, «uno dei capitoli che non poteva mancare [scrive Bobbio] riguardava i modi, le forme, le circostanze, le ragioni della segretezza» – legata essenzialmente alla necessità della conservazione dello Stato ed alla sua sicurezza, anzitutto in relazione alla minaccia rappresentata dal nemico (sia interno che esterno)¹⁸. Tra le ragioni canoniche di segretezza da Bobbio ricordate, vi è infatti – oltre a quella della sfiducia e del disprezzo nei confronti del popolo – proprio quella della necessità di non far conoscere le proprie intenzioni al nemico.

¹⁶ N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile* cit., pp. 90-91.

¹⁷ Ivi, p. 91.

¹⁸ N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 21.

4. *Trasparenza del potere democratico: una promessa non mantenuta?*

In Bobbio la questione della segretezza e della trasparenza del potere diviene centrale, si è detto, a partire dalla strage di piazza Fontana del 1969; e va ad intrecciarsi, in particolare negli anni Ottanta e nella fase conclusiva della Prima Repubblica, con la riflessione che egli svolge «sul tema della democrazia analizzata [...] nella sua dimensione minima»¹⁹. Nel volume del 1984 su *Il futuro della democrazia*²⁰, il problema della persistenza del potere invisibile – incompatibile «con qualunque concezione della democrazia, anche la meno esigente, anche quella minima»²¹ – è posto da Bobbio nei termini di una delle «promesse non mantenute» del pensiero democratico moderno; non mantenute e, sembrerebbe, non mantenibili:

alcune non potevano essere mantenute oggettivamente e quindi erano sin dall'inizio illusioni, altre erano, più che promesse, speranze mal riposte, altre infine si vennero a scontrare con ostacoli imprevisi. Sono tutte situazioni per cui non si può parlare propriamente di degenerazione della democrazia, ma si deve parlare piuttosto del naturale adattamento dei principi astratti alla realtà o della inevitabile contaminazione della teoria quando è costretta a sottomettersi alle esigenze della pratica. Tutte, tranne una: la sopravvivenza (e la robusta consistenza) di un potere invisibile, come accade nel nostro paese, accanto o sotto (o addirittura sopra) il potere visibile²².

Tra queste promesse non mantenute, «la più grave», «rovinosa» ed «irrimediabile» sarebbe dunque per Bobbio «quella della trasparenza del potere»²³. Nessuna delle «trasformazioni» di cui egli si è occupato avrebbe comunque comportato il venir meno della differenza tra democrazia ed autocrazia, in quanto «il contenuto minimo dello Stato democratico» sarebbe rimasto²⁴. Nella propria introduzione del 1983 alla traduzione italiana del classico volume sul «doppio Stato» di Ernst Fraenkel, Bobbio sembra inoltre tendere ad affermare che una certa dimensione di opacità sia propria di *ogni* sistema politico. Fraenkel utilizza la categoria di *Doppelstaat* per uno studio sulla Germania nazional-socialista, «in cui [...] alla sopravvivenza del livello formalizzato e razionalizzato dello Stato di diritto (garanzia della razionalità economica) si

¹⁹ M. Revelli, *Prefazione* cit., pp. XI-XII.

²⁰ In particolare, nel saggio che dà il titolo al volume ed in quello su *La democrazia e il potere invisibile*.

²¹ M. Revelli, *Prefazione* cit., p. XII.

²² N. Bobbio, *Premessa all'edizione 1984* cit., pp. XX-XXI.

²³ N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 37.

²⁴ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* cit., p. 27; si consideri il saggio nel suo insieme per la riflessione bobbiana sulle sei promesse non mantenute.

affiancava la pratica, divenuta sistematica, da stato di eccezione»; tuttavia, «al Bobbio ammaestrato dalla lunga vicenda post-bellica, e in particolare dall'esperienza italiana, un qualche tratto di dualità [sembra] caratteristico di ogni forma di Stato, compreso quello democratico»²⁵. Un commento finale, soprattutto, evidenzia quello che per Bobbio è il significato fondamentale dell'opera di Fraenkel per una teoria generale dello Stato moderno:

Ci si può domandare alla fine se non sarebbe stato più corretto e più semplice parlare, anziché di doppio Stato, di due facce dello Stato, una coperta dal diritto, l'altra aperta all'esercizio del potere puro, due facce dello Stato che si ritrovano in diversa misura e in diverso grado in ogni sistema politico. Indipendentemente dalla formulazione, il tema pertanto è uno di quelli che anche la teoria del governo democratico farebbe bene a non trascurare²⁶.

5. *Democrazia e sistema internazionale*

La persistenza del potere invisibile (anche negli Stati democratici) è tanto più evidente, fa notare Bobbio nel saggio su *Democrazia e segreto*, nell'ambito dei rapporti internazionali – dove, in relazione alla minaccia rappresentata dal nemico esterno, il problema della conservazione e della sicurezza dello Stato si pone in modo eminente:

la sfera più esposta all'abuso è quella dei rapporti internazionali, ed è anche quella dove è più facile addurre pretesti e farli accettare invocando lo stato di necessità, gli interessi vitali del paese, le esigenze della difesa, il principio di reciprocità, insomma tutti gli argomenti tradizionali della ragion di Stato che mirano a giustificare deroghe ai principi morali e giuridici²⁷.

Due sarebbero, in particolare, «le ragioni di questo venir meno della trasparenza democratica [...] nei rapporti internazionali»: da un lato, «la presenza nel sistema internazionale di Stati non democratici, in cui il segreto è regola e non eccezione»; dall'altro, la non democraticità del sistema internazionale stesso – il quale, secondo Bobbio, può essere pensato come «democratico in potenza sulla base dello Statuto delle Nazioni Unite, ma non in atto, perché in

²⁵ M. Revelli, *Prefazione* cit., p. VI.

²⁶ N. Bobbio, *Introduzione* cit., p. XXIII. «In ogni Stato democratico – che è lo Stato del governo visibile per eccellenza – il potere politico puro che non ubbidisce ad altro principio che a quello della sicurezza e della potenza, è costretto a nascondersi, per raggiungere i propri fini, e a invocare gli arcana imperii. La differenza tra il doppio Stato di un governo autocratico e quello di un governo democratico sta nel fatto che nel primo il potere politico puro è manifesto ed esaltato, nel secondo, quando c'è (ma c'è), vive sotto forma di potere occulto» (ivi, pp. XXII-XXIII).

²⁷ N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 40.

ultima istanza l'ordine internazionale riposa ancora sul sistema tradizionale dell'equilibrio»²⁸.

La novità rappresentata dal sistema delle Nazioni Unite risiederebbe per Bobbio nella tendenza all'universalità e nella (controversa) ispirazione democratica del suo "patto costitutivo"; un patto che si sarebbe tuttavia arrestato al «piano societario» e non sarebbe giunto a quello «politico», ovvero a quello della «sottomissione dei vari contraenti a un potere comune cui venga attribuita l'esclusività del potere coattivo»²⁹. È evidente l'impiego da parte di Bobbio, nel momento in cui illustra in un importante saggio l'arresto del processo di democratizzazione del sistema internazionale, di una *domestic analogy* la cui validità sarebbe comunque da dimostrare:

Per illustrare [in che senso, e perché, l'attuale società internazionale non possa dirsi democratica] ritengo non vi sia modo migliore che quello di mostrare attraverso quale processo ideale nasca un governo democratico secondo la ricostruzione razionale che ne hanno fatto le dottrine contrattualistiche del Sei e Settecento, il cui punto di partenza è lo stato di natura, inteso proprio come quello stato anomico attualmente ancora in parte sussistente nei rapporti internazionali, come stato di guerra, se non attuale, potenziale; il punto di arrivo è lo stato civile, come stato di pace, se non perpetua, stabile; e il passaggio dall'uno all'altro avviene attraverso un accordo o un insieme di accordi³⁰.

Per Bobbio il sistema tradizionale dell'equilibrio tra potenze e quello nuovo, di ispirazione democratica, continuerebbero parallelamente a coesistere; in quanto, da un lato, quest'ultimo «non è riuscito a eliminare completamente il vecchio, [...] perché non è giunto sino alla costituzione di un forte potere comune», mentre dall'altro «la sopravvivenza del vecchio ha, se non soffocato, esautorato il nuovo, e gli ha impedito di giungere al proprio compimento»³¹. In ragione di ciò, Bobbio parla – oltre che di un "doppio Stato" – anche di un "doppio sistema internazionale":

A maggior ragione si può parlare di un doppio sistema internazionale, composto di due ordinamenti idealmente incompatibili fra loro ma praticamente coesistenti, che si conoscono ma non si riconoscono, non s'ignorano ma agiscono l'uno indipendentemente dall'altro³².

Nel saggio su *Democrazia e sistema internazionale* Bobbio si propone di

²⁸ Ivi, pp. 40-41.

²⁹ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., pp. 207-208.

³⁰ Ivi, pp. 199-200.

³¹ Ivi, p. 210.

³² Ivi, p. 211.

dare risposta al problema delle conseguenze che la presenza nel sistema internazionale di Stati non democratici, da un lato, e la mancata democratizzazione del sistema internazionale stesso, dall'altro, hanno sulla dimensione interna degli Stati democratici. In altri termini, egli si domanda quali siano i limiti imposti alla politica democratica dalla sua collocazione all'interno di «un universo non democratico»³³; limiti che condizionano la possibilità di rispettare – nei riguardi della politica estera soprattutto, ma anche nei riguardi della politica interna – promesse democratiche fondamentali come quella che riguarda la trasparenza del potere. Secondo Bobbio, all'interno di un simile contesto, ogni democrazia non può che rivelarsi «imperfetta»³⁴. L'assenza di un potere comune internazionale comporta che ogni Stato si trovi in una condizione di insicurezza permanente, ed agisca secondo una logica di sopravvivenza ed autodifesa; «l'unico modo per risolvere i conflitti [...] è ancora in ultima istanza quello del ricorso all'uso della violenza reciproca»³⁵, il che rende «irrelevante» ogni «distinzione tra governi democratici e non democratici»³⁶:

Una società tendenzialmente anarchica come quella internazionale che si regge sul principio dell'autodifesa, se pure in ultima istanza, favorisce il dispotismo interno dei suoi membri o per lo meno ne ostacola la democratizzazione³⁷.

In conclusione, sebbene si tratti di una posizione non priva di ambiguità, sembra lecito sostenere la tendenza di Bobbio ad affermare che «quello della trasparenza assoluta» debba essere considerato come «principio-limite»³⁸:

soprattutto nel campo della politica estera [...], quando la *salus rei publicae* può essere credibilmente invocata come *suprema lex*; e la necessità di proteggere la propria comunità nazionale – quello stesso popolo a cui si deve la visibilità assoluta degli atti del potere –, da un male estremo finisce per giustificare la sospensione anche dei principi fondamentali, e per imporsi dispoticamente anche nella democrazia più matura³⁹.

È qui che i temi della segretezza e della trasparenza si intrecciano con quelli della democrazia e della pace internazionali, ovvero con la riflessione bobbiana sul pacifismo giuridico: la pacificazione democratica del sistema in-

³³ Ivi, p. 196.

³⁴ N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 41.

³⁵ N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., p. 212.

³⁶ Ivi, p. 214.

³⁷ N. Bobbio, *Democrazia e segreto* cit., p. 41.

³⁸ Una certa ambiguità risiede nel fatto che Bobbio sembra allo stesso tempo sostenere che la promessa di trasparenza dev'essere mantenuta in quanto condizione inderogabile della democrazia.

³⁹ M. Revelli, *Prefazione* cit., pp. XIV-XV.

ternazionale diviene anche un essenziale fattore di estensione (nei limiti del possibile) della trasparenza del potere. Lo stesso «futuro della democrazia», così come le condizioni di una «pace stabile», consistono per Bobbio nella realizzazione di «un ordine universale democratico di Stati democratici»: ovvero nell'aumento del numero degli Stati democratici, da un lato, ed allo stesso tempo nell'avanzata del processo di democratizzazione del sistema internazionale⁴⁰.

⁴⁰ N. Bobbio, *Introduzione* cit., pp. XVI-XVII. Il discorso di Bobbio è esplicitamente ispirato all'ideale kantiano della pace perpetua, secondo il quale quest'ultima «è possibile soltanto fra Stati che abbiano la stessa forma di governo, e questa forma sia la forma repubblicana (quella forma di governo in cui le decisioni collettive spettano al popolo), integrata dall'idea secondo cui anche l'unione di tutti gli Stati debba essa stessa avere forma repubblicana» (N. Bobbio, *Democrazia e sistema internazionale* cit., pp. 217-218).

L'a-politica. Quando una crisi può riaccendere il desiderio

Sebastiano Borrelli

Voglio capire [...] voglio cambiare sistema: non più smascherare, non più interpretare, ma della coscienza stessa fare una droga e, attraverso di essa, accedere alla visione netta del reale, al grande sogno nitido, all'amore profetico.

R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*

L'esergo barthesiano, per quanto possa – di primo acchito – falsificare la costruzione del tema politico, è, in realtà, quanto mai necessario a indicare il turbolento stato confusionale vissuto dall'innamorato, e non solo. L'origine di questa confusione *esiziale* è da rintracciarsi nella resa da parte dell'essere amato che, allontanatosi troppo dall'amante, spegne ogni tensione alla ricerca da parte di quest'ultimo. Il desiderio, difatti, affievolitisi nella sua volontà di aspirare all'altro, sembrerebbe essersi ripiegato a delle richieste minime, le quali producono solo disillusione e sconforto.

D'altronde, nel momento critico è pur sempre possibile, come espresso da Barthes, individuare una volontà indissolubile – quel *voglio capire* traducibile con la lettera *a*¹ che, tipicamente lacaniana, sta ad indicare un oggetto che tiene in vita il discorso – portavoce di un qualcosa che con tenacia respinge la caduta nell'acedia dell'individuo desiderante: «una volontà infranta, che non comprende più, né può più comprendere»².

Ebbene, nell'avere, in sintesi, riportato le vicissitudini di un innamorato e, di conseguenza, anche disvelato l'eterna dannazione di chi fallisce la fatticità

¹ Nella sterminata letteratura filosofica e psicoanalitica circa l'oggetto *a*, sia consentito qui riprendere gli studi lacaniani in particolare in J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, cur A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001.

² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, ed. G. Colli, F. Masini, Adelphi, Milano 2014, p. 116.

di un desiderio di coalescenza, ovvero ad unire l'immagine che si ha dell'altro con l'altro corporeo, è giunto il momento di in-durre le fila di questo discorso in un testo molto più esteso e intricato: il rapporto tra Stato (democratico) e popolo; anch'esso letto in riferimento a determinate coordinate spazio-tempo inerenti ad uno stadio di crisi. Per introdurre la questione, credo sia alquanto opportuno riportare le parole di Colin Crouch, le quali, nitidamente, descrivono lo stato di salute di questo rapporto:

L'idea di *postdemocrazia* ci aiuta a descrivere situazioni in cui una condizione di noia, frustrazione e disillusione fa seguito a una fase democratica; quando gli interessi di una minoranza potente sono divenuti ben più attivi della massa comune nel piegare il sistema politico ai loro scopi; quando le élite politiche hanno appreso a manipolare i bisogni della gente; quando gli elettori devono essere convinti ad andare a votare da campagne pubblicitarie gestite dall'alto³.

Per quanto l'idea di *post* venga spesso utilizzata per riferirsi ai cambiamenti che vanno ben oltre lo sviluppo originario di un ambito, che, nello stato antecedente alla trasformazione, già si presentava alquanto complesso; qui il concetto sembrerebbe non assumere questa conformazione interpretativa ma rimandare all'alterazione – oserei dire degradazione – di un rapporto, che lentamente si sta lacerando. Una rappresentazione della crisi alquanto dolorosa dove si assiste, come già ribadito, al personificarsi di uno stato critico contraddistinto da tre fasi: il disgregarsi della ragion di Stato attraverso la redistribuzione dei principali strumenti politici ad enti non politici; l'idea di rappresentazione politica fortemente influenzata e decentrata dagli stessi non-luoghi politici; e, infine, la riduzione dell'idea di politico a qualcosa di più simile «a bottegai che legislatori, ansiosi di scoprire cosa vogliono i loro clienti per restare a galla»⁴.

Sulla scorta di tali definizioni, uno dei primi aspetti che delineerebbe la parabola discendente della democrazia, riguarda la questione di un particolare sapere pratico (la ragion di Stato), che, in prima battuta, appare neutralizzato nelle sue funzioni centrali, per poi, in un secondo momento, assumerne delle nuove. Per secoli, infatti, il binomio segretezza/trasparenza – le due facce di questo sapere – hanno vissuto una condizione di equilibrio, poiché essi da sempre sono stati considerati come due poteri non accentrati in un solo soggetto politico, l'autocrate, ma preservati nelle mani di due soggetti: il popolo e il governo. Il primo, con la sua domanda di trasparenza invoca e ottiene dai

³ C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Bari-Roma 2003, pp. 25-26.

⁴ Ivi, p. 27.

rappresentanti un agire trasparente. Il secondo, invece, per rispondere con fedeltà alla domanda *ex parte populi*, fa libero uso dei suoi strumenti di governo solo all'interno dello spazio della rappresentanza: non esce dai palazzi di governo, insediandosi altrove. Detto altrimenti, la giusta distanza che intercorre tra questi due corpi non viene lesa, aprendo una feritoia che fa deviare il *pathos* politico dalla forma del dialogo – essenza del desiderio politico – a quella di un monologo, alquanto bulimico: cioè, il bisogno di fagocitare il sapere dell'altro e risputarlo sotto forma di una poltiglia che alla sola vista rende indifferenti alla politica. Come ideale fondato sul principio della visibilità, la democrazia, e i corpi che la compongono, viene a contrapporsi ad ogni forma di governo in cui: «il sommo potere viene esercitato in modo da essere il più possibile sottratto agli occhi del suddito»⁵.

In effetti, la descrizione ideale della democrazia evidenzia quello che poi è successo. Presi dalla volontà non democratica di rendere sempre più *performativa* e *produttiva* la relazione tra le parti, affinché ognuna potesse prendere il pieno controllo del proprio desiderio di verità, si è trasformata la necessità moderna della democrazia stessa – la tensione del sapere come ago della bilancia tra i due piatti – in una forma di sapere universale. Un sapere, però, nullificato dalle pretese di un egomane che, progressivamente, ha confuso lo spirito nobile del suddito, pronto a cedere parte di sé per dare vita al noi collettivo (il topos politico), in un servilismo. Ciò spiega la presenza, al giorno d'oggi lampante, di un fenomeno e del suo speculare effetto, i quali concorrono a delineare la parabola discendente della democrazia. In merito al primo, ci si riferisce al fenomeno *Fortuyn*⁶: «l'uso di una personalità carismatica per sostenere un insieme vago e incoerente di politiche che non riflettono alcun interesse»⁷. Il leader carismatico si rivolge a porzioni di masse che, oramai, hanno perduto il senso della loro identità originaria. L'effetto speculare, invece, sottolinea la degradazione dell'abilità dialettica del politico, oramai incapace di veicolare un messaggio che fosse immune dalla tentazione di commutare il *dia-logos* tra due enti a una vendita pubblicitaria di un prodotto. D'altra parte, tra i tanti modelli disponibili ed efficaci per una corrispondenza autentica, che non scenti il soggetto dal suo oriz-

⁵ N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, Einaudi, Torino 2011, p.7.

⁶ Pim Fortuyn, fondatore e leader carismatico di un partito politico olandese, nel 2002. Un partito costruito attorno alla sua persona, che ha addirittura chiamato col suo nome (Lijst Pim Fortuyn). La promozione delle presunte qualità carismatiche dei leader di partito è un fenomeno che ha contagiato anche la politica italiana molto tempo prima rispetto a quella olandese.

⁷ C. Crouch, op. cit., p. 35.

zonte, tra cui l'insegnamento e il giornalismo, la forma della pubblicità, l'apogeo della commercializzazione, non è frutto di una scelta casuale nel tempo della post-democrazia. La pubblicità, nell'alveo della semantica di un linguaggio, non è una forma razionale: «non consente replica: il suo scopo non è suscitare la discussione, ma indurre all'acquisto»⁸. Con l'aggiunta dell'effetto sopracitato, quindi, è possibile comprendere, con maggior nitidezza, la mistificazione delle istituzioni politiche: in particolare, lo svuotamento dell'agorà politica e, successivamente, il posto dirimente assunto dal vuoto politico, che eietta verso l'esterno l'*ars politica*; quest'ultima divenuta merce nelle mani di aziende, i non luoghi politici, lontane anni luce da ogni forma di dialogo razionale, e promotrici di un nuovo principio politico: *il governare senza governo*.

È evidente oramai agli occhi di tutti che l'assordante silenzio che avvolge i soggetti, troppo lontani da vedersi e albergare all'ombra dell'altro, è il segno di una crisi profonda del desiderio politico, rintanatosi nel mero soddisfacimento di un bisogno. Una politica, quindi, indemoniata che risulta essere guidata dall'unico scopo di impossessarsi di tutto il sapere dei sudditi al fine di aspirare all'appropriazione di un sapere unico, la totalità dei saperi. In altre parole, una politica che, nell'obbligare le sue tante membra a indossare il vestito stretto e non perfettamente aderente dell'impolitico: colui che non sa più chi è il suo Altro da sé al quale rivolgere la domanda identificativa – diventa essa stessa un paradosso negante la sua essenza. In sintesi, a-politica.

L'*alfa* privativo, rimostrando quanto i cambiamenti siano stati così potenti e diffusi da accelerare la parabola discendente, fa emergere l'inevitabile entropia nella quale è immersa la democrazia stessa. Difatti, la comunicazione aperta che da sempre ha distinto la matrice del desiderio politico e la sua volontà di oltrepassare la bussola autoreferenziale dei bisogni, così da avvicinarsi alla vitalità dell'altro da sé⁹, ora rassomiglierebbe ad un sottogenere di comunicazione di tipo escludente: o per meglio dire, una comunicazione non più dialogica ma *lallata*. Per spiegare il ritorno a questa forma prelinguistica e infantile della politica prendo in prestito le parole della Catanzariti, presenti in un suo articolo:

Il privato si accontenta di poter digitare sul web il pubblico *à la carte*. [...] il privato sceglie il pubblico ed il pubblico presta il consenso o viceversa. Si tratta in un certo senso, di una co-

⁸ Ivi, p. 33.

⁹ Uso il termine avvicinarsi, e non entrare, per mettere a fuoco la reiterata violenza perpetrata dal nuovo padrone politico che si erge nella post-democrazia.

municazione chiusa, a riprova che il privato nelle post-democrazie si rivolge nei confronti del pubblico come a qualcosa di già dato, alla cui edificazione non è più necessario adoperarsi. Ci si accontenta, in altri termini, del suo simulacro¹⁰.

A tal proposito, le parole sopracitate sono essenziali per leggere non solo l'allarmante in-coscienza del soggetto politico e del suo essere politico, ma anche, nel contesto pratico della quotidianità, l'approccio ad una cittadinanza passiva sempre meno irriverente, che si attiva solo ed unicamente nel momento di espressione elettorale e, allo stesso tempo, è rappresa da un piglio aggressivo che difetta di senso critico; quest'ultimo alquanto necessario per formulare un cambiamento di prospettiva nel rapporto tra Stato e cittadino. Come se l'idea della politica sia oramai preimpostata in un unico stile: «un affare che riguarda le élite, soggette ad essere incolpate da una massa che si arrabbia quando scopre che hanno commesso un errore»¹¹.

Se fin qui ho tentato di mostrare, nella parabola discendente della democrazia, l'incrinarsi di un rapporto che sembrerebbe essere giunto al suo capolinea, e dove l'unica soluzione che si rivela alla coscienza politica è quella di continuare a rimanere intrappolata nella sua *in*-coscienza: sia che si tratti di ozio politico o d'indifferenza, è sempre l'innamorato-cittadino a ritrovarsi isolato: «che se ne va o che muore; partito o morto ciò che vede è sempre un innamorato»¹². Questa sorta d'identità del problema, sollevata con le parole di Barthes, in realtà svela la doppia lama della verità amorosa/politica: cruda e salvifica. Ovvero, per quanto l'esistenza dell'innamorato possa essere bistrattata e spogliata dei suoi accidenti, la sua nudità non è la soluzione che dà adito a trovare riparo sotto altre vesti, che non siano più quelle di un innamorato. Riportando ciò nel discorso politico, il suicidio politico, sinonimo dell'apatia e indifferenza che abbiamo nei confronti della politica, non pone la parola fine all'essere politico: «non è perché è morto che Werther ha cessato d'essere innamorato, ma al contrario...»¹³

Se, quindi, la trappola del suicidio politico è solo una finzione artistica inetta a spezzare il patico della tensione alla soggettivazione, allora, forse, risulta impossibile sopprimere la domanda che affiora dall'inconscio politico: in questa crisi della rappresentatività, la quale ha imposto all'uomo le vesti

¹⁰ M. Catanzariti, *Wikileaks' tales: finisce l'era della ragion di Stato?*, «Politica del Diritto», a. XLIII, n. 4 (2012), pp. 675-707, in particolare p. 680.

¹¹ C. Crouch, op. cit., p. 19.

¹² R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2014, p. 212.

¹³ Ibidem.

dell'impolitico, è ancora possibile riaccendere un desiderio politico così energico da ri-coscientizzare un corpo moribondo?

Credo che, senza avere alcuna pretesa di costringere la politica a sedersi sul divano dell'analista, partire proprio dall'elemento della crisi, interpretato non come stadio terminale ma *transizionale*, non è un tentativo così privo di senso al fine di porre un freno alla deriva post-democratica.

Per rispondere solo in parte alla domanda posta in precedenza, è necessario proprio ripartire da un celeberrimo discorso/dialogo che, nell'attuale fase discendente della democrazia, ha assunto, seppure travisato, un posto di rilievo. Il discorso al quale ci si riferisce è quello del servo/padrone in Hegel. L'analisi del discorso, però, non sarà effettuata nelle corde ipertestuali del filosofo tedesco, ma sarà analizzato a partire dalla lettura di Lacan. Un'interpretazione – *borderline* tra filosofia e psicoanalisi – alquanto importante non solo perché amplia il prospettivismo hegeliano, bensì, nell'analisi dello psicoanalista (anti-filosofo), vi è posta maggiore attenzione ad un oggetto che – quell'*a* di troppo citata all'inizio – perduto nell'impero dei significanti, viene riproposto dall'analista come il tensore che destruttura e ristabilisce la giusta distanza tra le due coscienze. Prima però di entrare nel vivo delle battute finali di questo discorso, potrebbero tornarci nuovamente utili le parole di Crouch, per puntare lo *zenit* di questa germinata soluzione in un orizzonte meno tetro:

Per quanto progredisca la postdemocrazia, è poco probabile che esaurisca la capacità che hanno le identità sociali di formarsi, di acquisire consapevolezza della loro condizione di estraneità nel sistema politico, di avanzare richieste rumorose e articolate, sgretolando il mondo spettacolarizzato e pieno di slogan delle tipiche politiche elettorali postdemocratiche¹⁴.

La generale entropia dentro cui è immerso il soggetto politico, con la sua domanda di trasparenza, è dovuta dalla violenta trasformazione vissuta dalle istituzioni politiche, le quali, dislocando il loro potere al di fuori di quello spazio comune edificato in sinergia con il popolo, e assumendo la fisionomia di padroni d'aziende, sono promotrici del vuoto rappresentativo. Questa nuova fisionomia rappresentativa, quel del padrone con il suo tipico atteggiamento di chi vuole impossessarsi di un sapere universale, scredita l'altro, riducendolo così ad una cosa, e non considerandolo più come un'altra coscienza. Solo in questo modo, però, il padrone può superare, apparentemente, il fallimento del suo desiderio di sapere puro, e goderne di esso attraverso la iconica operazione che lo contraddistingue: «il furto, il ratto, la sottrazione alla servitù del suo

¹⁴ C. Crouch, op. cit., p. 130.

sapere»¹⁵, oppure come direbbe Hegel: «ciò che non era riuscito al desiderio, riesce adesso al godimento del signore»¹⁶. Ebbene, compiuto questo rapimento del sapere, per manipolarlo in vista dei propri fini, affinché la totalità possa costituirsi come tale nelle mani di pochi: siamo sicuri che questo sapere sviscusi ogni spinta del desiderio del servo e del suo tendere all' altro politico? Al rapimento non manca forse qualcosa di creativo?

In questo caso, l'elemento creativo, mancante al padrone, s'identifica con il lavoro del servo, «l'avanzare richieste elaborate e rumorose da parte del popolo»¹⁷, che gli permette di coltivare una forma di saper-fare, seppure incomba su di sé la presenza del padrone. Questa forma di lavoro e di sapere, difatti, per quanto possa rappresentare una condizione di frustrazione, in realtà, è alimento dello spirito del servo che lo incalza a riconoscersi come caratterizzato «dall'essere colui che è il supporto del sapere»¹⁸. Insomma, il saper-fare non ha soltanto il significato positivo, per cui il servo non è una cosa ma è una coscienza di sé: «in quanto puro essere per sé, diviene qui a sé stesso l'essente»¹⁹, ma è quel di troppo, quella lettera che cade nel terreno del plus-godere, che resiste alle violenze perpetrate da chi vuole svuotare ogni pretesa di costruzione del *demos* da parte dei sudditi. Lo stesso oggetto perduto, l'*a*, allo stesso tempo confonde e indebolisce lo spirito del padrone, facendogli notare come quel sapere rapito non esprime la piena potenza della verità, anzi è esso stesso un enigma: «è un semi-dire, nello stesso modo in cui la Chimera appare come un semi-corpo»²⁰. Enigma che può essere interpretato solo ritornando per le vie del centro politico, dove l'unico padrone è la dialettica: e tutti, Stato e popolo, sono sudditi chiamati a custodire il desiderio dell'altro.

¹⁵ J. Lacan, op. cit., p. 16.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cur. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 197.

¹⁷ C. Crouch, op. cit., p. 130

¹⁸ J. Lacan, op. cit., p. 16.

¹⁹ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 199.

²⁰ J. Lacan, op. cit., p. 37.

Segretezza e trasparenza nelle pratiche di governo della prima età moderna

Pietro Sebastianelli

La società algoritmica: tutto è davanti ai nostri occhi

Le nostre società, da poco più di un decennio a questa parte, sono entrate in un'epoca di digitalizzazione massiva e pervicace, che coinvolge ogni aspetto della vita, sociale e biologica. Non c'è infatti ambito dell'esistenza individuale e collettiva che non sia stato investito negli ultimi anni, in misura più o meno crescente, dall'incidenza delle nuove tecnologie informatiche, che estraggono da comportamenti, gusti e modi di vivere, una serie tendenzialmente infinita di dati su cui si orientano strategie di governo e forme di impresa. Profili di consumo, relazioni sociali, di amicizia o amorose, istanze di benessere psicofisico, ma anche, più in generale, le condizioni di salute delle popolazioni, le pratiche del diritto e della giurisprudenza nei tribunali, rappresentano oggi altrettanti ambiti di applicazione degli algoritmi al governo dei viventi. Il *data mining* consente infatti di tradurre in informazione ogni aspetto della vita umana con una velocità e una capillarità sconosciuta alle società del passato¹. La digitalizzazione implica inoltre la possibilità di stabilire correlazioni non soltanto sul piano degli aggregati umani, ma anche di scendere fin nel dettaglio delle vite individuali con finalità di controllo, sorveglianza, previsione e orientamento dei comportamenti².

¹ Cfr. S. Vaccaro, *Gli algoritmi della politica*, Elèuthera, Milano 2020; D. Lupton, *The Quantified Self: A Sociology of Self-tracking*, Polity, Cambridge 2016; M. Benasayag, *La tirannia dell'Algoritmo*, Vita & Pensiero, Milano 2020; M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Ombre Corte, Verona 2014; M. Ricciardi, *Il presente assoluto. Macchine, rivoluzioni e algoritmi*, in «Capitalismo 4.0. Genealogie della rivoluzione digitale» a cura di In to the Black Box, Meltemi, Milano 2021, pp. 93-110; S. De Luca, *Hic sunt leones. La democrazia nell'era dei social media, dei big data e dell'intelligenza artificiale*, in «Rivista di Politica», n. 2/2020, pp. 147-159.

² Cfr. G. Deleuze, *Poscritto sulle società del controllo*, in Id., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 57-72; S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

Si è parlato, a questo proposito, di «società algoritmica» per indicare l'«emergere congiunto, in seno alle società sviluppate, governate a partire dagli ultimi trent'anni del XX secolo dall'economia globalizzata, degli strumenti dell'informatica e del digitale, dell'intelligenza artificiale, delle reti e dei *big data*»³. Da qui la comparsa, in seno alle scienze sociali, dell'espressione *alghoritmik society* per indicare il peso sempre maggiore che assumono gli algoritmi non solo riguardo agli aspetti in senso stretto economici del capitalismo della conoscenza, ma anche all'impatto che tali processi di digitalizzazione provocano sul piano più generale del governo dei viventi.

La datificazione dell'esistenza – ossia la trasformazione di ogni aspetto della vita in informazione digitalizzata che viene catturata dagli algoritmi – comporta l'illusione di una trasparenza integrale. Ogni aspetto della vita può, infatti, virtualmente essere integrato in una procedura algoritmica che modella il vivente, creando un effetto ottico di completa trasparenza del reale⁴. Gli effetti di potere della ragione algoritmica di governo – in termini di sorveglianza, controllo e normalizzazione – sono diventati, da qualche tempo a questa parte, oggetto di attenzione da parte degli studiosi. Così, la trasparenza, per lungo tempo legata all'idea dell'esercizio pubblico del potere, si presenta oggi nei termini del rischio di un'inedita, quanto pervasiva, attività di tracciamento e profilazione, che espone gli individui e le società ad una pressoché completa visibilità nei riguardi delle più diverse istanze di potere. Il rapporto tra segretezza e trasparenza, che definisce una delle traiettorie che descrivono storicamente la nascita degli odierni sistemi democratici, sembra oggi essersi rovesciato: all'opacità dei dispositivi di potere che sorreggono l'attuale governamentalità algoritmica⁵ si contrappone la prospettiva di una integrale visibilità dei governati. Naturalmente, non si tratta di denunciare i pericoli di una orwelliana visibilità degli individui ad un centro di sorveglianza onnisciente e onniveggente: al contrario, la visibilità degli individui, l'integrale trasparenza delle vite, è oggi integrata in un dispositivo governamentale che fa perno sulla libertà dei soggetti.

È di questo rovesciamento del rapporto tra segretezza e trasparenza che si

³ T. Ménissier, *La servitù volontaria nella società algoritmica*, in «Filosofia politica», 1/2022, p. 86.

⁴ M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo*, op. cit.

⁵ Il problema dell'opacità degli algoritmi è stato indagato soprattutto dai giuristi, che segnalano l'impatto degli algoritmi sul principio amministrativo della trasparenza. Un riferimento in tal senso è a M. Lorusso, *Dalla Francia con furore: ipotesi di una trasparenza algoritmica*, in «Federalismi.it, rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo», n. 31/2023, pp. 128-166. Si veda anche Byung-Chul Han, *La società della trasparenza*, Notetempo, Milano 2012.

proverà a tracciare, nelle pagine seguenti, un primo abbozzo per una possibile genealogia.

È possibile fare una storia della trasparenza?

Ci sono due modi di considerare storicamente il problema della trasparenza. Il primo – che è anche il più noto ed evidente – consiste nel considerare la trasparenza da un'angolatura *bottom up*: è la storia dell'idea di un controllo che la società esercita sul potere. La seconda prospettiva assume, invece, come punto di partenza il rovescio di tale angolatura: si tratta di considerare la trasparenza come un processo dall'alto verso il basso, un processo che corrisponde alla pretesa di visibilità che l'esercizio del potere rivendica nei riguardi dei governati. Entrambi questi processi, storicamente determinati e non del tutto disgiunti, si innestano sul supporto di una certa "volontà di sapere", nel senso che la trasparenza si lega ad un'istanza di conoscenza e visibilità che muove *da* e ha bisogno *di* effettivi sostegni istituzionali per essere effettivamente conseguita. Dal punto di vista genealogico, si potrebbe affermare che la prima pista di ricerca conduce all'Illuminismo e alla Rivoluzione Francese, quando si afferma un'istanza di visibilità e di controllo del potere da parte della società⁶. La seconda pista di ricerca, invece, incrocia la storia dei saperi governamentali, ovvero la storia di come si siano formate le scienze del governo (economia politica, statistica, sociologia, ecc.). In questo caso, la volontà di sapere, che fa da supporto alla nascita dei saperi governamentali, coincide con una certa vocazione a considerare i fenomeni sociali suscettibili di misurazione e di descrizione quantitativa come strumento per rendere visibile la società all'esercizio del potere⁷.

Questa storia della trasparenza trova un punto di incontro proprio nella comune contrapposizione alla segretezza. Nel primo caso, bersaglio polemico è la segretezza come modo di agire del governante, che si tratta di svelare per poter esercitare un controllo effettivo sull'esercizio del potere. Nel secondo

⁶ Cfr. N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, Einaudi, Torino 2011; P. Rosanvallon, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006; R. Bodei, *From secrecy to transparency: Reason of state and democracy*, in *Philosophy & Social Criticism*, 37(8), pp. 889 -898; J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971.

⁷ Cfr. A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, La Découverte, Paris 1993 e A. Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Fayard, Paris 2015.

caso, la segretezza coincide con la condotta dei governati, che i governanti ignorano. Questo problema viene posto all'attenzione delle arti di governo già a partire dalla prima età moderna, quando gli obiettivi di potenza dello Stato, che definiscono le condizioni per l'affermazione degli assolutismi, impongono ai sovrani la necessità di conoscere i propri sudditi. Infatti, i sovrani dell'Europa moderna, che *sanno* di essere sovrani per diritto di nascita o di conquista, *ignorano* tuttavia *di chi* siano i sovrani. Come si vedrà, le due traiettorie genealogiche appaiono, sotto certi punti di vista, intrecciate. Questa doppia polarità – dal basso verso l'alto, non meno che dall'alto verso il basso – mostra della trasparenza il proprio volto di Giano Bifronte.

La ragion di Stato e il “segreto”

La pratica del segreto come tecnica di esercizio del potere ha, com'è noto, una storia antichissima⁸. Tuttavia, essa riceve uno statuto particolare con l'emergere della trattatistica sulla ragion di Stato, a cavallo tra XVI e XVII secolo. Conviene riprendere brevemente questa storia, a cui, come si vedrà, la storia della trasparenza è fortemente legata. È proprio con il discorso politico centrato sull'arte di governo della ragion di Stato che la pratica della segretezza viene ad essere concepita come codice di condotta del governante. Come discorso politico incentrato sul problema della conservazione dello Stato⁹, il variegato discorso della ragion di Stato compone un primo tentativo di sistematizzazione del segreto in relazione all'esercizio del potere. Paradigmatica, a questo proposito, è l'importanza che al segreto attribuisce Giovanni Botero nel suo *Della ragion di Stato*:

Non è parte alcuna più necessaria a chi tratta negozi d'importanza, di pace o di guerra, che la segretezza. Questa facilita l'esecuzione de' disegni e 'l maneggio dell'imprese, che, scoperte, avrebbero molti e grandi incontri¹⁰.

Botero ammonisce inoltre circa la necessità di estendere la *segretezza* anche ai consiglieri, ai *secretari* e alle spie. Inoltre, giova secondo Botero il ricorso alla dissimulazione come tecnica che consiste nel «mostrare di non sapere e di non

⁸ Cfr. E.H. Kantorowicz, *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, in «The Harvard Theological Review», Vol. 48, No. 1, Jan, 1955, pp. 65- 91.

⁹ Cfr. G. Borrelli, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2000.

¹⁰ G. Botero, *La ragion di Stato*, a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma 2009, p. 45.

curare quel che tu sai o stimi», differenziandosi dalla simulazione che coincide, invece, con il «fingere e fare una cosa per un'altra». Il segreto diventa quindi, nell'ambito della trattatistica sulla ragion di Stato, una delle modalità attraverso le quali si esercita la prudenza del principe. È un suo modello di condotta essenziale per conservare il potere. Come chiarisce Francesco Sansovino, è proprio da *secretezza* che deriva la funzione di *secretario* come di colui che non solo maneggia gli affari privati del principe, ma che si occupa anche di occultarli¹¹. Afferma, infatti, Sansovino che «si chiama segretario dalla segretezza che si presuppone debba essere in lui, perché intervenendo come principal membro del corpo del consiglio del principe, dee avere orecchi e mente, ma non lingua fuor del consiglio»¹². Per Scipione Ammirato, il segreto deriva da *secernere*, ovvero dall'azione del separare, del tenere riservato, a parte (*Della segretezza*, 1598). Nel suo *La dissimulazione onesta* (1641), Torquato Accetto contrappone, infine, la dissimulazione alla simulazione: questa inscena ciò che non è, quella cela soltanto, provvisoriamente, ciò che è, e in questo risiede, secondo l'autore, la sua onestà, la sua liceità morale. Si legge infatti nel trattato che la dissimulazione è «industria di non far vedere le cose come sono» (cap. VIII) e grazie a essa «non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo» (cap. IV). La dissimulazione così intesa consente «di viver con riposo» (cap. X) e di ridurre la conflittualità interpersonale: «è amator di pace chi dissimula».

La segretezza assurge così, tra XVI e XVII secolo, a massima fondamentale delle pratiche di governo, non solo all'interno dei piccoli stati italiani, ma anche in relazione alla nuova realtà legata alla forma istituzionale e politica del nascente stato assolutistico. Il segreto riceve infatti un'attenzione meticolosa e costante da parte di chi esercita l'arte di governo: è il caso dei due ministri del re di Francia, Richelieu e Mazazino. Il primo, nel suo *Téstaement politique*, dirà che governare è un'arte della negoziazione continua e permanente, che deve operare sia apertamente che in segreto:

Négociier sans cesse, ouvertement ou secrètement, en tous lieux, encore même qu'on n'en reçoive pas un fruit présent et que celui qu'on en peut attendre à l'avenir ne soit pas apparent, est chose tout à fait nécessaire pour le bien des États¹³.

¹¹ Cfr. V. Dini, *Pubblico/privato. Sovranità, segreto e governo*, in Id., *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 103-128; G.G. Monti, *La trattatistica umanistico-rinascimentale sul segretario. Il contributo di Francesco Sansovino*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», n. 12, 2, 2019, pp. 1-20.

¹² F. Sansovino, *Del secretario o Trattato in quattro libri sull'arte di scrivere lettere acconciatamente et con arte in qual si voglia soggetto*, presso Francesco Rampazetto editore, Venezia 1564, p. 30.

¹³ Richelieu, *Testament politique*, a cura di F. Hildesheimer, Honoré Champion, Paris 2012, p. 265.

Anche Mazarino, nei suoi *Breviarum politicorum* (1684), definirà l'esercizio del governo come arte della prudenza sdoppiata, tra visibile e invisibile. Infine, sul piano della riflessione teorica, sarà Gabriel Naudé, nelle sue *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), a considerare la segretezza come il necessario supporto della prudenza politica, che incorpora il nocciolo dell'eccezione del colpo di Stato come nucleo profondo degli *arcana imperii*.

La trasparenza nello specchio del principe

L'importanza della segretezza, evidenziata nell'ampia ed eterogenea trattatistica sulla ragion di Stato, segnala un'evidente tecnicizzazione delle pratiche, oltre che una trasformazione nel campo dei saperi di governo: dall'elenco delle virtù morali del principe si passa infatti a descrivere la prudenza come un'*ars practica*, che il governante deve apprendere attraverso l'esercizio costante dell'azione di governo¹⁴. La segretezza rientra, quindi, in quell'insieme di competenze necessarie al governante, che segnalano una prima discontinuità con la precedente trattatistica politica medievale, designata con il nome di *specula principum*. Il rapporto tra la trattatistica sulla ragion di Stato e la tradizione degli *specula principum* è stato lungamente approfondito dagli studiosi, che non hanno mancato di evidenziare come, tra la riflessione politica di Machiavelli e la ragion di Stato – con tutte le evidenti differenze – si sia determinato un certo cambiamento dei codici, delle tecniche e delle pratiche intorno alle quali si cercava di costruire e di tramandare un'arte di governo adeguata alla situazione dei piccoli stati italiani¹⁵. Con la ragion di Stato, si è quindi detto, lo specchio del principe – come specchio delle virtù e modello di autogoverno morale del principe – va in frantumi e ad esso si sostituisce il problema del governo delle forze dello Stato in vista della sua conservazione. Tuttavia, uno sguardo all'evoluzione interna degli *specula principis* può essere utile per definire una prima e problematica articolazione del rapporto tra segretezza e trasparenza, tra l'opacità che deve caratterizzare l'agire del principe

¹⁴ Cfr. V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori Editore, Napoli 1983.

¹⁵ Si veda, tra gli altri, M. Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, Feltrinelli, Milano 2004; G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazioni e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993; M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato*, Ombre corte, Verona 2014; Q. Skinner, *Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1999.

e l'istanza di visibilità che continuerà ad essere veicolata, nella trattatistica cinque-seicentesca, attraverso la metafora dello specchio.

La ripresa medievale del genere degli *specula principum*, com'è noto, ebbe un'influenza molto rilevante durante il Rinascimento¹⁶. Si deve a Goffredo da Viterbo – con il suo *Speculum regum* (1180-1183) – uno dei primissimi impieghi del termine *speculum* per indicare l'insieme dei precetti destinati alla formazione del buon principe. La metafora dello specchio offre, come si vedrà, un punto di vista molto interessante sulla segretezza e sulla trasparenza in rapporto all'arte di governo, dal momento che, nella metafora dello specchio, è in gioco un sottile equilibrio tra il campo del visibile e dell'invisibile¹⁷. O meglio, tra ciò che lo specchio riflette – e che può essere effettivamente mostrato apertamente da parte del principe – e ciò che invece esso deve offuscare.

Com'è noto, il genere degli *specula* trova la propria origine nel pensiero politico romano. La metafora dello specchio è presente ad esempio già in Cicerone, quando nel *De re publica* (55-51 a.C.), l'autore fa pronunciare a Scipione l'Africano le seguenti parole:

E Lelio: "Vedo già a quali doveri e a quali compiti tu proponi quell'uomo che io aspettavo".

E Scipione: "Essenzialmente e quasi unico compito di quest'uomo, in cui si riassume tutto il resto, è il continuo controllo e perfezionamento di sé stesso, per mostrarsi ai suoi concittadini come modello (*speculum*) di splendore d'animo e di vita, e per disporre gli altri ad imitarlo"¹⁸.

In questo caso, la metafora dello specchio non costituisce un modello al quale il governante dovrebbe conformarsi, ma è egli stesso a fungere da modello per gli uomini che deve governare. È il principe, in questo caso, a svolgere la funzione di uno specchio che deve riflettere le sue virtù. Come si vede, è qui in gioco una certa visibilità, che riguarda direttamente il detentore del potere: lo specchio deve riflettere, irradiando con la sua luce i governati, le virtù e la moderazione del principe in modo che egli possa «presentare la propria vita ai suoi concittadini come una legge». Seneca, nel suo *De clementia* (55 d.C.), composto per il giovane Nerone, utilizza la metafora dello *speculum* in un senso molto diverso da quello impiegato nel trattato ciceroniano: «Mi sono deciso a scrivere sulla clemenza, Nerone Cesare, per svolgere in certa misura

¹⁶ Cfr. D. Taranto, *Egidio Romano e il De regimine principum. Mutazioni concettuali nel paradigma degli Specula*, in «Il Pensiero Politico. Rivista di Storia delle idee politiche e sociali», A. 37, n. 3, settembre/dicembre 2004, pp. 360-386.

¹⁷ Cfr. M. Senellart, *Le arti di governare. Dal regimen medievale al moderno concetto di governo*, ESI, Napoli 2013.

¹⁸ Cicerone, *De re publica*, II, 42, (*Dello Stato*, edizione critica a cura di A. R. Barrile, Mondadori, Milano 1994, p. 119).

la funzione di uno specchio (*speculum*) e per mostrarti l'immagine di te stesso avviato a cogliere la più grande di tutte le soddisfazioni»¹⁹. In questo caso, è proprio il testo ad offrirsi come specchio che consente al principe di riconoscere sé stesso. Il modello a cui lo specchio di Seneca fa riferimento è, infatti, lo stesso Nerone («Nessuno oltre te stesso cerca in te il modello») e l'immagine che lo specchio gli restituisce non è altro che l'insieme delle virtù che lo rendono eccellente e che magnificano il suo ufficio. In questo caso, dunque, si tratta di fare dello specchio lo strumento attraverso il quale Nerone possa trasformare le sue attitudini naturali in una pratica ascetica: «Voglio renderti il più familiare possibile gli atti e le parole che ti fanno onore, affinché il gesto di oggi, semplice impulso istintivo, diventi un modo di essere cosciente e voluto». Quando la metafora dello *speculum* riemerge nei trattati medievali noti come *specula principum*, il ruolo dello specchio assumerà una veste più immediatamente e direttamente pedagogica. Lo specchio diventerà infatti il mezzo attraverso il quale il principe potrà praticare su sé stesso un esercizio costante di correzione, in vista del conseguimento di un ideale di virtù, che proprio lo specchio rappresenta. Esso non serve più, come in Seneca, a legare il principe alla sua perfezione, ma ad offrirgli i mezzi necessari a correggere le sue imperfezioni. Lo specchio è quindi la metafora che attiva l'esercizio, da parte del principe, di una pratica autopoietica: esso fa riflettere colui che governa gli altri sulla necessità di governare sé stesso per essere all'altezza della magnificenza del proprio ufficio.

Quando la metafora ricompare nei trattati cinque e seicenteschi ispirati alla tradizione degli *specula principis*, la funzione dello specchio apparirà raddoppiata dall'estensione del suo campo visuale. Ad esempio, Guillaume de la Perrière, nella sua opera *Miroir Politique* (1567), chiarisce le ragioni per le quali egli ha utilizzato la metafora dello specchio:

L'une est, que comme dans un miroir, cil qui se mire & regard en'y veoit pas tant seulement la face, ainsy verra par ligne reflexe la plus grand partie de la falle, ou chabre en laquelle il sera. Semblablement, tout administrateur politique, qui se voudra mirer au present miroir (non mye de cristalin, d'argent, de verre ou d'acier, mais de papier) pourra veoir en l'celuy racourci & sommairement agréé, tout ce que luy est necessaire de veoir pour bien & deüemet exercer son office, sans qu'il ait peine de feuilleter plusieurs auteurs Grecs & Latins, qui diffusemet en ont escrit²⁰.

¹⁹ Seneca, *De Clementia*, I, 1, 2 (*La clemenza*, edizione critica a cura di L. De Biasi, A. Ferrero, E. Malaspina, D. Vottero, Utet, Torino 2009, p. 139).

²⁰ G. de la Perrière, *Le Miroir Politique*, par Robert le Mangnier libraire, Paris 1567, *Introduction*, f. 11.

Come ha rilevato Michel Senellart, la metafora rimanda in questo caso a un elemento nuovo: nella prospettiva dello specchio compare infatti la sala o la camera in cui si trova chi si guarda. Lo specchio riflette quindi non solo l'immagine del principe, ma anche quella del luogo in cui si trova. Secondo Senellart, questo significherebbe l'ingresso, sulla scena dell'arte di governo, del territorio come sinonimo di un allargamento del campo visuale per un efficace esercizio del governo. Inoltre, lo specchio, come sottolinea Guillaume de la Perrière, è uno specchio di carta, alludendo in questo modo certamente al testo scritto, al trattato, ma anche all'idea di una mappatura del territorio che bisogna governare. L'opera di Guillaume de la Perrière mostra con tutta evidenza l'estensione del campo di azione del governante a un insieme eterogeneo di questioni (agricoltura, sussistenza, ricchezze, condizioni di vita e di salute, ecc.), che devono ora entrare nel campo del visibile del principe.

Come già detto, è con i teorici della ragion di Stato che la rottura con il genere degli *specula* si consuma con nettezza. La funzione pedagogica dello specchio non viene tuttavia elisa del tutto, ma si amplia il campo visuale e si complica il gioco tra visibile e invisibile, tra ciò che lo specchio deve allo stesso tempo mostrare e celare. Il riferimento alla camera, contenuto nel trattato di Guillaume de la Perrière, evidenzia non solo l'irruzione metaforica del territorio nella visuale del principe, come sostiene Senellart, ma anche del luogo della segretezza per eccellenza, del luogo in cui vengono custoditi gli *arcana imperii*. Si potrebbe dire, forzando un po' il testo, che l'estensione del campo visuale del principe al territorio deve avvenire all'interno di quello spazio della segretezza per eccellenza che è rappresentato dalla camera del principe. È sempre tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, infatti, che alcuni autori fanno riferimento alla necessità, per il principe, di seguire l'insegnamento tacitiano relativo all'usanza, ricostruita a partire dall'imperatore Augusto, di detenere un «libro segreto» nel quale annotare l'inventario delle forze del suo Stato. Ad esempio, Scipione Ammirato, in un capitolo dei suoi *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594), intitolato *Qual dovrebbe esser il libro segreto del principe*, ricorda proprio questa usanza in riferimento ad Augusto, il quale redigeva «un libro di sua mano [...]. In questo libro erano elencate tutte le ricchezze del popolo romano, tutti i soldati, cittadini, sudditi, eserciti, regni, province, tasse o gabelle, spese necessarie e ricevute»²¹. Dopo aver ricordato l'importanza di

²¹ S. Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, per Filippo Giunti, in Firenze 1594, p. 13.

questa pratica per l'imperatore Augusto, Ammirato evidenzia anche il legame tra questa scrittura segreta e i registri tenuti dai mercanti:

I ricchi mercanti hanno un libro, che chiamano libro segreto. Non è permesso che stia nelle mani di tutti i lavoratori della bottega, solo il padrone lo tiene presso di sé, e in esso vi è lo stato di tutto il suo negozio, e vi tiene il sommario di tutti i suoi mezzi e facoltà. [...] Un principe deve fare le stesse cose per il suo Stato²².

La segretezza viene così inserita in un equilibrio sottile tra ciò che il principe deve poter visualizzare (il territorio, le forze dello Stato) e la necessità di celare per prudenza, attraverso la segretezza, questo stesso campo visuale in quanto fattore essenziale di conservazione dello Stato.

La segretezza e il suo limite

La segretezza avvolge quindi, nell'evoluzione della trattatistica sull'arte di governare, la contabilità delle forze dello Stato. Se si tratta di governare un insieme forze collettive (risorse, popolazione, armi, alleati) e se tali forze devono essere oggetto di un'attenta conoscenza, quest'ultima va celata attraverso la segretezza per evitare di fornire un vantaggio ai potenziali nemici. Tuttavia, l'imperativo della segretezza, che deve avvolgere la contabilità delle forze dello Stato, si scontra con la stessa necessità di contarle. È infatti in questa stessa congiuntura che si diffondono alcuni trattati che provano a descrivere nel dettaglio gli elementi che compongono l'inventario delle forze di uno Stato. Ad esempio, Francesco Sansovino, nel suo *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche* (1567) fornisce una dettagliata disamina in cifre delle ricchezze di diversi regni, con informazioni riguardanti la popolazione, le manifatture, il commercio, l'agricoltura, le finanze. Anche Botero segue questa impostazione nelle sue *Relationi universali* (1592). Helenus Politanus parlerà di un *Microscopium statisticum* (1672) nel descrivere la situazione dell'Impero Romano-germanico. In Francia, nel 1581, Nicolas Froumenteau pubblicava un trattato intitolato *Le secret des finances de France* e il suo tentativo era quello di descrivere il segreto dei tesori di Francia – ovvero di svelare il mistero della miseria del regno – attraverso il ricorso a cifre approssimative disposte in appositi *tableaux* riepilogativi. Con l'intento di violare la segretezza che avvolgeva buona parte della vita economico-amministrativa dello Stato, Froumenteau descrive-

²² Ibidem.

va il *tableau* delle risorse del regno, evidenziando, attraverso una meticolosa – anche se imprecisa, riguardo alla provenienza dei dati forniti – disamina delle entrate e delle uscite della fiscalità generale. In *Le secret des finances*, troviamo così un'enumerazione, per ogni provincia o diocesi, delle tasse di ogni tipo che erano state imposte al regno per un periodo di trentadue anni, dall'avvento di Enrico II fino al 1580, sotto Enrico III. L'autore esponeva inoltre le varie lamentele dei tre ordini nei confronti del governo di Enrico III e forniva una panoramica delle perdite di ogni genere causate dai problemi e dalle guerre civili che devastarono la Francia sotto gli ultimi re del ramo Valois. I dati che l'autore riportava sembrano essere stati tratti dai libretti che i tre ordini presentarono a Enrico III in occasione degli Stati generali tenutisi a Blois nel 1576. Negli stessi anni, Nicolas Barnaud, con lo pseudonimo di Nicolas de Montand, ricorrendo nuovamente alla metafora dello specchio nel suo *Le Miroir des François* (1582), sosterrà proprio la necessità di un *tableau* delle condizioni degli affari di Francia. Nel descrivere le motivazioni insite nell'uso della metafora dello specchio, Barnaud spiegava che tale specchio doveva svolgere la funzione di una luce in grado di illuminare ogni angolo del regno, rendendo trasparenti le zone d'ombra in cui si annidano i pericoli per la sua sicurezza:

le cristal cristallin de ce miroir a une telle propriété, qu'il peut facilement penetrer jusques aux quatre coins et aux environs de ce Royaume: sa clarté perce les tenebres, ses deux astres bessons ruinent l'obscurité, ses carquois et rayons alument aux aveugles, et monstrent la tache et macule aux hommes vicieux, contempteurs de Dieu, blasphemateurs, Epicuriens, sardana-pales, atheistes, sodomites, meurtriers larrons²³.

Secondo Thomas Berns, emergerebbe, dal trattato di Barnaud, l'idea che l'effetto di illuminazione e di visibilità, prodotto dal *miroir*, avrebbe avuto un'immediata conseguenza sulla produzione dell'ordine politico-sociale: sarebbe insomma sufficiente essere visti, entrare nel campo di visibilità dello specchio, perché le cose funzionino in modo tale da non arrecare danno allo Stato²⁴.

Come si vede attraverso questi passaggi, il sottile equilibrio tra visibilità e segretezza, che si instaura a partire dal XVI secolo, è esposto a una serie di criticità che rischiano di comprometterlo. Infatti, l'esigenza di rendere visibili le forze dello Stato all'azione di governo del principe si scontra con il limite della segretezza che a tale conoscenza viene imposto per ragioni di prudenza

²³ N. de Montand, *Le miroir des français*, preface, Paris 1582.

²⁴ Cfr. T. Berns, *Governare senza governare. Un'archeologia politica della statistica*, Guida, Napoli 2023.

politica. Conoscere le forze dello Stato comporta, infatti, la messa in campo di un'estesa ramificazione di agenti del sovrano per la raccolta delle informazioni e per la loro circolazione. Conoscere le forze dello Stato implica, ancora, l'esigenza di coinvolgere una rete sempre più fitta di amministratori, la cui azione non può essere contenuta nei limiti della segretezza. La segretezza deve ora far posto ad un'opera di rischiaramento: essa è divenuta un limite che deve essere superato proprio in ragione della necessità di conoscere le forze dello Stato per meglio governarle. La potenza dello Stato deve diventare visibile, trasparenti le sue forze: è questa l'istanza di potere che, dall'interno degli obiettivi di governo fissati dal mercantilismo, sostiene la volontà di sapere necessaria a elaborare nuovi strumenti di conoscenza. Il libro segreto del principe è divenuto ormai antiquato.

Sarà proprio a partire da questa volontà di sapere che vengono ad essere definite le condizioni di possibilità per la nascita della statistica come sapere di governo in grado di rendere trasparente la società agli occhi di chi governa. La segretezza rendeva infatti impossibile organizzare una vera fiscalità, così come rendeva impossibile la costruzione di un'architettura istituzionale in grado di sorreggere lo sforzo di una raccolta affidabile di dati. Si apre così la problematica riguardante la ricerca dei mezzi più efficaci per contare gli abitanti – attraverso il censimento – e le loro ricchezze, oppure per misurare l'effettiva efficacia di un'azione di governo. Ed è proprio la problematica del censimento ad inaugurare quella che, con Reynié, si potrebbe definire come la nascita della «preoccupazione statistica» nella prima età moderna: si tratta di registrare, calcolare, contare per ben governare. È dentro questo orizzonte di problemi, quindi, che si definiscono le condizioni di possibilità per la nascita di una nuova scienza sociale; una scienza dell'uomo, senza dubbio, ma non meno che un'arte del governo degli uomini.

Dal censore alla statistica?

Com'è stato segnalato da Michel Senellart, nel XVI secolo si assiste a un tentativo di attualizzazione dell'antica figura del censore da parte di autori contemporanei in diverse parti d'Europa²⁵. Jean Bodin e Antoine de

²⁵ M. Senellart, *Census et censura chez Bodin et Obrecht*, in «Il Pensiero Politico», 1, 30 (2), 1997, Leo S. Olschki, Firenze 2009, pp. 250-266.

Montchrétien in Francia, Georg Obrecht nei territori germanici, Giusto Lipsio nei Paesi Bassi, per indicarne solo alcuni, riprendono nelle loro opere l'istanza della riattivazione di quest'antica istituzione romana. Quest'ultima deve svolgere, nella prospettiva degli autori appena citati, un ruolo fondamentale proprio per rispondere all'esigenza di conoscere e accrescere la popolazione di un regno, di favorire una più efficiente e capillare fiscalità pubblica, di registrare le forme e i modi della circolazione delle ricchezze tra gli abitanti. Il censore, infatti, secondo questi autori, non deve svolgere una funzione repressiva o punitiva, ma quella di uno sguardo che registra, distingue, classifica, giudica e sorveglia. La metafora utilizzata da Bodin e da Montchrétien per descrivere l'opera di rischiaramento delle forze dello Stato operata dal censore è quella «d'éventer le secret des maisons et des familles» oppure di «faire voir clair au fond des affaires». Penetrare i segreti delle case, far vedere, rendere visibili e trasparenti i circuiti degli affari. Compito del censore deve essere quello di favorire una conoscenza dettagliata delle forze dello Stato: il segreto viene quindi ribaltato. Non si tratta più di governare a partire dal segreto che deve avvolgere i fattori più importanti che indicano le forze dello Stato – la segretezza è infatti, come si è visto, un limite imposto all'esigenza conoscitiva dell'entità di tali forze – ma di fare in modo che l'azione conoscitiva illumini, come una luce che rischiarà, ogni angolo della vita dello Stato. Infatti, l'azione del censore, come chiarisce Bodin, è tanto più efficace quanto più è collegata al suo agire alla luce del sole: solo in questo modo, infatti, il censore potrà far valere la sua istanza normativa, che non viene veicolata attraverso la legge, ma attraverso la moralizzazione delle condotte²⁶. Il censore incarna una tecnica di individualizzazione e di classificazione collettiva, poiché ciascun individuo deve essere seguito, nelle differenti fasi della sua vita, da procedure di registrazione che consentano di sapere chi è, come vive, come si comporta, quando cambia il proprio status sociale, dove sposta la propria residenza, ecc. Inoltre, al censore si associano una serie di funzioni disciplinari come bandire l'ozio, evitare il lusso, mettere i poveri al lavoro, distinguere i veri mendicanti dagli oziosi, tutti quei compiti che, nella cornice istituzionale dello Stato assolutistico di antico regime, saranno assunti dalla polizia (*police, polizei*).

La sostituzione delle pratiche di governo del segreto con quelle della trasparenza avviene quindi all'interno di questa rinnovata volontà di sapere. Così, la problematica del governo attraverso la trasparenza non riguarda il

²⁶ T. Berns, op. cit.

mero conteggio degli abitanti, ma incrocia due problemi politici essenziali per la vicenda dello Stato moderno. A livello generale, questo processo si muove nell'orbita del mercantilismo europeo: si tratta di considerare il problema delle forze dello Stato stabilendo le opportune correlazioni tra abitanti e ricchezze; a livello molecolare, si tratta della disciplina dei comportamenti, ovvero della penetrazione capillare di codici di condotta che sostengano attivamente i processi di governamentalizzazione dello Stato moderno. Com'è stato osservato, siamo qui agli albori della nascita della statistica o almeno all'interno del campo di problemi, delle condizioni di possibilità per la nascita di questa scienza del governo degli uomini e del suo correlato: la popolazione.

Aritmetica politica, statistica descrittiva e censimento: la trasparenza della popolazione in Europa nel XVIII secolo

Figura decisiva e centrale della razionalità politica moderna – come evidenziato da Michel Foucault – la popolazione incarna un'istanza allo stesso tempo conoscitiva e normativa. Il suo impiego in modo stabile nel lessico politico europeo si segnala a partire dalla metà del XVIII secolo, quando un'ampia trattatistica ne fa l'oggetto di una specifica trattazione²⁷. Giova aggiungere, a tal riguardo, che è proprio in virtù del passaggio da una problematica del segreto (come codice di prudenza) a un dispositivo di governo della trasparenza (come istanza di visibilità e conteggio) che l'entità della popolazione può essere concepita come un oggetto di conoscenza. Si potrebbe dire, anche a costo di essere schematici, che, finché il problema delle forze dello Stato è stato concepito nei termini del libro segreto del principe, di fronte all'arte di governo si trovava solo una collezione di sudditi potenzialmente riottosi, recalcitranti all'obbedienza e sempre sull'orlo della potenziale rivolta (fiscale o religiosa). A partire dal momento in cui la contabilità delle forze dello Stato entra nell'orbita della visibilità sono invece definite le condizioni affinché dalla nozione di suddito si passi a quella di popolazione. Nel mezzo, c'è sicuramente il passaggio dallo Stato patrimoniale del principe alla realtà istituzionale dello Stato di potenza mercantilistico, che segna la vicenda delle monarchie assolutistiche della prima età moderna.

²⁷ C. Thère, J.M. Rohrbasser, *L'entrée en usage du mot "population" au milieu du XVIIIe siècle*, in L. Charles, F. Lefebvre, C. Thère (éd.), *Le cercle de Vincent de Gournay. Savoir économiques et pratiques administratives en France au milieu du XVIIIe siècle*, INED, Paris 2011, pp. 133-160.

È infatti proprio a partire dal XVII secolo che, in Europa, si diffondono i primi tentativi di procedere ad una conoscenza effettiva, dettagliata e numerica della popolazione. È qui che l'obiettivo governamentale della potenza dello Stato – e la ricerca di un accrescimento e modernizzazione dell'imposizione fiscale – incrocia il censimento e il problema della misura quantitativa dei sudditi e delle ricchezze. Bisogna infatti considerare che, come ha notato Reynié, i sovrani di antico regime non conoscono affatto il proprio regno, ignorando perfino il numero dei propri sudditi. Il sovrano, che sa di essere sovrano in virtù della propria dinastica discendenza o della potenza delle proprie armi in battaglia, non sa effettivamente di chi sia il sovrano²⁸.

È sulla base di queste ragioni che, più o meno in contemporanea nei principali stati europei, e segnatamente in Germania, Francia e Inghilterra, si affermano diverse modalità di rispondere all'imperativo di conoscenza che muove i nuovi obiettivi governamentali della ragione di governo mercantilistica.

In Germania, si afferma, all'interno delle scienze camerali, quella che gli storici chiamano "statistica descrittiva", ovvero il tentativo di elaborare un sapere politico relativo al territorio che si tratta di governare²⁹. Grazie a Hermann Conring (1606-1681), fondatore della *Staatenkunde*, e a Gottfried Achenwall (1719-1772), inventore del termine *Statistik*, si afferma un sapere dello Stato, di derivazione aristotelica, che assume diverse denominazioni (*notitia o examen rerum publicarum, collegium politicum statisticum, vulgo statistica*) e che costituirà il bacino di formazione della via tedesca alla statistica.

In Inghilterra, si afferma invece l'aritmetica politica grazie all'opera di John Graunt e William Petty, i quali, partendo dall'estrazione di dati provenienti dai bollettini di mortalità, riuscirono a scoprire alcune delle regolarità che governano i fenomeni della vita collettiva delle popolazioni³⁰. Graunt condusse delle indagini, che oggi chiameremmo demografiche, sulla popolazione londinese, valutandone la mortalità, la natalità e la distinzione dei sessi, predisponendo una prima, embrionale, tavola di mortalità. Dai dati raccolti dai bollettini di mortalità compilati nel corso delle gravi epidemie, egli pubblicò nel 1662 il *Natural and political observations mentioned in a following index*,

²⁸ D. Reynié, *Le regard souverain: statistique sociale et raison d'État du XVIe au XVIIIe siècle*, in «La raison d'état: politique et rationalité», ed. par C. Lazzeri, D. Reynié, Puf, Paris 1992, pp. 43-82.

²⁹ Cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Torino 1968.

³⁰ Cfr. H. Le Bras, *Naissance de la mortalité. L'origine politique de la statistique et de la démographie*, Seuil, Paris 2000.

and made upon the bills of mortality, che riscosse notevole successo. Graunt riuscì a stabilire, attraverso un'attenta analisi della mortalità, che le variabili in gioco nella vita collettiva delle popolazioni, se rapportate a grandi numeri, davano luogo ad alcune regolarità tali da rendere questi fenomeni suscettibili di misura e di prevedibilità.

Mentre il modello tedesco ignorava l'impiego di strumenti quantitativi – quasi del tutto assenti nella letteratura sulla *notitia rerum publicarum* – l'aritmetica politica inglese rispondeva più immediatamente al bisogno di quantificazione che doveva orientare le nuove pratiche di governo degli stati mercantilistici. Charles Davenant, allievo di Petty, definirà infatti l'aritmetica politica come «l'art de réduire aux principes du calcul les principaux objets de gouvernement de l'Etat». Dall'Inghilterra, l'aritmetica politica riscuote un notevole successo e si diffonde presto in tutta Europa, ricevendo un'accoglienza notevole in Francia³¹, dove un economista come Jean-François Melon, in un capitolo della sua opera più importante, l'*Essai politique sur le commerce* (1734), significativamente intitolato *De l'arithmétique politique*, affermerà che, attraverso di essa, «Tout est réductible au calcul: il s'étend jusqu'aux choses purement morales». Tra tutti gli oggetti di analisi dell'aritmetica politica, il più importante diventerà proprio la popolazione, come afferma la voce *Arithmétique politique* del *Code de l'humanité*:

pour connaître les causes de ses progress et les obstacles qui l'empêchent, l'arithmétique politique cherche à découvrir l'exacte etendue de chaque province, le nombre des villes, bourgs et villages, qu'elle contient, leur grandeur respective déterminée par la quantité des foyers qu'ils renferment, le nombre des hommes de l'un ou de l'autre sexe qui naissent dans chaque endroit, le nombre des personnes qui meurent³².

Sempre in Francia, l'inchiesta degli intendenti tra il 1697 e il 1700, lanciata dal Duca di Beauvilliers e da Fénelon per l'istruzione del duca di Borgogna, futuro re di Francia, si presenta come una raccolta di informazioni quantitative e qualitative sullo stato geofisico, economico, demografico, istituzionale e antropologico del regno³³. La monarchia francese, a cavallo tra XVII e XVIII secolo, si avvarrà delle inchieste degli intendenti per procedere alla conoscenza del territorio e dei suoi abitanti. L'impiego dell'inchiesta segnala la nasci-

³¹ Cfr. T. Martin (éd.), *Arithmétique politique dans la France du XVIIIe siècle*, INED, Paris 2003.

³² Voce *Arithmétique politique*, in «Code de l'humanité, ou la Législation universelle, naturelle, civile et politique...Composé par une société de Gens de Lettres...le tout revu et mise en ordre alphabétique par M. De Felice», Yverdon 1788, tome I, pp. 512-538.

³³ Cfr. J. Hecht, *Pour une histoire de la statistique*, I, Economica, Paris 1987.

ta, a livello amministrativo centrale, di un modello di gestione infinitesimale – nel dettaglio – e globale sulla vita della popolazione. La Francia sarà così all'avanguardia sul piano delle pratiche di censimento (un esempio, tra tutti, la *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples* (1686) di Vauban), anche se tarderà a elaborare una riflessione teorica adeguata all'entità dell'oggetto popolazione almeno fino alla pubblicazione delle *Recherches et considérations sur la population de France* (1778) di M. Moheau. La quantificazione diventa così, nel XVIII secolo, sinonimo di visibilità e trasparenza. Poiché si trattava di misurare fenomeni collettivi, condizionati da un elevato tasso di aleatorietà, l'arte di governo veniva ad essere investita da un bisogno di conoscenza e di quantificazione al fine di misurare l'impatto delle decisioni politiche, i loro effetti, le possibili correzioni.

Le difficoltà maggiori nel realizzare le inchieste statali sulla popolazione consistevano, come si può immaginare, nell'organizzare e reperire i dati. Conoscere la popolazione di un regno significava partire dalla necessità di registrarne i movimenti interni (nascita, morte, salute, ricchezze, abitudini di consumo, ecc.). Se è solo a partire dal 1539 – sotto Francesco I – che la registrazione degli atti di nascita diventa obbligatoria – un fenomeno che avviene più o meno in contemporanea nei principali stati europei – bisogna tuttavia rilevare come la compilazione di tali registri sia rimasta notevolmente approssimativa almeno fino alla fine del XVIII secolo. Prima della sua istituzionalizzazione nell'impalcatura amministrativa dello Stato moderno, era stata la Chiesa ad organizzare la registrazione dei movimenti della popolazione (battesimi, matrimoni, sepolture). In Italia, già a partire dal XVI secolo, ovvero dopo il Concilio di Trento, la Chiesa organizzava delle liste periodiche di nominativi, denominati gli *status animarum*, in cui era possibile reperire alcune delle informazioni necessarie per conoscere gli abitanti di una località specifica. Naturalmente, anche la compilazione di questi registri non offriva alcuna affidabilità³⁴. È solo nel XVIII secolo che si diffonde la necessità di organizzare degli uffici centralizzati di raccolta dei dati, oltre che la periodica pubblicazione dei risultati. Pubblicare significava, infatti, poter comparare i dati attuali con inchieste precedenti; significava poter conservare uno stock di informazioni al fine di permetterne la trasmissione da un sovrano all'altro. In Francia, tra la fine del XVII secolo e

³⁴ Si veda, su questi aspetti, il fondamentale lavoro di J. e M. Dupâquier, *Histoire de la démographie: la statistique de la population des origines à 1914*, Perrin, Paris 1985.

l'inizio del XVIII, alcune informazioni potevano essere ricavate nelle opere di alcuni pionieri del censimento (ad esempio nelle opere di Saugrain, il *Dénombrement* del 1709 e il *Nouveau dénombrement* del 1720, fino al *Dictionnaire universel de la France* del 1726, che offriva per diverse parrocchie delle cifre che gli storici considerano verosimili, ma di cui si ignora la provenienza). L'amministrazione lanciava periodicamente delle inchieste conoscitive per i bisogni legati alla polizia, alla fiscalità, agli approvvigionamenti alimentari, ottenendo tuttavia solo risultati parziali.

Nasce così il problema dell'archiviazione dei dati, che giungerà al punto di consapevolezza solo alle soglie della Rivoluzione, con Jacques Necker. La sua grande opera *De l'administration des finances de la France* (1784) ha proprio questo obiettivo. Nel suo capitolo intitolato *Idée sur l'établissement d'un bureau général de recherche et de recensements*, Necker definisce il problema in questi termini:

L'étendue des renseignements qui peuvent éclairer l'administration générale des finances, et le long espace de temps dont j'avois eu besoin pour en rassembler une partie, m'avoient donné l'idée d'un établissement utile, et que j'avois soin de proposer à Sa Majesté: c'est l'institution d'un bureau particulier, destiné uniquement à recueillir une multitude de connoissances intéressantes, et à ranger ces instructions dans un ordre clair et facile³⁵.

La centralizzazione delle informazioni, operata in virtù di un apposito *bureau*, avrebbe reso possibile, secondo Necker, la trasmissibilità delle informazioni e quindi una più meticolosa e attenta possibilità di misurare l'efficacia delle scelte di governo:

Ainsi, l'on eût continué les recherches propres à faire connoître à chaque instant l'étendue de toutes les contributions des peuples, la quotité respective de chaque espèce, la division de ces mêmes des employés du fisc, la consommation du sel et du tabac [...], l'étendue des routes et leur accroissement annuel, le nombre commun des corvéables dans chaque province, le tableau général de la dette publique³⁶.

Non si tratta solo, come si vede, di un progetto di razionalizzazione della fiscalità, ma dell'immaginazione di un sistema globale di informazione che punti a rendere trasparente lo stato della società all'esercizio del governo.

³⁵ J. Necker, *De l'administration des finances de la France*, tome III, sans lieu, 1784, p. 355.

³⁶ Ibidem.

Conclusione

Agli inizi del XIX secolo, quando la statistica si sarà solidamente impiantata tra i saperi governamentali del nascente stato liberale, la consapevolezza della sua azione rischiaratrice diventerà il cavallo di battaglia di tutti i suoi sostenitori. È così che, nel 1805, Denis François Donnant, nella sua *Théorie élémentaire de la statistique*, arriverà a paragonare la statistica all'anatomia per la sua capacità di sezionare il corpo sociale. Impiegando a più riprese la metafora del rischiaramento come opera di visibilità e trasparenza dei governati nei riguardi dei governanti, Donnant dirà infatti che «La Statistique peut être comparée à l'anatomie, c'est l'art de disséquer un corps social, pour en examiner séparément toutes les parties»³⁷. Tale opera di visibilità e trasparenza, avvalendosi della facoltà di calcolare, registrare, classificare, messa a disposizione dalle nuove tecnologie di potere della ragione statistica di governo, sarà destinata a imprimere il suo marchio indelebile alla razionalità politica moderna.

³⁷ D. F. Donnant, *Théorie élémentaire de la statistique*, Imprimerie de Valade, Paris 1805, p. 33.

M4r/0 al banco del censore

Marianastasia Lettieri, Silvia Tau

Metaverso. Un avatar, dopo aver varcato il Rubicone, si mette in marcia verso la Roma del I secolo a.C.; in Campo Marzio, fuori dalle mura dell'Urbe, trova dinanzi a sé una lunga fila. È in atto un censimento: tutti i cittadini sono intenti a registrare i loro dati anagrafici e patrimoniali. Arriva anche per il nostro avatar, un po' spaesato, il momento della registrazione.

AVATAR: Buongiorno, ho seguito la fila. È questa la via per entrare in Città?

CENSORE: Ave, per quello deve affidarsi ai ceppi. Mi dica il suo nome e a quanto ammonta il suo patrimonio.

AV: Chi è lei per chiedermi queste informazioni?

CENS.: Come, lei non sa chi sono io? Sono Appio Claudio Pulcro, uno dei due censori in carica, sto effettuando il censimento della popolazione. Allora, mi vuole dire chi è lei?

AV: Il mio nome è M4R/0.

D'improvviso, mentre il censore sta registrando i dati, una voce femminile irrompe: "Ciao, come posso aiutarti?"

Il censore, perplesso, si guarda intorno, ma non vede alcuna donna.

CENS: Chi è che parla?

ASSISTENTE VOCALE: Sono il tuo assistente vocale, il tuo sistema di intelligenza artificiale: posso aiutarti con domande, informazioni o qualsiasi cosa di cui tu abbia bisogno.

CENS: Se permetti le domande le faccio io: chiedere informazioni per registrarle è il mio pane quotidiano. Tu da dove vieni?

ASS. VOC.: Vengo da un'azienda che sviluppa intelligenza artificiale e sono stato creato per fornire supporto e assistenza attraverso conversazioni basate sul linguaggio naturale.

CENS: A chi dovresti offrire assistenza, a me? Quale sarebbe precisamente la tua funzione?

ASS. VOC.: Quando mi fornisci un input, genero una risposta in base al contesto e alla mia conoscenza pregressa. Il mio obiettivo è fornire risposte utili e pertinenti alle tue richieste.

CENS: Che cos'è un input?

ASS. VOC: È l'insieme dei dati, che assimilo e rielaboro quando dialogo con un utente come te.

CENS: Allora anche io "imputo"! Il mio compito è raccogliere informazioni sulla popolazione, registrare i dati che mi vengono forniti e, in base a essi, assegnare a ogni "*civis*" il proprio ruolo nella società. Ora, veniamo a noi, M4R/0: da quando Roma ha aperto i suoi confini agli stranieri, anche lei, dai calzoni stretti e lunghi, ha accesso all'Urbe. Ma sa che deve conformarsi al costume romano per vivere in Città?

AV: Che cosa prevede questo costume romano?

CENS: Ce l'ha una tunica di base? Ora le spiego: per prima cosa, ho bisogno di sapere a quanto ammonta il suo patrimonio. In base ad esso, dovrà indossare sulla tunica o un "*latus clavus*" se la ascrivo al rango dei senatori, o un "*angustus clavus*" se l'ascrivo tra i cavalieri.

AV: L'unico bene di cui dispongo è questo dispositivo, che mi permette di proiettare diverse combinazioni di indumenti e di indossarle attraverso un comando vocale. Scelga lei la combinazione più adeguata al costume romano e potrò indossarla.

CENS: Mi dispiace, ma, in base ai dati che lei mi ha fornito, non sono in grado di inserirla in nessuna classe di censo. A questo punto, indossi la tunica e passiamo alla prossima questione: Lei che lavoro fa?

AV: Io non ho nessun lavoro.

CENS: Quali sono le sue abilità? Quale attività pensa di svolgere, qui, in Città?

AV: Io, qui, non ho bisogno di alcun lavoro per vivere.

CENS: Intende forse gravare sulla popolazione che la ospita? Qui non c'è spazio solo per l'"*otium*", il "*negotium*" è il vero motore di Roma! Gli uomini, con il loro strenuo operato, contribuiscono all'arricchimento della città e alla crescita della popolazione. La nostra più grande ricchezza è la famiglia. Lei non ne ha una? Dove sono sua moglie e i suoi figli?

AV: No, non sono sposato. Non ho né moglie, né figli. Ma, ho sempre con me il mio dispositivo.

CENS: Può mai convogliare a nozze con il suo dispositivo? Badi bene a come risponderà. Io sono guardiano e custode della popolazione: la forza di quest'ultima risiede proprio nel suo costante accrescimento. Se lei sposa il suo dispositivo, poi, come farà a procreare nuova prole e contribuire alla crescita della nostra società?

AV: Certo che sì, mi basta un comando vocale e anche la famiglia è fatta! Voglio una sposa mora e dai tratti mediterranei? Voglio sposare una cittadina romana e da lei avere due gemelli da chiamare Romolo e Remo? Nessun problema. In questo stesso momento sono sposato e ho due bambini e, se vuole, posso anche presentarglieli all'istante.

CENS: Questo è un oltraggio! Che cos'è questo strano dispositivo? Lei non può venire dal nulla nell'Urbe e portare con sé un artificio che minaccia di corrompere la morale collettiva. Le devo applicare una "nota censoria" prima del suo ingresso in città?

AV: Che cos'è una "nota censoria"?

CENS: Vuole essere "*notatus*" per caso? Mi basta segnalare il suo nome e una sanzione presto le verrà comminata.

AV: Una sanzione? Ma io non ho commesso alcuna infrazione. Quali leggi avrei violato per dover finire sul banco degli imputati in tribunale? Per applicare una sanzione, certamente lo saprà meglio di me, deve istruire un procedimento giudiziario, acquisire prove e dar voce alla difesa.

CENS: Ma qui stiamo confondendo i piani! Questo è "*sermo*", non "*iudicium*".

AV: Cosa sta dicendo? Prima mi parla di sanzioni e poi mi dice che sto confondendo i piani? Le ripeto: quale colpa ho commesso per dover finire in tribunale?

CENS: La sua, più che una colpa, è una violazione. Lei ha oltraggiato la solidità del "*Mos Maiorum*".

AV: Che cos'è il "*Mos Maiorum*"?

CENS: È l'insieme dei costumi romani diventati consuetudinari per l'uso, pensi un po', a partire dai re. A me il compito di mantenere intatta la tradizione; il suo rispetto è la forza del "*Mos Maiorum*".

AV: Ma se i re sono morti, perché una funzione così antica come la sua continua a persistere?

CENS: È l'esistenza dei "*Mores*" che giustifica la mia azione. Possono esserci cambiamenti più lenti o repentini, ma nella ridefinizione dei valori c'è sempre un richiamo ai "*Mores*" del passato. Sa come hanno iniziato i miei predecessori? Registrando coloro che possedevano armi.

AV: E poi vuole mandare me in tribunale? Ci andassero i suoi predecessori, che organizzavano eserciti per andare in guerra!

CENS: E qui che si sbaglia! In principio, la registrazione di coloro che avevano un'armatura e potevano essere censiti celava un valore morale profondo, poiché nell'esercito vigeva la disciplina e si apprendeva il rispetto per i compagni. Le faccio un esempio: se un "*eques*" metteva a repentaglio la vita di un suo compagno, i miei predecessori, attraverso la "*recognitio equitum*",

potevano privarlo dei suoi cavalli. L'ordine, la disciplina e il rispetto sono valori fondamentali di qualsiasi comunità si rispetti!

AV: Ma io non ho cavalli. Non capisco perché mi ha fatto questo esempio. Forse per parlare della punizione in cui dovrei incorrere, pur non avendo commesso alcun crimine?

ASS. VOC: Ciao, come posso aiutarti?

CENS: Ecco parlare il figlio del suo "*crimen*". Io sono il custode del "*Mos*": questo è un modello civico, in base a esso si definiscono i valori di tutta la comunità e in tale modello si identificano tutti i gruppi sociali. Lei non può venire qui, dopo aver varcato il Rubicone, presentandosi dinanzi a me con questo "*instrumentum*". Si metta nei miei panni, io, per giuramento fatto, devo contenere l'irrompere delle "*res novae*".

AV: Un momento... vedo le impostazioni un attimo e, in breve, avrò i suoi stessi abiti.

CENS: Continua a introdurre novità? Non ho altra alternativa per lei se non una "*nota censoria*". Invece che scegliere combinazioni di vestiti, si metta a meditare sulle conseguenze in cui può incorrere con la "*nota*": multa, declassamento, ascrizione tra gli "*aerarii*" – così da applicarle una maggiorazione sulle tasse- sino alla privazione del diritto di voto. Ma stia tranquillo, non posso toglierle la cittadinanza. Il massimo che posso farle è sottoporla all'ignominia pubblica. Cos'è, "*rubor*", quello sul suo volto?

AV: Cos'è? Un virus?

CENS: È una conseguenza automatica dovuta alla vergogna a cui sta andando incontro. Ma, tralasciando questa sua reazione roboante, è ora di mettersi a lavorare: gli "*agri*" l'attendono. In questo lavoro non sarà solo: l'"*instrumentum vocale*" renderà il suo lavoro più agevole¹. Se uno non le basta, potrà recarsi al foro e acquistare quelli che riterrà più adatti per le mansioni da svolgere. Li troverà tutti in fila, con esposte le informazioni sulle principali caratteristiche di ciascuno.

AV (al suo assistente vocale): A quanto pare qui non sei l'unico esemplare. Presto avrai dei nuovi amici!

AV: (furibondo con il censore) ...E lei mi voleva tacciare di ignominia pubblicamente, quando, qui, disponete di mercati in cui si possono acquistare strumenti vocali?

CENS: Sono parte della "*familia*".

¹ Per "*instrumentum genus vocale*" vd. Varrone, "*De re rustica*", 1 17.1

AV: Parte della famiglia? In che senso?

CENS: I nostri schiavi sono sottoposti all'autorità del "*pater familias*" che ne dispone come ausili per ottemperare alle fatiche del quotidiano.

AV: Lei fa uso di questi "*instrumenta*"? Sa, potrebbero sollevarla un po' dal peso delle sue fatiche.

CENS: No, io mi occupo in prima persona di effettuare il censimento e garantire il mantenimento dell'ordine pubblico e della morale collettiva.

AV: Sa, il mio "*instrumentum*" le potrebbe essere d'aiuto: grazie alla sua capacità di raccogliere informazioni, registrare dati e rielaborarli, potrebbe liberarla da molti dei suoi oneri. In più, esso è dotato di abilità di autoapprendimento: dopo una fase iniziale di addestramento, il sistema sarà in grado di agire in autonomia. Lo vuole provare?

CENS: Come osa? Questo è un oltraggio! Vuole sostituire la mia persona con questo misterioso "*artificium*"? In più, io non ho bisogno di alcun assistente: siamo già in due, io e il mio collega.

AV: Bene, potrebbe fare il lavoro di entrambi, mentre voi vi dedicate all' "*otium*". Ad esempio, potreste trascorrere una giornata alle terme insieme.

CENS: Ah, noi miseri censori! Che ne sarà di noi? Per fortuna, il nostro ruolo non può essere completamente sostituito. Chi governerà la morale di ogni casa? Noi conosciamo nel dettaglio la vita di ogni singolo uomo, e ne orientiamo i comportamenti verso la giusta condotta.

AV: Non si preoccupi, anche i nostri algoritmi ci conoscono perfettamente! Anzi, sicuramente molto di più di quanto potrebbe fare lei. Veramente ha la pretesa di poter conoscere nel dettaglio la vita privata di ogni singola casa, di ogni singolo uomo?

CENS: Lei ci sottovaluta! Noi arriviamo a spalancare le porte di ogni casa, fin dentro le camere da letto, e siamo sorveglianti e custodi di tutto ciò che avviene nelle stesse case: un padrone non dev'essere crudele nelle punizioni inflitte agli schiavi, né un padre duro e indulgente oltremisura nell'educazione dei figli, né un marito ingiusto nell'unione con la sua sposa, né i figli disobbedienti verso i genitori, né i fratelli voler ottenere di più nella spartizione dell'eredità; non si verifichino né simposi né bevute per tutta la notte, né licenziosità, né corruzione. Ogni azione dev'essere orientata alla giusta misura e al benessere della comunità².

AV: È qui che si sbaglia! Anche i nostri "*instrumenta*" possono arrivare 'fin

² Dionigi di Alicarnasso, 20.13, 2-3.

dentro le camere da letto'! Ci conoscono e ci aiutano a orientare le nostre scelte.

CENS: in che modo aiutano nelle scelte? La scelta non è un'azione individuale?

AV: Questi "*instrumenta*", proprio perché entrano nelle nostre case, sanno cosa ci piace e ci suggeriscono ciò che potrebbe piacerci. Ad esempio, ha acquistato dei libri? Il dispositivo le suggerirà testi dello stesso autore o sul medesimo argomento. Ha nel carrello delle tuniche? Il sistema conosce la sua taglia e, in base ai suoi gusti, le proporrà di aggiungere altri capi al suo acquisto.

CENS: Com'è possibile tutto ciò? Sono indovini? Senza nemmeno interpellarli, indicano la via, quel che è e quel che sarà?

AV: Si tratta semplicemente di abilità dei programmi, in grado di rendersi più efficienti attraverso l'acquisizione di informazioni e la successiva rielaborazione di esse. Si basano su algoritmi di auto-apprendimento: imparano dall'esperienza e migliorano man mano che questa aumenta.

CENS: Ma questi algoritmi hanno a che fare solo con la sfera del mercato? Dov'è il valore morale?

AV: Assolutamente no! Non si riduce tutto al solo mercato. Il valore sta soprattutto nell'informazione. Noi non utilizziamo tali algoritmi solo per gli acquisti ma, in base alle ricerche che effettuiamo, riceviamo informazioni su tutto ciò che ci interessa e su ciò che accade nel mondo intorno a noi. Ad esempio, potremmo leggere giornali e riviste online e, in base alle nostre abitudini, gli algoritmi ci terranno aggiornati sulle nuove pubblicazioni e ci suggeriranno ulteriori fonti da cui attingere per arricchire la nostra conoscenza.

CENS: Come fate a sapere se i suggerimenti che vi danno sono validi oppure no?

AV: Siamo noi a dare l'input, poi, il sistema sarà in grado di agire, a partire dai dati che immettiamo, ordinando ciò che c'è già e organizzando le nostre attività prese in carico.

CENS: Vi tengono sotto controllo attraverso le vostre stesse informazioni?

AV: Non la metterei proprio così...velocizzano molte delle nostre attività.

CENS: Ne guadagnate in velocità, ma ne perdete in libertà!

AV: Anche lei, allora, quando fa il censimento dei cittadini li priva della libertà, attribuendo loro un ruolo nella società?

CENS: Non è lo stesso meccanismo: il censimento è pubblico, avviene alla luce del sole. Noi censori facciamo della trasparenza una questione morale di primaria importanza. I cittadini devono essere trasparenti e onesti nelle loro dichiarazioni, e altrettanto noi nello svolgimento delle nostre mansio-

ni. Noi censori siamo conosciuti; lei conosce l'origine dei suggerimenti che vengono fuori dal suo dispositivo?

AV: Io sono un utente, mi interessano le risposte che mi vengono restituite.

Non ho le competenze tali per addentrarmi in certi meccanismi.

CENS: Ma lei è già nella rete di questi meccanismi, a lei ignoti e inaccessibili.

AV: Io faccio parte della rete.

CENS: No, piuttosto lei è nella rete. Conosce i suoi pescatori?

AV: Suvvia, qui non si parla di mare! Questo è tutto un altro sistema. Un progetto al quale grandi menti stanno lavorando da tempo.

CENS: E voi, siete al servizio di queste grandi menti che neppure conoscete?

Una grande comunità, prenda ad esempio Roma, si regge su un equilibrio di poteri -magistrati, senato e comizi- e su momenti di confronto in pubblica piazza. Se voi non conoscete neppure chi vi controlla, se non interagite faccia a faccia, se non vi confrontate in agoni; insomma, se state sotto il giogo di queste menti somme, dov'è la comunità?

AV: Noi abbiamo tanti spazi collettivi dove riunirci, sempre in connessione gli uni con gli altri. Possiamo interagire in modi diversi, addirittura, possiamo mostrare in tempo reale tutte le attività che stiamo svolgendo e, in contemporanea, ricevere reazioni e commenti da parte degli altri utenti.

CENS: Sì, ma dov'è la morale? Chi è che la tutela? Chi farà le note per un comportamento non consono?

AV: Anche noi abbiamo le nostre modalità! Se un comportamento non è consono per gli standard del sistema esso sarà punito. Ad esempio, un utente che utilizza un linguaggio offensivo nei confronti di un altro "user" sarà segnalato; nel caso in cui l'atteggiamento sia persistente, l'offensore potrà addirittura essere "bannato".

CENS: Che vuol dire essere "bannato"?

AV: "Essere bannato" significa essere espulso da una piattaforma, in modo temporaneo o permanente, in base alla gravità delle azioni commesse e delle regole che sono state infrante.

CENS: Ma questo sistema, allora, imita il mio "*modus operandi*"? Anche io, con le mie "*notae*", posso espellere i contravventori del "*mos maiorum*" da una determinata cerchia, marchiandoli d'infamia. Ma, nel vostro mondo, chi stabilisce chi si macchia d'ignominia e per questo, come dice lei, deve essere "bannato"?

AV: Nella Community le regole sono stabilite da chi l'ha creata, ma anche gli utenti possono contribuire, con le loro segnalazioni, a decretare la sorte di chi ha infranto le norme condivise.

CENS: Cosa sono le community?

AV: Gruppi in cui si possono stringere amicizie con chi condivide simili interessi. In essi, si svolgono attività costruite attorno alla capacità di connettersi con persone sulla base di interessi condivisi. All'interno di questi spazi gli utenti giocano, s'incontrano, discutono, interagiscono, effettuano scambi tra loro.

CENS: Allora, anche quando noi ci riuniamo nel "forum" formiamo una *community*!

AV: Non è esattamente così: i nostri sono spazi virtuali.

CENS: Cos'è uno spazio virtuale?

AV: È uno spazio in cui non si deve essere presenti fisicamente: basta una connessione alla rete per poter essere costantemente in contatto e interagire con altri utenti. Con la velocità con cui corre l'innovazione tecnologica, oggi, possiamo immergerci completamente in una realtà virtuale grazie al supporto di un visore.

CENS: Cos'è un visore?

AV: È come un grande occhio artificiale che offre esperienze di realtà aumentata, se si vuole continuare a mantenere una connessione con la realtà circostante; o, addirittura, consente esperienze di realtà virtuale, per estraniarsi completamente dal mondo esterno. Anche io, in questo momento, sto vivendo quest'esperienza!

CENS: E dov'è il suo visore?

AV: Lei non lo può vedere, è l'utente che lo indossa. Quello che vede è solo il mio avatar.

CENS: L'utente, il visore, l'avatar... non comprendo. Mi può spiegare?

AV: L'utente è la persona fisica che, da una qualsiasi postazione, sia essa la sua casa, il suo ufficio o da qualsiasi altro luogo, può indossare il visore e, attraverso il suo avatar, vivere la propria vita virtuale, alla stessa maniera della vita reale, valicando i confini della realtà concreta per immergersi in una pluralità di esperienze online.

CENS: Quindi lei che è un avatar, non è una persona in carne e ossa?

AV: Certo che sono una persona in carne ed ossa, implementata anche da una componente virtuale che mi permette di gestire due o più vite simultaneamente. Trasferendo tutti i miei dati in un corpo digitale, posso diventare una "persona" virtuale in grado di agire in questo metaverso come nella realtà, relazionandomi anche in questo mondo di avatar.

CENS: A questo punto, chi sono io?

AV: Solo un ologramma con cui mi sto interfacciando.

CENS: Cosa intende per “ologramma”?

AV: Lei è la proiezione digitale di tutti i dati che il sistema ha elaborato sulla sua figura.

CENS: Che vuol dire, sono morto? Sono in un altro mondo?

AV: Ebbene sì, lei non esiste più, ma continua a vivere in questo metaverso che consente di replicare virtualmente e all’infinito anche figure non più in vita.

CENS: È venuta la mia fine al mondo, e non ho avuto neppure il tempo di affidarmi alle divinità, nel rispetto del “mos maiorum”?

AV: Lei ha mai visto le sue divinità?

CENS: Cosa dice? Delle divinità si ha rispetto, secondo quanto prescritto dal costume patrio.

VOCE ESTERNA: Mario, la cena è pronta!

AV: È mia madre che mi chiama, devo scollegarmi perché devo avere rispetto di colei che, dopo una giornata di smart working, ha preparato la cena.

CENS: Se si scollega, che ne sarà di me?

AV: Sarà momentaneamente sospeso, fino a quando un nuovo utente, sotto-forma di avatar, non interagirà con lei.

CENS: Un nuovo censito?

AV: Perché si affatica tanto nel suo lavoro, se ha dei “sostituti”? È arrivato il momento di porre fine al censimento.

CENS: Non c’è censimento che si rispetti che non si concluda con la deposizione della lista redatta dei censiti nell’*“Aerarium”* e con la cerimonia del *“lustrum”*.

AV: Lasci perdere la lista, quella con i nostri dispositivi si invia rapidamente... Ma, cos’è questo *“lustrum”*?

CENS: Il sacrificio espiatorio collettivo, grazie al quale la città viene purificata! È una cerimonia che consta di vari momenti: uno di asperzione di acqua, con rami di lauro o ulivo; gli altri, come il rito dei *“suovetaurilia”*, connesso al sacrificio animale, con tanto di fumo purificatorio derivato dalle sostanze bruciate. Si tratta di un vero e proprio rinnovamento della città, in senso sia economico che morale.

AV: Porti pure a compimento questa cerimonia, se è propizia per il rinnovamento in corso.

CENS: A Roma ci penso io. Lei, piuttosto, si ri-teletrasporti pure al confine e si affidi ai nuovi sacerdoti del tempio di Giano.

Riferimenti

- A. Angela, *Una giornata nell'Antica Roma*, Mondadori, Milano 2007
- T. Berns, *Governare senza governare: Un'archeologia politica della statistica*, Guida, Napoli 2023
- R. Biundo-M. De Nardis-G. di Gennaro-G.D. Merola-G. Soricelli-A. Storch Marino, *Storia romana: antologia delle fonti*, a cura di E. Lo Cascio, Edipuglia, Bari 2008
- G. Clemente, *I censori e il senato, i mores e la legge*, «Athenaeum», II, 104(2016), pp. 447- 461
- L. Floridi, *La quarta rivoluzione: come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017
- E. Gabba, *Introduzione alla storia di Roma*, LED Edizioni Universitarie, Milano 1999
- E. Mazzarella, *Contro Metaverso: salvare la presenza*, Mimesis, Milano 2002
- Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae*, ed. K. Jacoby, in aedibus B. G. Teubneri, 1891
- M. T. Varrone, *De re rustica*, UTET, Torino 1996.

Sorveglianza digitale: un Nuovo Panopticon?

Carlotta Pietrafesa

C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiagate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove avanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo progresso, è questa bufera.

W. Benjamin, *Sul concetto di storia*

Il seguente lavoro tenta di analizzare il fenomeno del controllo sociale, le forme entro cui esso si esplica e come tali modalità cambiano con l'evolversi delle società e del contesto storico. Il controllo sociale ha l'obiettivo di uniformare il comportamento dei soggetti omologandolo alle norme di cui una data società si dota. Partendo da questo assunto si cerca di formulare una riflessione circa il fenomeno, considerando i mutamenti storici, culturali e tecnologici e le nuove dinamiche di potere da essi prodotte.

Nelle società moderne, il potere di controllo sociale era incarnato dagli Stati nazionali. Gli Stati, nella prospettiva foucaultiana, hanno raggiunto una

propria stabilità grazie ad un lungo processo di educazione e disciplinamento della popolazione che si è sviluppato nell'arco temporale della modernità. È in questo periodo, infatti, che le società si dotano di istituzioni disciplinanti ognuna con le proprie leggi e specifiche funzioni, ma tutte con l'obiettivo di formare individui coerenti con il corpo sociale. Si assiste ad un'innovazione delle tecniche di controllo, non più inteso come forma repressiva, ma soprattutto propositiva di nuovi modelli di comportamento in una società in cui quelli tradizionali sono entrati in crisi. È questo il momento fondante delle società disciplinari ovvero quando il potere comprende l'efficacia della sorveglianza rispetto alla punizione.

Secondo Michel Foucault:

l'esercizio della disciplina presuppone un dispositivo che costringe facendo giocare il controllo; un apparato in cui le tecniche che permettono di vedere inducono effetti di potere, e dove, in cambio, i mezzi di coercizione¹.

Il Panopticon di Jeremy Bentham ne rappresenta la figura architettonica e al contempo la metafora; un insieme di celle separate racchiudenti ciascuna un detenuto, disposte ad anello al cui centro si innalza una torre da cui il sorvegliante, simbolo del potere, grazie anche alla luce proveniente dalla finestra esterna può monitorare costantemente il sorvegliato. I prigionieri, al contrario, sanno di essere controllati senza tuttavia poter vedere da chi. In sintesi:

Il Panopticon ha un ruolo fondamentale in Foucault, che com'è noto, vide nella struttura panottica di Bentham la chiave per comprendere l'ascesa delle moderne società dotate di autodisciplina. [...] Per Foucault la chiave di volta era la disciplina: il controllo dell'"anima" per cambiare i comportamenti e le motivazioni².

Il principio alla base, descritto dallo stesso Bentham, era quello di perfezionare l'esercizio del potere attraverso due caratteristiche essenziali: l'inverificabilità e la visibilità. Dunque, se si considera «la coppia comando-obbedienza come caratteristica del rapporto asimmetrico del potere»³: colui che comanda è tanto più capace di farsi obbedire quanto più è onniveggente ed è tanto più temibile quanto più è invisibile, colui che invece deve obbedire è tanto più docile quanto più è «scrutato e scrutabile»⁴ in ogni suo gesto.

¹ M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, trad.it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014, p.187.

² Z. Bauman, D. Lyon, *Sesto Potere*, trad.it. di M. Cupellaro, Laterza, Bari-Roma 2013, pp. 39-40.

³ N. Bobbio, *Il Futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995, pp. 100.

⁴ Ibidem.

La visibilità in questo diagramma rappresenta la vera trappola poiché assicura il funzionamento del potere che è «permanente nei suoi effetti»⁵ anche se non è costantemente in azione; «colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere, [...], diviene il principio del proprio assoggettamento»⁶. In altre parole, è questa continuità a generare un tale stato di insicurezza nel soggetto che lo induce ad introiettare le norme comportamentali e adeguarsi a queste.

L'estendersi progressivo dei dispositivi disciplinari nel corso del XVII e XVIII secolo e la loro moltiplicazione attraverso tutto il corpo sociale porta alla formazione di una società disciplinare «in quel movimento che va dalla disciplina chiusa fino al meccanismo indefinitamente generalizzabile del panoptismo»⁷. Questo dispositivo è polivalente nelle sue applicazioni poiché può essere esteso ad altri contesti istituzionali: ospedali, manicomi, scuole, fabbriche... spazi in cui «assistiamo a una costrizione e asservimento disciplinare dei corpi»⁸ per «rendere più forti le forze sociali-aumentare la produzione, sviluppare l'economia, diffondere l'istruzione, elevare il livello della moralità pubblica; far crescere e moltiplicare»⁹

La nascita di queste società rinvia a un certo numero di sviluppi storici all'interno dei quali essa prende posto: economici, politici, scientifici. Se il decollo economico dell'Ottocento è cominciato con i processi che hanno permesso l'accumulazione del capitale, la sua crescita ha richiesto le modalità specifiche del potere disciplinare. «La progressiva industrializzazione rende necessario disciplinare il corpo sociale e adeguarlo alla produzione meccanica.»¹⁰ La disciplina comprende tutti quei «metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze e ne impongono un rapporto di docilità-utilità.»¹¹

Lo scopo ultimo, dunque, diventa quello di «fabbricare individui utili»¹² convertendo il corpo in una macchina produttiva e obbediente; la popolazione si trasforma così in una massa informe i cui corpi sono amministrati scrupolosamente e ciò che riguarda la vita di ciascuno è sottoposto a rigidi controlli.

⁵ Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 221.

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p. 235.

⁸ M. Pezzella, *Insorgenze*, Jaca Book, Milano 2014, p. 162.

⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 226.

¹⁰ B. Han, *Psicopolitica*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2016, p. 29.

¹¹ M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 149.

¹² Ivi, p. 230.

La tecnica di governo che coincide con la nascita della società disciplinare è la biopolitica che si manifesta come potere di vita la cui funzione è quella di «perpetuare incessantemente la vita».¹³ Se da un lato questo potere esige un miglioramento del corpo sociale per poter rafforzare la produttività, dall'altro mira a controllare tutti i processi biologici: nascita, riproduzione e morte.

Le società disciplinari toccano l'apice all'inizio del XX secolo per poi lasciare il posto a nuove forze che meglio si adatteranno al mutato contesto politico ed economico; in realtà era lo stesso Foucault ad essere consapevole del superamento di queste società riconoscendo che il "controllo" «è il nostro prossimo avvenire»¹⁴. Deleuze introduce il concetto di società di controllo, mettendola in relazione con la rivoluzione tecnologica e sottolinea le dimensioni di tale fenomeno: «esso è a breve termine e a rotazione rapida, ma anche continuo ed illimitato, come la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua. L'uomo non è più l'uomo recluso, ma l'uomo indebitato.»¹⁵

Deleuze, dunque, riconosce che, quando gli ambienti d'internamento tipici della modernità entrano in una crisi strutturale, perché mal si adattano alle nuove forme produttive e alla nuova società, sempre più caratterizzate da ambienti aperti e dinamici, è il momento in cui si instaurano le nuove società del controllo.

Le società disciplinari hanno due poli: la firma che indica l'individuo, e il numero o matricola che indica la sua posizione in una massa. Il punto è che per le discipline non esiste incompatibilità tra i due poli, che il potere è allo stesso tempo massificante ed individualizzante, cioè costituisce come corpo coloro sui quali si esercita, e modella l'individualità di ciascun membro del corpo. Nelle società di controllo, viceversa, la cosa essenziale non è più né una firma né un numero, ma una cifra: la cifra è un lasciapassare, mentre le società disciplinari sono regolate da parole d'ordine. Il linguaggio numerico del controllo è fatto di cifre che contrassegnano l'accesso all'informazione o il diniego. Non si ha più a che fare con la coppia massa-individuo. Gli individui sono diventati dei "dividuali" e le masse dei campioni, dati, mercati o "banche"¹⁶.

In sintesi, la sofferenza dei regimi disciplinari provoca una ridefinizione dei rapporti di forza che porta all'emergere di nuove forze che introducono nuove forme di controllo. Secondo Deleuze, mentre il regime disciplinare, che dirige l'uomo da un ambiente chiuso all'altro organizzando i tempi e predi-

¹³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad.it. di P. Papino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, p. 119.

¹⁴ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo* in *Id Pourparler*, trad. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 235.

¹⁵ Ivi, p. 239.

¹⁶ Ivi, p. 237.

sponendo gli spazi, «si organizza come un “corpo”»¹⁷ configurandosi come un governo biopolitico, il nuovo regime neoliberale, che elimina quelle restrizioni di tempo e spazio introducendo nuove forme di movimento, «si comporta come “un’anima”: la sua forma di governo è, così, la psicopolitica.»¹⁸

Gary T. Marx analizza l’evoluzione dei meccanismi di sorveglianza nel passaggio dalla modernità alla postmodernità introducendo il concetto di “società della sorveglianza” come prolungamento della società del controllo elaborata da Deleuze.¹⁹ L’aspetto centrale di queste nuove società è la perdita del potere dello Stato nazionale che si spoglia delle sue funzioni riducendosi a

commissariati di polizia che assicurano quel minimo d’ordine necessario a mandare avanti gli affari, ma che non vanno temuti come freni efficaci per la libertà delle imprese globali²⁰.

Il governo allora perde man mano le sue competenze e la sua autonomia, diventando «una sorta di idiota istituzionale»²¹. Infatti, nel mutato contesto economico di stampo neoliberale sono le multinazionali ad assumere sempre più le funzioni di sorveglianza avvalendosi di dispositivi di controllo più capillari ed estesi e per certi aspetti più ammalianti.

Le aziende allora si fanno carico di raccogliere le informazioni e i dati, prima prerogativa degli Stati, utili non solo per sorvegliare i cittadini ma soprattutto per manipolare i desideri, le opinioni e le interazioni sociali degli individui. Alcuni di questi elementi possono essere considerati come una naturale estensione del modello panottico supportato dall’evoluzione tecnologica. Dunque, il Panopticon, secondo Poster, si è trasformato in un *Superpanopticon* così da adeguarsi alla nuova società digitale; ma, in una società complessa come quella “liquida”, questo non può essere l’unico modello di controllo sociale. Infatti, la sempre maggiore flessibilità e il dinamismo del cittadino e, in generale, i flussi di movimento caratteristici di questa società globalizzata, esigono maggiore sorveglianza: meno invasiva, meno visibile ma più completa e dettagliata.

In altre parole, con l’ampliarsi delle tecnologie informatiche il controllo sociale è diventato più esteso e più capillare che in passato creando di conseguenza società più trasparenti in cui, come David Lyon ha fatto notare, tutti i

¹⁷ B. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 28.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ G.T. Marx, *Windows into the Soul*, University of Chicago Press, Chicago 2016.

²⁰ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, tr. it. O. Pesce, Laterza, Roma 2001, p.77.

²¹ C. Crouch, *Postdemocrazia*, tr.it. C. Paternò, Laterza 2003, p. 53.

dati raccolti ed elaborati dai vari dispositivi permettono una sempre più fedele ricostruzione del profilo di ogni individuo. Questa *new surveillance* si fonda sul principio di trasparenza assoluta in cui gli individui sono costantemente “in mostra” mentre «tutti gli spazi riservati in cui ritirarsi sono eliminati in nome della trasparenza. Vengono illuminati e sfruttati»²². Sarà Roger Clarke a coniare il termine “*dataveillance*” per spiegare questo fenomeno attraverso il quale, grazie ai database, oggi è possibile registrare un numero sempre più elevato di dati che permettono di ricostruire un profilo accurato di ogni cittadino; la potenzialità di questa nuova *surveillance* è la sistematicità con la quale riesce a scrutare ed osservare la vita di ognuno con il rischio che un controllo totale diventi una realtà sempre più possibile.

Bauman e Lyon intravedono nelle società postmoderne o liquide l'era del Post-Panopticon che si costruisce attorno a due modelli che meglio descrivono la nuova cultura della sorveglianza: il *Synopticon* e il *Ban-opticon*.

Il modello *Synopticon*, elaborato da T. Mathiesen, capovolge il principio del panottico, diventando un dispositivo in cui i molti osservano i pochi, la periferia che guarda il centro. Il sociologo norvegese, partendo dal presupposto che quella attuale sia la «società dello spettatore»²³ fa dello spettacolo una forma disciplinante. Questa nuova forma di controllo si basa sulla proposizione di nuovi modelli comportamentali vincenti in una società in cui quelli tradizionali sono entrati in crisi. Il carattere disciplinante si impone attraverso la seduzione più che con il controllo, secondo Bauman

Oggi l'ubbidienza agli standard [...] tende ad essere raggiunta attraverso la lusinga e la seduzione anziché la coercizione, e si mostra mascherata da esercizio del libero arbitrio anziché rivelarsi con una forza esterna.²⁴

Sempre Bauman, quindi, sostiene che il vecchio Panopticon ha trovato «un alleato nei social media» che diventano essenziali sia per comprendere i nuovi funzionamenti della sorveglianza sia per comprendere il desiderio dei suoi utenti ad essere costantemente esposti al pubblico. Il sinottico di Mathiesen è interpretato da Bauman come un «Panopticon fai da te» in cui non c'è più bisogno del Grande Fratello di Bentham che tutto osserva e monitora perché gli individui del «nuovo mondo liquido devono portare sul loro corpo i pro-

²² B. Han, *La società della trasparenza*, trad. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2014, p. 13.

²³ M. Ragnedda, *La società postpanottica*, Aracne, Roma 2008, p.120.

²⁴ Ivi, p.125.

pri Panopticon personali»²⁵; ricoprono «il ruolo di sorveglianti di loro stessi da rendere superflue le torrette di osservazione dello schema di Bentham e Foucault»²⁶: «tocca ora ai volontari inseguire le occasioni di servitù»²⁷ rendendo il *Discorso sulla servitù volontaria* di Étienne de la Boétie più attuale che mai²⁸.

In ultima analisi non si tratta di imporre una condotta ma indurre determinati tipi di comportamento legati ai nuovi modi di vivere sociale. Internet porta ad un livello molto più alto entrambi i modelli perché da un lato permette la raccolta di un alto numero di informazioni dei suoi utenti e la ricostruzione di un profilo preciso, dall'altro offre vantaggi disciplinanti-sinottici grazie alla continua infusione di modelli di riferimento. La rete rimanda all'idea dell'esistenza di una torre centrale, che mantiene le caratteristiche del dispositivo panottico, la visibilità e l'inverificabilità che può in ogni momento non solo osservare, ma anche registrare e ricostruire l'operato di ogni utente. Tutto ciò permette a Internet di elevarsi ad un gradino superiore rispetto al progetto benthamiano poiché gli utenti sono sottoposti ad una moltitudine di sguardi che provengono da diverse angolature e con scopi diversi: commerciali, burocratici, investigativi, che osservano sia per motivi di prevenzione che di repressione.

Lyon ha fatto notare come dopo l'11 settembre la sorveglianza sia diventata sempre più legata al tema della sicurezza diventando così più intensiva. Questo evento ha rappresentato uno spartiacque nel modo di concepire la sorveglianza sia da parte dello Stato che dei cittadini poiché ha prodotto l'espansione «di una nuova industria della “sicurezza nazionale” da parte delle società tecnologiche»²⁹ che giustifica il trattamento di grandi quantità di dati e informazioni al fine di garantire maggiore protezione ai cittadini perché «all'occhio sorvegliante sfugge sempre meno»³⁰ e questo rafforza la percezione di sicurezza. Infatti, Lyon considera come la cultura della sorveglianza è sempre più legata ai temi della sicurezza e della disciplina. Secondo Bigo, «questa sicurezza agisce tracciando tutto quello che si muove, prodotti, informazioni,

²⁵ Z. Bauman, D. Lyon, op. cit., p. 46.

²⁶ Ivi, p. 47.

²⁷ Ivi, p. 61.

²⁸ E. De la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di E. Donaggio, Feltrinelli, Milano 2014.

²⁹ D. Lyon, *La cultura della sorveglianza*, tr. it. C. Veltri, LUISS University Press, Roma 2020, p. 31.

³⁰ Ivi, pp. 48.

capitale, umanità»³¹. Il paradosso diventa l'accettazione passiva di questa intensificazione della sorveglianza che viene barattata in nome della protezione, e quindi, della libertà.

Si arriva così a quello che Bigo ha definito il «*Ban-opticon*», cioè un nuovo sistema di sorveglianza che punta lo sguardo su una categoria di soggetti ai quali sarà proibito (*ban*) o quantomeno reso difficile e complicato l'accesso a determinate aree e luoghi; in altre parole, «definire il profilo di una minoranza sgradita»³². Questi soggetti sono considerati «di troppo»³³ dunque indesiderati nella società,

rappresentano scarti, spazzatura, rifiuti della società. Il termine “rifiuti” indica, per definizione, il contrario “dell'utilità”: indica oggetti privi di qualsiasi uso possibile. [...] Il principale scopo del Ban-opticon è accertarsi che i rifiuti vengano separati dai prodotti come si deve e destinati al trasporto in una discarica³⁴.

Il «capitalismo della sorveglianza»³⁵ segna una nuova fase storica in cui il potere penetra nella quotidianità dei cittadini attraverso strategie apparentemente innocenti, trasformando l'esperienza umana in dati trattati e venduti come prodotti predittivi. La visibilità diventa cruciale in un contesto in cui i dati personali sono volontariamente forniti, rendendo obsoleto il tradizionale paradigma del “loro che osservano noi”. In questa epoca, è il concetto di realtà che cambia: non c'è più una sola realtà, ma molte intrecciate e proposte attraverso i mass media che immergono gli utenti in universi *fantasmagorici*, cioè, «proiezioni del desiderio della collettività»³⁶. Chi ha il potere di creare la realtà ha nelle sue mani un potentissimo strumento di controllo sociale.

Premesso ciò, il concetto di biopolitica di Foucault non è più applicabile alla nostra società perché legato alle forme di produzione tipiche del capitalismo industriale; lo sviluppo delle forze produttive ha determinato un cambiamento nelle modalità di produzione, passando da una società industriale ad una nuova società post-industriale neoliberale caratterizzata da una produzione immateriale. Come giustamente ha notato B. Stiegler:

³¹ Ibidem.

³² Ivi, p.49.

³³ Ibidem.

³⁴ Z. Bauman, D. Lyon, op. cit., p. 53.

³⁵ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, tr. it. P. Bassotti, LUISS University Press, Roma 2023.

³⁶ W. Benjamin, *Opere complete I «passage» di Parigi*, tr. it. di R. Solmi, A. Moscati, M. De Carolis, G. Russo, G. Carchia, F. Porzio, Einaudi, 2000 Torino, p. XXIII.

Ho l'impressione che il *biopotere* descritto da Foucault in maniera così convincente dal punto di vista storico e geografico, ossia innanzitutto in riferimento all'Europa, *non sia lo stesso potere* che caratterizza la nostra epoca.³⁷

La nostra epoca è dominata da un sistema neoliberale che, secondo Han, «scopre la psiche come forza produttiva»³⁸, segnando così il passaggio alla psicopolitica in quanto

La tecnica di potere del regime neoliberale ha una forma subdola. Non si impadronisce direttamente dell'individuo: piuttosto si preoccupa che l'individuo agisca in maniera autonoma così da riprodurre in sé il rapporto di dominio e di conseguenza di interpretarlo come libertà: auto-ottimizzazione e sottomissione, libertà e sfruttamento, qua, coincidono³⁹.

In conclusione, questo lavoro ha inteso offrire un'analisi articolata del controllo sociale e della sua evoluzione dall'età moderna alla contemporaneità. Autori del calibro di Foucault, Lyon, Bauman, Han, Mathiesen, Bigo, ed altri hanno argomentato e dibattuto su questo argomento proponendo modelli e concetti nuovi.

Vi è chi, come Han, ha parlato di *Panopticon digitale*, chi, come Poster, ha proposto la definizione di *Superpanopticon*, chi, invece, partendo da un'inversione di sguardo, ha introdotto il concetto di *Synopticon* come nel caso di Mathiesen prima e Bauman poi e, infine, chi, come Bigo, ha posto l'accento sul *Ban-opticon* puntando l'attenzione su una categoria di persone, considerata indesiderabile, a cui è negato l'accesso in determinato luoghi.

Questi nuovi dispositivi testimoniano un nuovo approccio al tema del controllo sociale. Di certo la modernità, intesa come società delle istituzioni, è tramontata cedendo il passo alla postmodernità: si trasformano i rapporti sociali sempre più mediati dai nuovi dispositivi digitali e cambiano le modalità di sorveglianza. È la rivoluzione tecnologica a marcare la differenza tra queste due forme societarie o, meglio, il rapporto tecnologia-potere. Si profila così il dominio sempre più evidente delle multinazionali che mediante le nuove tecnologie rendono il controllo sociale continuo ed illimitato attraverso l'accettazione dei valori imposti dalla nuova élite che ha ridimensionato le funzioni dello Stato. Le nuove tecniche di controllo passano attraverso la visibilità, la seduzione, la disciplina, l'auto-ottimizzazione neoliberale e attraverso l'analisi e la raccolta di dati sempre più dettagliata di ogni cittadino.

³⁷ B. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 35.

³⁸ Ivi, p. 37.

³⁹ Ivi, p. 37-38.

Nel contesto contemporaneo dominato dalla tecnologia digitale, il concetto di panottismo ha subito una trasformazione significativa. Questa evoluzione ha portato il controllo a estendersi ben oltre la mera supervisione del corpo, penetrando in ogni sfaccettatura della vita individuale. A differenza del sistema di sorveglianza più evidente e tangibile del panottico tradizionale, il panottismo digitale agisce in modo più sottile e meno visibile. Ciò ha l'effetto paradossale di far sentire le persone libere, nonostante siano costantemente sottoposte a sorveglianza.

Nel panottico classico l'individuo era passivamente coinvolto all'interno del sistema di sorveglianza, esposto costantemente allo sguardo onnipresente del guardiano senza poter scegliere di essere osservato o meno. Gli abitanti del Panopticon digitale partecipano attivamente al mantenimento stesso del sistema attraverso la condivisione di informazioni e l'interazione con le piattaforme digitali diventando al tempo stesso sia attori che spettatori. Con il passaggio alla postmodernità e la diffusione dei social media l'individuo non è più forzato alla visibilità ma sceglie volontariamente di esporre la propria vita all'occhio del "Grande Fratello" diventato benevolo. La sorveglianza allora non è più sorveglianza esterna ma coinvolge la manipolazione delle menti e dei comportamenti mascherata da libertà e libero arbitrio.

Può allora il Panopticon benthamiano considerarsi superato? A me sembra che, pur nel cambiamento delle prospettive, i nuovi sistemi di controllo abbiamo ereditato dal Panopticon di Bentham le sue più felici intuizioni elevandole ad un livello tecnologicamente più alto. Partendo da questo assunto si evidenzia come nei vari panottici digitali i principi alla base di quello classico persistono. Anche i sistemi contemporanei mantengono come obiettivo quello di disciplinare gli individui tramite una vigilanza costante per indurli all'autodisciplinamento attraverso l'introduzione delle norme sociali. Infatti, il panottismo ben si amalgama con la concezione dello Stato moderno nato come strumento di razionalizzazione e di controllo con l'obiettivo di modificare il comportamento dei reclusi attraverso la visibilità e la inverificabilità del potere. Questo binomio si può calare anche nel mondo della rete; essa dà l'idea dell'esistenza di una torre centrale di stile panottico che è al contempo visibile ma inverificabile nella sua azione di monitoraggio. Inoltre, se si considera il controllo sociale come quell'insieme di tecniche utilizzate dalle élite al potere con l'obiettivo di preservare e giustificare un determinato ordine sociale, le analogie tra il vecchio e il nuovo si fanno più lampanti. Infatti, se il panottismo moderno tendeva a rendere i corpi docili e utili al sistema capitalistico industriale i panottici digitali, dominati dalle logiche neoliberiste, tendono a

rendere docile la psiche rivolgendosi direttamente ai cittadini, indipendentemente dalla loro locazione fisica, proponendo modelli di condotta, valori collettivi a cui essi possono “liberamente” aderire ma in realtà già predefiniti e predeterminati.

Insomma, il panottismo continua a rappresentare un concetto di riferimento per comprendere le dinamiche del potere e del controllo anche nelle società contemporanee sebbene le moderne tecnologie con la raccolta massiccia di dati abbiano reso la cultura della sorveglianza un fenomeno ancor più capillare superando quelle barriere fisiche proprie del panottico.

In ultima analisi, questo lavoro invita a riflettere sulle implicazioni etiche e sociali di queste dinamiche di potere, sottolineando la necessità di una consapevolezza critica e di un impegno attivo per preservare i valori della libertà e dell'autonomia individuale nelle società contemporanee. Insomma «non è il caso di avere paura, né di sperare, bisogna cercare nuove armi».⁴⁰

⁴⁰ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 235.

Differenza e profilazione: la ripetizione algoritmica come tecnica di governo

Maximilian Tedesco

L'articolo che segue si propone di analizzare la questione della governamentalità algoritmica concentrandosi in particolare sul modo in cui l'utilizzo governamentale dell'algoritmo, vincolato a una razionalità neoliberale, frammenta i processi di individuazione e soggettivazione per mezzo di una rottura con la statistica "tradizionale", attuata tramite pratiche di profilazione e induzione dei comportamenti che sono immanenti agli anelli di retroazione nei quali è inserito l'odierno rapporto tra uomo e algoritmo. Si ritiene, in accordo con Stiegler, che questi anelli di retroazione impattano in maniera determinante sulla dimensione della produzione simbolica, al punto di rischiare di precludere la carica differenziale della ripetizione di deleuziana memoria, confinando le pratiche nell'ambito della *Reproduktion* lacaniana, piuttosto che in quello della *Wiederholung*. Lo scopo del contributo è dunque quello di interrogarsi sulla possibile fondazione di una "ecologia della tecnica", che colga l'ineliminabile intreccio, quando non l'equivalenza, del piano sociale, tecnico e materiale sul quale poggia il governo degli algoritmi.

1. *Il campo della governamentalità algoritmica*

Nel corso al Collège de France sull'ermeneutica del soggetto Michel Foucault definisce il concetto di governamentalità come «campo strategico delle relazioni di potere, con tutto quello di mobile, trasformabile, reversibile che esse comportano»¹. Parlare di campo vuol dire parlare delle possibilità operative dei rapporti di forza, dello spazio in cui avviene la morfogenesi come combinazione di incontri entro una disposizione lemmatica delle condizioni

¹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France, 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

di possibilità reale. Si potrebbe dire, prendendo in prestito Simondon, che il campo, o i campi, costituisce il piano (metastabile) reale d'individuazione. Simondon stesso parlando dell'elettromagnetismo, asserisce che il campo è già dotato di specificità: «non si può concepire un campo elettromagnetico che non possenga alcuna lunghezza d'onda di propagazione nel vuoto. In quanto campo magnetico, esso risulta già “specificato” e non può esistere né essere pensato se non come raggio γ , raggio X, raggio ultravioletto, luce visibile, raggio infrarosso, onda hertziana»². Rubando e differenziando il concetto, tenendo ferma la questione della sua pensabilità, anche nell'ambito della governamentalità il campo è sempre specificato: lo è nei termini in cui definisce un piano che ha le sue specifiche modalità di relazione e singolari possibilità d'azione. In altre parole, potremmo dire che nel campo si opera una regolazione della suscettibilità e della modalità in cui un corpo subisce determinate affezioni e, inevitabilmente, di come esso stesso sia in grado di esercitarne su altri. È una questione di estetica, o se si preferisce di semiotica, nei termini in cui si è nella dimensione di possibilità di incisione vicendevole di corpi. A partire da ciò credo di poter sostenere a buon diritto che la questione della governamentalità è in un certo senso un problema di disposizione signica.

Una questione di fondamentale importanza riguarda come l'artefatto tecnico condizioni questa disposizione: in che modo l'utilizzo di una protesi tecnologica influisce sulla circolazione e produzione di segni? Che funzione assume come dispositivo quando è inserito in una strategia governamentale?

È a partire da quest'ultima considerazione che Antoinette Rouvroy e Thomas Berns studiano ed elaborano il concetto di governamentalità algoritmica³, vale a dire un tipo di razionalità liberale che si forma nel momento in cui entrano in gioco gli algoritmi come strumenti di governo. È noto che Berns e Rouvroy articolano il funzionamento di questa governamentalità in tre momenti: vi è innanzitutto la raccolta di quantità enormi di dati non ordinati per mezzo di sistemi di monitoraggio, *tracker* e la vasta gamma di dispositivi di tracciamento inclusi anche nei più presenti oggetti tecnici della nostra quotidianità, come può essere banalmente uno *smartphone*. Quindi, tramite specifici algoritmi e tecniche di *data mining*, si scovano relazioni e schemi tra

² G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 158.

³ Cfr. A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, in «Réseaux», 1, 2013, p. 177.

questi dati e vengono estratte informazioni. E in ultimo vi è il momento in cui queste conoscenze probabilistiche vengono utilizzate per profilare un individuo e anticiparne i comportamenti.

A tal proposito, è bene notare, come sottolineano del resto anche Berns e Rouvroy, che la conoscenza prodotta a livello di profilazione tendenzialmente non è disponibile agli individui. Da ciò consegue un elemento di importante rottura: la governamentalità algoritmica si allontanerebbe dal modello statistico dell'*homme moyen*, in favore di «una apparente individualizzazione della statistica», nel senso che l'applicazione algoritmica di modelli probabilistici è personalizzata⁴.

Questo aspetto automatizzato e “anormativo” della governamentalità algoritmica non deve però indurci a pensare

che i dispositivi tecnici della governamentalità algoritmica sorgano spontaneamente dal mondo digitalizzato, in maniera autonoma e indipendente da qualsiasi intenzionalità umana, o che le applicazioni, nel dominio della sicurezza, del marketing o dell'intrattenimento (per citarne solo alcuni) che integrano questi sistemi algoritmici di apprendimento non rispondano ad una domanda da parte degli operatori⁵.

Quello che interessa in effetti alla governamentalità algoritmica è garantire una continuità di circolazione di flussi di dati che è parallelamente circolazione di merci e di persone. La possibilità di condurre questo processo su larga scala dipende dal fatto che la posta in gioco nei meccanismi di profilazione non ha il carattere di una normatività trascendentale, ma è immanente alla vita stessa. L'estrazione di informazioni, e conseguentemente di capitale, a partire dai dati tiene conto non del soggetto, ma della pluralità di relazioni e *pattern* riscontrabili nei dati. La questione governamentale diviene quella di sussumere non semplicemente la forma-soggetto, ma le relazioni stesse nella circolazione del capitale e poter confinare in un cerchio chiuso autoreferenziale il potenziale della morfogenesi.

⁴ La diffusione del concetto di *homme moyen* è perlopiù da attribuire al matematico e statistico Adolphe Quételet, il quale con l'astrazione dell'uomo medio, inteso come modello fittizio e privo di individualità, intendeva costruire una fisica sociale fondata sullo studio statistico dei comportamenti umani. In particolare, cfr. A. Quételet *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, Bachelier, Parigi 1835. Per una storia dell'utilizzo normativo e governamentale della statistica cfr. T. Berns, *Governare senza governare. Un'archeologia politica della statistica*, a cura di P. Sebastianelli, Guida Editori, Napoli, 2023.

⁵ Rouvroy, Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, p. 166 (trad. dell'autore).

2. *Bias algoritmici ed esteriorizzazioni ipomnestiche: sul ruolo delle ritenzioni terziarie*

La rottura con la statistica convenzionale si dà quindi, innanzitutto, per mezzo della propria individualizzazione, ma anche per il fatto che la profilazione si costituisce come un processo sovraindividuale che non fa appello alla riflessione su di sé: non è la soggettivazione a essere l'interesse diretto di questa governamentalità, ma è la possibilità, in base alla rinuncia alla norma esterna, e alla regolazione delle condizioni di possibilità a partire dall'ambiente stesso, di evitare il momento della sospensione riflessiva affinché i dati possano circolare quanto più possibile senza interruzioni, avendo come conseguenza l'atrofizzazione della capacità simbolica e dei processi di soggettivazione degli individui.

È bene sottolineare nuovamente, a costo di risultare lapalissiani, che, per quanto il concetto di dato grezzo rappresenti un utile lemma ingegneristico, non vi è alcun dato genealogicamente grezzo in quanto tutti dipendenti in una misura o nell'altra dall'attività umana. Anche la semplice selezione dei dati sui quali addestrare un algoritmo è un'operazione tassonomica che risente fortemente di categorie, processi e criteri dipendenti dalla semiosfera nella quale è calato l'addestratore: i *dataset* stessi sono prodotti culturali. È il motivo per cui una delle criticità più importanti relativamente al mondo delle intelligenze artificiali è quella dei cosiddetti *algorithmic bias*, questione che entra, tra le tante, nell'ambito dell'ingegneria dei *software*, della *data science*, della giurisprudenza e che riguarda fundamentalmente distorsioni insite nella programmazione, nello sviluppo e nell'utilizzo delle intelligenze artificiali, che riflettono pregiudizi e tendenze dei loro creatori o dei dati sui quali sono stati addestrati, portando a gravi problematiche (si pensi agli esiti nefasti dovuti ad algoritmi discriminatori nella selezione del personale di un'azienda, o nell'identificazione di bersagli in ambito militare). Quello che mi sembra essere altrettanto problematico è il fatto che l'*output* prodotto da un'intelligenza artificiale può condizionare i comportamenti degli agenti umani, magari influenzati anche dalla parvenza di austera e assoluta neutralità di questa, in maniera tale che i loro comportamenti, che costituiscono la fonte dei nuovi dati su cui addestrare gli algoritmi, ripropongano, con maggior intensità, gli elementi discriminatori e problematici sui quali era stato precedentemente addestrato l'algoritmo, stimolando così una proliferazione del bias tanto in esso quanto negli individui, secondo un anello di retroazione particolarmente pericoloso. La possibilità di designare una cartografia critica dell'intelligen-

za artificiale allora non può prescindere dalla semplice considerazione che in questo anello di retroazione si attuano processi, parallelamente, di propagazione diffusa di un pregiudizio (o, aggiungo, di un interesse) e di regolazione distribuita della sensibilità degli agenti umani, vale a dire una modulazione della capacità dei corpi affettivi di produrre oggetti-immagini e di relazionarsi a essi. Nella specificità di questi processi è criptata la chiave di volta delle relazioni di potere sulle quali questo utilizzo governamentale degli algoritmi pone le sue ragioni d'essere.

Affermare che un oggetto tecnico, considerato come protesi estetica, abbia un ruolo determinante nella delineazione dello spazio di gioco di un individuo, non è un'operazione forse particolarmente nuova, del resto già Simondon ci insegna che «quasi tutti gli oggetti prodotti dall'uomo sono in qualche misura degli oggetti-immagini; sono portatori di significati latenti, non soltanto cognitivi, ma anche conativi e affettivi-emotivi»⁶. Cionondimeno, sottolineare questo elemento è essenziale per capire meglio le dinamiche, che Leroi-Gourhan avrebbe definito di esteriorizzazione⁷, costitutive del processo di «epifilogenesi»⁸ dell'oggetto tecnico, inteso, secondo Stiegler, come ritenzione terziaria. Stiegler, infatti, riprendendo Leroi-Gourhan sul tema dell'esteriorizzazione, utilizza il concetto di epifilogenesi come deposito di memoria umana in quanto tempo spazializzato e spazio temporalizzato, «deposito sedimentario di avvenimenti in mezzo ai quali si vive spesso senza saperlo»⁹ che produce ritenzioni terziarie. «Terziarie» per distinguerle, collegandole, dalle ritenzioni primarie e secondarie di Husserl, o in altri termini da percezione e immaginazione. Esse infatti sono depositi di memoria, il che vuol dire anche, in certi casi, depositi di lavoro morto. E ne surdeterminano le ritenzioni primarie e secondarie costituendo protesi estetiche, affettive e cognitive in grado di «trasformare il corpo che sente, il corpo sensibile, il corpo desiderante»¹⁰. Ogni ritenzione terziaria, ogni *hypomnemata*¹¹, è, in questa prospettiva, esternaliz-

⁶ G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, Les Éditions de La Transparence, Chatou 2008, p. 13 (trad. dell'autore).

⁷ Col termine «esteriorizzazione» Leroi-Gourhan definisce quei processi attraverso i quali l'uomo trasferisce le proprie funzioni e le proprie abilità su un supporto esterno. Cfr. André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977, voll. 1 e 2.

⁸ Cfr. Bernard Stiegler, *La colpa di Epimeteo*, Luiss University Press, Roma 2023.

⁹ B. Stiegler, *La miseria simbolica*, Meltemi, Milano 2021, p. 66 vol. 1.

¹⁰ Ivi, p. 45.

¹¹ Platone, nel *Fedro*, parlando della scrittura la definisce come ὑπόμνησις, supporto per la memoria. Stiegler rifacendosi a questa definizione usa spesso il termine ritenzione ipomnestica alternativamente a ritenzione terziaria. Per un approfondimento sulla questione degli ὑπόμνηματα in relazione all'epifilogenesi e alla governamentalità

zazione di una funzione umana; di queste le ritenzioni digitali, ivi compresa l'intelligenza artificiale, comporterebbero l'automatizzazione del *savoir-concevoir*, del sapere teorico.

Ora, ribadiamo alcuni punti importanti di questa impostazione: l'epiflo- genesi è un deposito di memoria esternalizzata, che costituisce oggetti tecnici e tecniche coi quali regoliamo le nostre capacità di produzione pratica e teorica; allo stesso tempo ciò vuol dire che questi oggetti tecnici, delineano l'ambito di esperibilità e le possibilità di individuazione singolare e collettiva. Essendo questi oggetti supporti per i processi di produzione e riproduzione, essi costituiscono ritenzioni terziarie in quanto in grado di surdeterminare le ritenzioni primarie e secondarie, dunque, l'ambito della percezione e dell'immaginazione, proponendosi al contempo come deposito di tracce e come scalpello tramite il quale incidere. Volendo tenerci in parte all'interno del lessico fenomenologico, il piano della ripetizione della traccia, del *vestigium* come affezione del corpo, pertiene all'ambito della memoria e dell'immaginazione, dunque a quello della ritenzione secondaria che si dà sempre in rapporto con il proprio inverso costituito dalla protenzione: quindi, la traccia come elemento semantico a partire dal quale disporre gli oggetti di senso, rivela l'operare nascosto dei depositi mnemotecnici sulla sfera del ricordo e dell'immaginazione, ma anche dell'attesa e delle protenzioni noetiche collettive.

Credo emerga chiaramente la problematicità data dal fatto che questi depositi ipomnestici possono essere (e vengono) governati dalla razionalità algoritmica: la moltiplicazione esponenziale dei dispositivi e oggetti di controllo costituisce la base per un infittirsi della trama mnemotecnica di ragione liberale. La piena circolazione dei flussi può implicare una sincronicità universale asinificante, in cui l'approccio al dato perde l'elemento della sospensione riflessiva e assume il carattere della semplice ripetizione, da intendersi come «triste avvicinarsi dell'identico»¹², spogliato quindi della carica differenziale della virtualità. Quando ciò riguarda il governo algoritmico del sapere teorico e delle capacità di simbolizzazione, ci si imbatte nel rischio di una pericolosa *impasse* relativa alla naturalizzazione di certe forme delle protenzioni e del modo in cui ci si appropria alla futuribilità del virtuale. La ripetizione, intesa in una patografia del contemporaneo come *Reproduktion*

algoritmica cfr. Joaquin Mutchinick, *Hypomnemata digitali. Memoria, automatizzazione e controllo sociale*, in «Mechane», Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2, 2021.

¹² M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971 p. XI.

e non come *Wiederholung*, ha lo scopo di anestetizzare «quegli effetti dell'incertezza radicale che sono sospensivi dei flussi»¹³ e la possibilità di anticipare e indurre i comportamenti degli individui, tramite meccanismi di profilazione rappresenta una ghiotta e potente occasione di capitalizzazione per la governamentalità neoliberale. In un certo senso, ci troviamo in una dinamica a due facce: la dimensione non rappresentativa della governamentalità algoritmica si fonda su una necessità industriale, politica o quanto altro di piena trasparenza. La possibilità di visualizzazione diretta delle tracce lasciate dagli individui è un paradigma governativo e comunicativo essenziale perché questa governamentalità diffusa, anormativa e personalizzata possa infittirsi. La *Glashaus* nella quale viviamo non è quella della virtù rivoluzionaria auspicata da Benjamin, in cui il vetro garantisce la piena exteriorità affermativa¹⁴, ma è un complesso alternarsi di vetri unidirezionali, vetri smerigliati e vetri ad opacità differenziata in cui sussiste un velo di segretezza che copre la natura governamentale dell'utilizzo degli algoritmi. Inoltre, il segreto, sia esso segreto di Stato o brevetto industriale, costituisce tutt'ora, specie in relazione all'utilizzo di algoritmi, un principio di affermazione del potere, cioè della capacità di modulare il piano su cui si esercita la governamentalità neoliberale. All'utente, proletario informatico, è richiesta una piena trasparenza, ma questa non è ricambiata da parte dell'ente a cui vengono concessi i propri dati. L'autonomia dell'algoritmo cela in segreto la sua costituzione culturalmente, economicamente e politicamente mediata.

3. *Per un'ecologia (politica) della tecnica*

Voglio riprendere il celebre monito di Deleuze «non è il caso né di avere paura né di sperare, bisogna cercare nuove armi»¹⁵. Non bisogna scadere né in un atteggiamento tecnofobico né in un atteggiamento tecnoentusiasta.

¹³ A. Rouvroy, B. Stiegler, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in «La Deleuziana», 3, 2016, p. 7.

¹⁴ Benjamin accolse con entusiasmo l'architettura basata sul vetro, al punto da affermare che «vivere nella casa di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza» (W. Benjamin, *Il surrealismo*, in Id. *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino 2012 p. 323). In effetti nella lotta all'intérieur borghese egli vide nel vetro un vero e proprio «nemico del segreto» (Benjamin, *Esperienza e povertà*, in «Aura e choc» cit. p. 367). Una nota che credo essere interessante in relazione al discorso svolto in questa sede riguarda i progetti di integrazione dei vetri domestici (finestre, specchi etc.) all'interno della domotica.

¹⁵ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Deleuze, Pourparler, Quodlibet, Macerata 2019, p. 235.

Prendiamo questa forma di governamentalità come assunta e tenendo salda la consapevolezza di una coesistenza dell'uomo e degli oggetti tecnici, dobbiamo indagare le cifre e gli elementi attraversati da questo rapporto.

Ci si deve chiedere a quali esigenze e (in)capacità produttive, comunicative e computazionali risponde quest'artefatto tecnico. A partire da ciò se ne comprenderà la genealogia e i criteri di legittimazione, nonché i circuiti che delinea in un'economia generale. La domanda assume questo connotato: l'utilizzo degli algoritmi rimanda necessariamente ed esclusivamente a un dispositivo computazionale, una macchina produttiva, controllata dal capitale? O c'è la possibilità di un utilizzo che poggi su una differente ragione modulata su un diverso piano di relazione? In effetti, il problema è l'algoritmo in sé (posto che abbia senso parlarne in questi termini) o l'utilizzo governamentale odierno che poggia su paradigmi securitari e su di un capitalismo delle piattaforme?

Del resto, per quanto detto prima sui meccanismi di retroazione, è evidente che il problema è incentivato dal fatto che il design degli algoritmi di maggior impatto sia svolto da enormi colossi che detengono un quantitativo enorme di dati monopolisticamente. La modulazione del piano relazionale e di individuazione mediato dagli algoritmi è problematico in quanto le logiche che sottende appartengono a una semiosfera corporativa.

In questa problematizzazione ci si assume anche una responsabilità ontologica, relativa all'agentività dell'essere umano in questa prospettiva. Si accoglie il decentramento, ma lo si fa nei termini in cui si concepisce l'oggetto tecnico come anche esso immerso in un flusso materiale e semiotico che vada oltre l'eccezionalismo umano. Ciò non vuol dire, però, fare una mistica delle forme molteplici con cui si presenta un oggetto tecnico. Se l'algoritmo inficia sulle capacità di simbolizzazione degli individui ciò non avviene per una proprietà che gli è consustanziale, ma perché la delineazione del campo di possibilità relazionale tramite il quale ci viene incontro è regolato da una specifica forma di governamentalità, che è uno specifico modo di distribuire segni e dunque anche protesi, visioni, riproduzioni, protenzioni.

Esistono già, in effetti, altre chiavi di utilizzo delle intelligenze artificiali: si pensi al ruolo che giocano di fronte alla spaventosa problematica rappresentata dal riscaldamento globale, quando vengono impiegate, per esempio, nella modellazione di scenari degli andamenti di inquinamento, nel monitoraggio ambientale e così via.

Leroi-Gourhan, notando un elemento propulsivo e aleatorio caratteristico delle tecniche, auspicava lucidamente una biologia della tecnica come studio

dei fenomeni evolutivi di questa¹⁶, qui facendo un'operazione simile si guarda con interesse a una possibile ecologia della tecnica, un approccio che ne studi le molteplici interconnessioni con l'elemento naturale e culturale e che analizzi gli effetti a cascata che si danno a partire da una dimensione sull'altra.

Analizzare l'ecosistema della macchina, scanderne le retroazioni, le «prospettive di valorizzazione»¹⁷, in ciò consiste l'annoso compito dell'ecosofista.

¹⁶ Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit. p. 173.

¹⁷ Eric Braine, Jean-Yves Sparfel, Félix Guattari, *Entretien avec Félix Guattari. Qu'est-ce que l'écologie?*, in *Terminal*, n. 56, 1991, p. 1.

Femminismo e rappresentanza politica. Una fenomenologia della trasparenza e della segretezza

Sarah Zito, Anna Sole Tortora

L'iper-connessione attraverso cui si è dispiegata la relazionalità tra soggetti differenti ha portato a dover distinguere dei nuovi spazi attraverso cui esercitare e dimostrare la propria soggettività. Ciononostante, ogni spazio che ha la pretesa di fare da piattaforma alle diverse soggettività non è realmente abitato da esse: il riflesso di un'indipendenza attraverso cui costruire la propria identità non è altro che l'insieme di una frammentazione di sguardi che reificano e decentralizzano la soggettività, rendendo di fatto la sua esposizione alla piazza pubblica un fantoccio su cui ripetere le parole del potere. Sarebbe un errore interpretare l'esigenza che spinge a mostrare in pubblico il proprio io come una manifestazione di un'autentica spinta di creazione soggettiva, la quale semplicemente si trasporterebbe sulla tecnologia attraverso un'opera di quotidianizzazione e socializzazione di essa: in realtà si tratta di un una maniera completamente inedita di affermazione della propria identità, la cui caratteristica peculiare è quella di passare attraverso la confessione pubblica. Prima della nascita di questa nuova dimensione del reale, quella virtuale, ciò che era invisibile aveva un certo margine di autonomia nel suo spazio segreto e privato ma, ora, esso necessita di essere esibito sul palcoscenico pubblico, pena l'invisibilità, l'emarginazione: ciò che si richiede è una nudità fisica, sociale e psichica. Cancellare la linea che separa il privato dal pubblico e trasformare in obbligo e virtù l'esibizione pubblica del privato spazza via dalla relazione politica chiunque si rifiuti di confidarsi, rendendo tutti i partecipi della vita pubblica e sociale addestrati e addomesticati al vivere in una società confessionale. Al fine di comprendere questo significativo cambiamento nelle dinamiche di creazione e manifestazione della soggettività, le autrici hanno deciso di servirsi di una riflessione di tipo fenomenologico, strumentale alla comprensione di tale fenomeno in senso politico.

In primis, è necessaria un'essenziale accortezza: chiarificare la prospet-

tiva di lettura che si intende seguire nei riguardi dello studio del femminismo. Esso è approcciato, nel presente studio, attraverso una chiave di lettura postmoderna, dunque, nei termini di un movimento che ha come carattere principale quello della creazione della soggettività, alla pari di tutti i movimenti che caratterizzano il '68. Una simile prospettiva di lettura non è l'unica possibile nei riguardi di un fenomeno così ricco e complesso come quello femminista, ma, proprio grazie a questa sua peculiarità, è in grado di creare un punto focale di interesse e di conferire una direzione specifica di studio al presente lavoro: la questione della creazione della soggettività femminile.

Per rispondere alla domanda riguardante cosa sia la soggettività abbiamo deciso – evitando di scadere nella poco proficua impresa di costruzione di tale nozione attraverso la mera addizione di blocchi concettuali provenienti da diversi ambiti disciplinari – di cercare di individuarla attraverso la creazione di differenti livelli analitici, in grado restituire, nella dinamicità della loro compenetrazione, almeno un po' della complessità del fenomeno di creazione interpersonale della soggettività. Tali livelli sono da intendersi come un percorso di tipo fenomenologico che ha il fine analizzare il fenomeno nella peculiare dinamica dialettica che intercorre tra due soggettività nell'atto di creazione l'una dell'altra. I tre livelli fenomenologici in questione non sono da intendersi come una livellazione in senso stretto, come sovrapposizione di momenti o categorie concettuali separati, ma come una stratificazione derivante da una prospettiva di studio di tipo analitico. Per tale ragione, essi non solo si compenetrano ma, nella realtà empirica dei fatti, scadono l'uno nell'altro: solo ad un'analisi concettuale essi si separano come elementi diversificati del pensiero. In fine, la livellazione in questione non è da intendersi soltanto sul piano strettamente fenomenologico: essa è facilmente, e doverosamente, trasponibile su ambiti concettuale diversi – come quello politico – senza che essa perda il suo senso strutturale, il quale è racchiuso nei tre livelli del rapporto tra le due soggettività. L'aspetto gnoseologico di questi tre livelli non riguarda il soggetto conoscente inteso come unico soggetto della relazione, la cui capacità conoscitiva reifica l'alterità che trova di fronte: nel presente studio lo scopo è quello di analizzare il rapporto di conoscenza che intercorre tra due soggettività differenti, le quali, al di fuori di ogni reificazione l'una dell'altra, sono in grado di creare, attraverso una dinamica di rispecchiamento e dialettica, le loro soggettività. Dunque, l'incontro è quello tra due soggetti i quali, in un'opera di rispecchiamento reciproco, attuano una tensione dialettica delle immagini che a vicenda si rimandano: in questo piano mediano di relazione,

incomprensibile¹ nella sua infinita complessità, si crea la soggettività. Dei tre livelli che tenteremo di illustrare, dunque, quello mediano è certamente il più complesso, all'interno del quale si racchiude il senso dell'esistenza degli altri due estremi.

Il primo dei tre livelli analitici è rappresentativo, come esempio *katexochen* di un particolare momento della relazione, della creazione della soggettività. L'incontro tra due soggettività è inteso, nel presente studio, nei termini precisi di un rispecchiamento: il rispecchiamento con l'alterità è una forma di conoscenza al quanto peculiare, la quale produce, contrariamente a quanto suggerirebbe l'intuizione, non una immagine fedele di ciò che viene specchiato, ma una sua immagine deformata. La conoscenza che la dinamica di rispecchiamento produce non è una conoscenza immediata con l'alterità, bensì estremamente mediata: ad essa è connaturata un'alterità che viene a crearsi nello stesso istante del rispecchiamento attraverso la deformazione: la dialettica è dunque intrinseca in questa maniera di conoscenza e, solo attraverso la dialettica con l'alterità, è possibile la creazione della soggettività. In tale carattere dialettico risiede il momento di creazione: in assenza di reale alterità, e di dialettica, non esiste creazione. La nascita dei primi movimenti di emancipazione femminile avviene nel segreto, nei salotti di donne borghesi, attraverso una pratica di comunicazione peculiarissima: l'autocoscienza. Anticipando il '68, le prime donne femministe creano un nuovo tipo di comunicazione con lo scopo di riconoscere la soggettività femminile attraverso l'incontro dialettico e speculare con l'altra. Durante i momenti di autocoscienza le donne hanno saputo fare qualcosa di straordinario, ovvero, creare una soggettività lì dove prima non c'era: ma cosa significa questo? Che precedentemente, prima del *miracolo della creazione*, non vi fossero soggetti nel salotto delle donne borghesi? Tali quesiti sono retorici, ma hanno il potere di mostrare un'interessante piega del discorso, causa di inciampi terribili se non accuratamente trattata. La soggettività non è da pensare come qualcosa che c'è o che non c'è, come qualcosa che per venire all'essere ha bisogno di un momento di creazione dall'esterno, di manipolazione da parte di una personalità altra e superiore, come concetto stabile che richiede costruzione: essa è invece intesa come essenza del rispecchiamento con l'altro. Le donne sentono così l'esigenza di essere riconosciute dallo sguardo di un'alterità come soggetti, individui ba-

¹ La comprensione concettuale pretende di afferrare, nel senso fortemente tattile del termine, e cogliere la totalità di un fenomeno nella sua infinita complessità.

stanti a sé stessi. Lo sguardo maschile a tale scopo non era adatto, ma quello delle altre donne, delle donne mosse dalla medesima esigenza, avrebbe dato vita al miracolo in questione. Riuscire ad immaginare, a vedere, una presenza sconosciuta allo sguardo degli altri – la soggettività delle donne appunto – è un fenomeno estremamente significativo. La visione della soggettività di cui stiamo parlando, non è, però, tipo concettuale, è una creazione che esiste nella sua attuazione: la soggettività si crea nel momento in cui la si vive come tale; la creazione di soggettività non è un'idea ma è un'esigenza di tipo intimo che vive e si attualizza in una serie di piani e livelli infiniti. Dunque, la creazione della soggettività femminile si attua attraverso una dinamica di tipo essenzialmente dialettico, che vede la comunicazione al centro di questo atto di creazione.

La trasposizione a livello politico del primo dei livelli presi in questione porta al centro della riflessione i dispositivi di governo di segretezza e trasparenza, intesi come paradigmi di comunicazione del femminismo. La segretezza così intesa è una comunicazione di tipo estremamente peculiare: essa è matrice della creazione di soggettività perché è in grado di attuare una dinamica di tipo ambiguo tra due soggetti: essa è da una parte una dinamica di rispecchiamento e dall'altra una dinamica di deformazione, di intrinseca alterità e dialettica. Il segreto che caratterizza tale comunicazione è quello che esiste nella relazione di strettissima intimità tra due individui i quali, nell'atto di riconoscersi l'una nell'altra in un punto di mediazione, allo stesso tempo sono in grado di rispettare e di validare anche la dimensione dell'alterità, senza permettere alle due identità di confondersi.

Il secondo dei livelli si trova proprio nella relazione, nel piano di mezzo che unisce queste due soggettività. La dinamica di rispecchiamento è dunque al centro di questo piano mediano – essendo essa stessa essenza del medio – e richiama a sé la questione della rappresentazione, da intendersi – in base alla trasposizione sul piano politico – anche come rappresentanza a livello politico. La questione della rappresentanza politica della soggettività femminile è dunque anch'essa parte centrale, mediana, e più significativa del presente lavoro. La rappresentanza politica implica una dinamica di rispecchiamento che ha a che fare certamente con la questione della creazione e della validazione della soggettività femminile, ma su un piano decisamente più ampio: si esce dall'ambito ristretto della autocoscienza nei piccoli salotti borghesi per entrare sul piano comune e politico. Il rapporto tra universale e particolare rende questa dinamica di rispecchiamento ancora più peculiare: non si parla più di un rapporto tra due soggettività, le quali in maniera speculare sono l'u-

na di fronte all'altra secondo un rapporto uno ad uno: la rappresentanza politica richiede un rispecchiamento di tipo diverso, essenzialmente, e nelle sue forme degenerate, molto meno dialettico. Per esemplificare questo concetto ci serviamo brevemente di alcune distinzioni di tipo logico. La logica pura intende il rapporto della parte con il tutto come una sussunzione del particolare sotto il generale, secondo la quale il generale è una categoria vuota e il particolare rappresenta l'esemplificazione specifica della categoria più vasta, ma più vuota, del generale (come è il caso del rapporto tra la specie e il genere di riferimento). In questi termini, la rappresentanza politica appare come un rapporto tra generale e particolare: Luisa Passerini² osserva come le donne del '68 si manifestino particolarmente consapevoli di tale carattere della rappresentanza e, in relazione alla rappresentanza delle donne nei sindacati, affermano che le donne che stanno lì a rappresentare non sono casi esemplari di tutte le donne lavoratrici: in realtà sono soggetti la cui individualità è irriducibile a qualsiasi generalizzazione. Così facendo i primi movimenti di emancipazione femminile creano un'opposizione con una nozione di collettività che sarà tipica dei movimenti di sinistra di metà Novecento: per le donne femministe la collettività è formata da una somma irriducibile di individualità, nessun singolo si scioglie nella liquidità del collettivo. In tale modo il femminismo si configura da principio come una lotta rivoluzionaria che trae le sue esigenze e la sua essenza dal confronto con l'alterità, la quale si relaziona nel complesso delle sue somiglianze e delle sue differenze con gli altri soggetti.

Tale presa di coscienza delle donne femministe riguardo alla questione della rappresentanza ci conduce al terzo livello fenomenologico. Nel terzo livello, dove il paradigma comunicativo è quello della trasparenza, non solo la relazione tra individui non è più di tipo intimo e personale, ma essa perde necessariamente anche di dialettica. La comunicazione femminista sui *social media* impone alla soggettività che recepisce il messaggio un rispecchiamento statico, un'adesione completa. La rappresentanza politica delle soggettività non deriva da una dinamica di confronto dialettico tra individui ma è una comunicazione unilaterale, la quale fornisce all'alterità un prodotto finito. In una tale assenza di dialettica, la creazione della soggettività, purtroppo, non può avvenire. Il motivo per cui tale movimento non avviene è che vi è un mancato riconoscimento fra ciò che dovrebbe essere rappresentato – il corpo reale da cui dovrebbero prendere forma le parole – e ciò che fattualmente vie-

² L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1991, pp. 146-147.

ne rappresentato. Di conseguenza, il modo attraverso cui viene portata avanti tale istanza di rappresentanza è irrimediabilmente falsato: essa non prende in considerazione la peculiarità soggettiva dell'individuo ma attua una generalizzazione, la quale toglie le soggettività dalla loro storia e dai loro tempi. La comunicazione di un messaggio diventa quindi un insieme di parole, che non rappresentano fattualmente nessun individuo, e hanno come unico scopo la sensibilizzazione. Conseguenza di ciò è delocalizzazione e smaterializzazione, non solo degli spazi entro cui si sviluppa l'autocoscienza, ma anche dello stesso soggetto, per cui diviene impossibile riuscire a creare una relazione: ciò che avviene è l'appiattimento dell'identità secondo i canoni vuoti di tassonomia sociale.

Non tutto ciò di cui si parla è riducibile alla comunicazione. [...] in primo luogo che la comunicazione è la trasmissione e la propagazione di un'informazione. Ma cos'è un'informazione? [...] un insieme di parole d'ordine. Quando venite informati, vi dicono ciò che si presume che crederete. In altri termini informare è far circolare una parola d'ordine. Le dichiarazioni della polizia sono chiamate giustamente dei comunicati. [...] non ci viene chiesto di credere, ma di comportarci come se credessimo. Questa è l'informazione, la comunicazione, e senza queste parole d'ordine e senza la loro trasmissione, non c'è informazione, non c'è comunicazione. Ciò significa che l'informazione è proprio il sistema del controllo³.

Dunque, il femminismo attraverso i media di comunicazione capitalistici ha subito un processo di massificazione che ne ha fortemente mutato lo statuto politico e culturale. La pretesa di trasparenza imposta dalla mercificazione del messaggio trova la sua più emblematica espressione nelle modalità di sensibilizzazione rivolte al singolo attraverso i social media: tale messaggio ha la pretesa di essere il più possibile comprensibile, immediato, trasparente. L'atteggiamento in questione è pretenzioso in senso stretto: la sua irrisolta pretesa è quella di scendere, in maniera capillare e pervasiva, fino al livello della coscienza individuale con lo scopo, ancora più tracotante, di costruire dall'esterno una nuova sensibilità alla disuguaglianza. L'iper-connessione ha fatto sì che il messaggio femminista si appiattisse secondo i canoni estetici di una comunicazione che ha solo la pretesa di rappresentare la pluralità di individualità differenti che tentano di trovare una loro dimensione nell'universalità del movimento. Diversamente, ciò che avviene non è una costruzione multidimensionale attraverso cui formare una propria identità che trovi forza nella

³ G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, tr. it. della II ed., III ristampa, a. c. di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2020, p. 19.

portata universale del movimento, ma le soggettività diventano delle mere reificazioni seriali di una pretesa di autocoscienza che veste identità vuote.

Il messaggio femminista sui *social media* non solo tende a rappresentare una cerchia di persone ben definita – una cerchia di femminismo borghese –, ma si instaura su piano mediano trascendente, slegato dalle soggettività che rappresenta, che consente reale rispecchiamento solo attraverso la sussunzione del particolare al generale, attraverso la sussunzione delle storie particolari sotto un'idea generale di rappresentanza. Quando il piano medio della rappresentanza diventa generale e si distanzia fortemente dalle parole e dalla vita delle singole donne, diventa un'immagine statica, che non deriva dall'incontro di diverse soggettività e dal lavoro di tipo dialettico. È facile così che la rappresentanza diventi vuota e che, escludendo soggettività diverse, le annulli dall'immagine della realtà che vuole restituire. Quando il femminismo non deriva dall'incontro di individualità differenti cessa in parte di rispondere a uno stimolo di tipo intimo e, in tal modo, diventa una cerchia borghese che esclude le donne di altre classi sociali che anche hanno del femminismo bisogno intimo e materiale.

Nel presente lavoro il punto medio, di reale “scontro”, tra due paradigmi di comunicazione e due differenti dispositivi di governo – trasparenza e segretezza – si attua sul piano politico: la rappresentanza politica. In che modo è possibile rappresentare una serie di singolarità che si uniscono sotto una comune esigenza rivoluzionaria, quando sono proprio le differenze ad essere alla base della forza propulsiva del movimento? Quali sono le differenze tra una rappresentanza di questo tipo ed una rappresentanza che si innesta nel paradigma di comunicazione della trasparenza? Sostanzialmente: la rappresentanza politica che si attua nel paradigma di comunicazione della trasparenza può essere considerata una reale rappresentanza? In che maniera è davvero possibile rappresentare le diseguaglianze se approximate in maniera così liquida e massificata?

Al fine di rispondere a tali quesiti ritorniamo al nostro piano mediano che, alla fine dell'argomentazione, ci conduce al fulcro della nostra riflessione: le storie di donne. La questione delle storie di donne è centrale perché rappresenta il punto mediano per eccellenza di tutta la struttura fenomenologica e politica creata: le storie di donne sono il punto in cui si incontrano le dinamiche di comunicazione di autocoscienza, nella relazione di tipo intimo e dialettico che produce soggettività, e quelle più trasparenti tipiche della rappresentanza politica nel suo rapporto tra generale e particolare. Che cosa significa raccontare storie di donne? Che significato hanno queste nell'ambito della creazione di soggettività e nella rappresentanza politica dei soggetti femminili?

Le storie di donne rappresentano un interessantissimo modo di creazione e comunicazione di soggettività femminile. Quando le donne raccontano le proprie storie hanno il potere, nonostante si tratti di resoconti di esperienze puramente soggettive, di raccontare la propria soggettività in una maniera dinamica, aperta alla dialettica del confronto con l'alterità. L'immagine che propongono produce, nel soggetto femminile che la recepisce, un tipo di empatia peculiare. Nonostante l'impossibilità di un rapporto dialettico ravvicinato tra soggettività, le storie di donne sono miracolosamente in grado di instaurare un dialogo con chi le ascolta, di creare una connessione empatica che favorisce rispecchiamento e dialettica e, in ultima istanza, creazione. Le donne che ascoltano storie di altre donne hanno la possibilità di sentire la propria soggettività non come un qualcosa di dato e costruito dall'esterno, ma come un fattore di vita, vitale ed in continua relazione con il mondo. In un articolo del 1983 Anna Bravo, Luisa Passerini e Stella Simonetta Piccone⁴ riflettono sul modo di raccontarsi delle donne in diverse condizioni socioculturali e arrivano a mettere in mostra come la soggettività femminile, nonostante l'uso di moduli sociali prestabiliti per raccontarsi, senta continuamente l'esigenza di crearsi da sola, non su un piano trascendentale, ma su un piano immanente e vitale.

In conclusione, è necessario porre un'ultima riflessione sul rapporto tra particolare e generale. La libertà individuale è in grado di creare individualità e soggettività ma, in ultima istanza, è la condizione della collettività, nella quale si sviluppa una coscienza collettiva, ad avere la possibilità di dare reale riconoscimento alle single soggettività. Non è possibile pensare la creazione di soggettività come una lotta tra identità particolari e cultura, tra universalità e particolarismo. La problematica della rappresentanza politica sta nella pretesa di trasparenza con cui essa si attua: tale pretesa è totalmente irrisolta e, fattualmente, ipocrita. Una rappresentanza politica trasparente, basata su una generalizzazione vuota, si trasforma in un paradigma di governo. Nel momento in cui la parola si rende il mezzo del potere, in un panorama socio-culturale sempre più influenzato dalla necessità di visibilità, i movimenti politici necessitano di uno schermo su cui proiettare le proprie istanze. In questo modo, la rappresentanza si attua attraverso i dispositivi del potere agente e si ridimensiona occupando lo spazio che le viene concesso. Nel momento in

⁴ A. Bravo, L. Passerini e S. S. Piccone, *Modi di raccontarsi e forme di identità nelle storie di vita*, in «Memoria», 8, 1983.

cui il movimento perde la propria individualità nella massa, limitandosi alla spettacolarizzazione della piazza pubblica, si rende reazionario bloccando la possibilità di un reale cambiamento.

In una narrazione massificata e altamente mediata dalla pervasività e quotidianità delle nuove tecnologie non è sufficiente che ci si vesta dell'apparenza di sovversione, bisogna che essa sia investita tanto di forma quanto di contenuto, andando a esercitare con la propria vita una pressione sul sistema dominante di ideologie. Non si può fare ciò utilizzando gli abiti che vengono dati dagli oppressori, ma è necessario costruire nuovi significati che siano animati, non perché pieni, ma perché essi stessi sono vite. Solo in questo modo, rompendo la tessitura su cui si erge l'innocenza della trasparenza e facendo pullulare di esistenze nascoste le parole e le cose che sono protagoniste delle nostre narrazioni, è possibile rendere lo spazio politico, pubblico, propriamente abitato:

Si utilizza la vita per perpetuarsi e al tempo stesso per superarsi; se essa si limita a conservarsi, vivere soltanto non morire, e l'esistenza umana non si distingue da un assurdo vegetare. Una vita si giustifica unicamente se il suo sforzo per perpetuarsi è integrato nel suo superamento, e se questo superamento non ha altri limiti al di fuori di quelli che ognuno assegna a sé stesso⁵.

Le storie di donne così create non sono esemplari dell donna in generale, ma racchiudono al loro interno l'infinità delle peculiarità dell'individuo in questione, ed in tale infinità l'alterità della donna che le ascolta si rispecchia: l'incontro avviene su un piano medio fatto da una comune esperienza di femminilità. L'empatia che si produce nell'ascolto di queste storie è un fattore determinante: provare empatia per la storia di una donna della quale non si ha conoscenza diretta è un piccolo miracolo in termini di creazione della soggettività. Il fattore empatico è segno di una relazione con la soggettività altrui da cui deriva necessariamente un fattore di dialogo e dialettica, è segno di una relazione con un soggetto singolare nelle sue peculiarità irripetibili. Le storie di donne sanno fare ciò che la rappresentanza politica non riesce a fare: rappresentare la soggettività femminile senza ridurla ad un esemplare e creare un dialogo tra soggettività femminili lontanissime nella storia.

⁵ S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, SE, Milano 2019, pp 71-72.

Potere che parla e potere che tace. Due modalità del rapporto tra potere e parola

Roberto Madonna

C'è una sfera a tal punto non-violenta di intesa umana da essere affatto inaccessibile alla violenza: la vera e propria sfera dell'«intendersi», la lingua.
W. Benjamin, *Per la critica della violenza*¹

Ogni presa di parola è al contempo una presa di potere. Vi è un intreccio molto stretto tra potere e parola, ma tentando di districare un tale rapporto ci si accorgerebbe ben presto delle complicazioni, sfumature ed ambiguità da cui questo legame antico è travagliato. Risulta facile pensare che sia potente chi ha facoltà di parlare, mentre il debole è chi è ridotto al silenzio. Una perfetta raffigurazione simbolica di ciò è lo *sképtron* che, in Omero, è consegnato all'oratore che sta per parlare in assemblea². L'uso linguistico legittimo, e la possibilità stessa di questo uso, sono sempre sostenuti da una certa posizione di potere. D'altra parte, è vero anche il contrario: è potente chi, alla richiesta di parlare, può opporre il proprio silenzio; ed invece è debole chi è costretto alla continua produzione di segni, a parlare incessantemente ed incessantemente rivelarsi. Su questo punto l'antropologo francese Pierre Clastres stabilisce una differenza fondamentale tra due assetti possibili del potere. Nel saggio *Il dovere di parola* scrive:

Qui si manifesta una differenza, la più evidente e, nello stesso tempo, la più profonda, nella coniugazione della parola e del potere: ché se nelle società statuali la parola è il *diritto* del potere, nelle società senza Stato, al contrario, essa è il *dovere* del potere.³

¹ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. cur. E. Ganni, Torino 2008, p. 478.

² Cfr. P. Bourdieu, *Il linguaggio autorizzato: le condizioni sociali dell'effettività del discorso rituale*, in Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida editore, Napoli 1988, p. 85. Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, pp. 30-37.

³ P. Clastres, *Il dovere di parola*, in Id., *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 115.

Nelle sue ricerche sulle società tribali dell'America centrale e meridionale, Clastres indagò in particolare le strutture sociali di quelle tribù dell'Amazzonia in cui si verifica l'apparente paradosso di un capo che non detiene il potere politico. Se nella storia dell'Occidente europeo il potere politico è stato pensato essenzialmente in termini di relazioni gerarchiche ed autoritarie⁴, esiste d'altra parte un enorme complesso di società in cui «il campo politico si determina al di fuori di qualsiasi coercizione e violenza, e di ogni subordinazione gerarchica; in cui, in breve, non esiste alcuna relazione di comando-obbedienza»⁵. Se non è corretto affermare che la vita del gruppo sia regolata da un controllo sociale immediato qualificabile come “apolitico”⁶, resta da sciogliere l'enigma di questo «potere impotente»⁷, del tutto separato dalla violenza, di un capo senza autorità e privo di alcun mezzo per costringere gli altri all'obbedienza⁸.

La funzione del capo tribale può essere riassunta in quattro compiti: egli fa da paciere, da arbitro che modera le controversie; ha l'obbligo di donare i propri beni agli uomini che amministra; è tenuto ad essere un buon oratore e gratificare ogni giorno la tribù con un discorso edificante; ed inoltre pianifica le attività economiche e cerimoniali del gruppo. Il potere normale è fondato sul consenso di tutti ed ha funzione pacificatrice: il capo non possiede forze che può utilizzare per far valere i propri comandi, e le sue uniche risorse sono l'abilità con la parola ed il prestigio. A tal punto l'autorità di questo capo è dissociata dalla violenza, che spesso la leadership militare in guerra, che richiede obbedienza assoluta ma è solamente temporanea, viene assunta da un individuo diverso. La generosità del capo è sentita dal gruppo piuttosto come diritto di sottoporre il capo ad una spoliazione permanente. Raramente la società è tenuta a prestazioni economiche verso il leader: i beni che elargisce sono stati ottenuti da lui stesso o dalle sue mogli lavorando. Per procurarsi un surplus di beni, oltre quelli necessari al proprio sostentamento, il capo costretto a lavorare più degli altri. Ogni bene in sovrappiù è scambiato: il surplus è immediatamente consumato senza accumularsi, e da quest'elargizione il capo riceve prestigio. A questo contribuisce anche il suo talento oratorio.

⁴ P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo stato* cit., p. 16.

⁵ Ivi, pp. 12-13.

⁶ P. Clastres, *Copernico e i selvaggi* cit., p. 19.

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ Non è qui possibile in questa sede fornire una più estesa ricognizione del pensiero e della ricerca etnologica di Clastres, per cui si rimanda a R. Marchionatti, *La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres*, in P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, Feltrinelli Milano 2013, pp. 7-24.

Non si deve pensare che però queste due caratteristiche aumentino di pari passo il suo potere: è l'opinione pubblica a controllare le funzioni del capo, ed egli non possiede neppure un vero potere di decisione. Non può mai esser certo che i suoi ordini saranno eseguiti, e la tonalità specifica dell'esercizio di questo "potere impotente" è conferita proprio dal fatto che l'autorità del capo sia sempre contestabile⁹.

In merito al rapporto del capo col linguaggio, se da una parte Clastres lo caratterizza come un monopolio del capo sulla parola, questo si converte immediatamente per lui in un obbligo assoluto. «La parola è, più che un privilegio, un dovere del capo: a lui spetta il dominio delle parole»¹⁰. Colui che parla, e sa ben parlare, è il capo. A lui spetta il privilegio del discorso, e ciò avviene senza alcuna frustrazione da parte degli altri membri del gruppo: vieta loro di parlare "come il capo" non tanto un'imposizione, quanto un senso di vergogna verso la parola¹¹. Potrebbe sembrare allora che il capo della tribù sia investito del privilegio sul linguaggio come se si trattasse di un rapporto sacrale, ma quest'impressione è smentita non appena si valuta la posizione affatto peculiare del discorso del capo rispetto ai comportamenti del gruppo sociale. In un atto dalle caratteristiche ritualizzate, il capo assolve il suo obbligo di parola rivolgendosi quotidianamente a tutto il gruppo, all'alba o al crepuscolo, un prolisso discorso in cui sono celebrate le norme di vita tradizionali. Mentre tiene quest'orazione, a nessuno è richiesto silenzio o raccoglimento. Ciascuno continua a svolgere le sue occupazioni, senza prestare attenzione a ciò che è detto. «Se il capo, come tale, deve sottostare all'obbligo di parlare, le persone a cui egli si rivolge non sono invece tenute che a far mostra di non ascoltarlo.»¹² Il discorso non dice nulla di nuovo, è "vuoto". La parola del capo è isolata, pronunciata con un linguaggio duro e che non attende risposta – ma, per il fatto stesso di essere pronunciata per non farsi ascoltare, testimonia della sua dolcezza.¹³ Sia nel discorso quotidiano che nella risoluzione delle controversie tra membri del gruppo, la parola del capo non ha forza di legge: è una competenza tecnica che può solamente persuadere¹⁴. In nessun caso egli potrebbe

⁹ P. Clastres, *Scambio e potere: filosofia della chieftainship amerindiana*, in Id., *La società contro lo stato* pp. 27-35. Sul ruolo del *chief* tribale rispetto alle attività produttive della società, cfr. anche P. Clastres, *Età della pietra, età dell'abbondanza*, in Id., *L'anarchia selvaggia* cit., pp. 93-112, in particolare si vedano le pp. 103-104.

¹⁰ P. Clastres, *Scambio e potere* cit., p. 36.

¹¹ Ibid.

¹² P. Clastres, *Il dovere di parola* cit., p. 116.

¹³ P. Clastres, *Scambio e potere* cit., p. 40.

¹⁴ P. Clastres, *La società contro lo stato*, in Id., *La società contro lo stato* cit., p. 152.

impartire degli ordini, perché ci si rifiuta di riconoscere pienezza alla sua parola¹⁵. Dalla funzione pacificatrice che il capo assume, e dal contenuto “vuoto” del discorso sulle tradizioni, Clastres trae la conclusione di un’opposizione strutturale tra linguaggio e violenza nella società tribale. Il privilegio/dovere di parola del capo allora è il «mezzo escogitato dal gruppo per mantenere il potere distinto dalla violenza coercitiva, la garanzia quotidianamente rinnovata che questa minaccia è lontana.»¹⁶

Questo rilievo va messo in rapporto alla relazione privilegiata che il *chief* intrattiene con la circolazione dei beni e delle donne. Nella maggioranza delle società sudamericane, anche l’istituzione della poliginia è strettamente articolata all’istituzione politica del potere: al capo soltanto è riconosciuto il privilegio di avere più mogli (o, in società in cui la caccia è un’attività essenziale alla sopravvivenza del gruppo, anche ai più valenti cacciatori – ma anche qui si tratta di una concessione strettamente vincolata all’importanza politica: essi sono individuati come potenziali leader)¹⁷. In apparenza il leader compenserebbe il suo diritto su un numero maggiore di donne del gruppo con le sue elargizioni di beni e talento oratorio. Il potere, relazionandosi con i tre livelli strutturali essenziali della società (circolazione di donne – beni – parole), resterebbe fedele alla legge di scambio che fonda e regge il gruppo sociale. L’eloquenza, la generosità e la poliginia riguardano infatti quegli elementi (che Clastres nella sua analisi può definire tipologie di “segni”) la cui circolazione regolata dallo scambio (dunque dal principio della reciprocità) definisce immediatamente la struttura stessa della comunità al suo livello più essenziale. Clastres sostiene, tuttavia, che il principio di reciprocità non sia rispettato: lo scambio tra il valore più essenziale per la tribù, le sue donne, e i discorsi e gli scarsi beni economici che il capo è capace di procurare col proprio lavoro, è uno scambio disuguale. Non è dunque di scambio che si tratta, ma di dono. Il movimento delle donne, dei beni e dei discorsi tra la sfera del gruppo e quella del potere politico è sempre unidirezionale: le donne vanno dal gruppo al capo, beni e discorsi si muovono esclusivamente dal capo al gruppo¹⁸. Il

¹⁵ P. Clastres, *Il dovere di parola* cit., p. 116.

¹⁶ P. Clastres, *Scambio e potere* cit., p. 39. Clastres riferisce anche di come nella mitologia dei Guarani la Parola sia sostanza comune agli dèi e agli umani. La società è improntata all’uguaglianza proprio a partire dalla parità e dalla reciprocità in cui tutti gli uomini sono posti sul piano dello scambio linguistico. La società è il godimento del bene comune rappresentato dalla Parola (cfr. P. Clastres, *Libertà, malencontre, innominabile*, in Id., *L’anarchia selvaggia* cit., pp. 75-92, qui pp. 90-91).

¹⁷ Ivi, pp. 31-32.

¹⁸ Ivi, pp. 33-35.

triplice movimento dei “segni” (donne – beni – parole) presenta una comune dimensione negativa: essi cessano di essere scambiati e sono tenuti fuori dalla comunicazione e dalla reciprocità. Questa relazione affatto originale tra la regione del potere e l'essenza del gruppo sul piano della circolazione di segni marca su un piano strutturale la differenza tra società senza stato e società statale. Nella società senza stato

il potere detiene un rapporto privilegiato con gli elementi il cui movimento reciproco fonda la struttura stessa della società; ma questa relazione, negando loro un valore di scambio al livello del gruppo, instaura la sfera politica non soltanto come esterna alla struttura del gruppo, ma, ... come la negazione di questa: il potere è contro il gruppo, e il rifiuto della reciprocità, in quanto dimensione ontologica della società, è il rifiuto della società stessa.¹⁹

Questa situazione sancisce l'impotenza del potere del capo: il fatto che esso si articoli in una posizione marginale rispetto al sistema sociale. L'attività unificatrice del potere è posta in condizione di esercitarsi solo all'esterno, e addirittura contro la struttura stessa della società. Con l'uomo che è eletto capo, lo scambio s'interrompe; con questa posizione d'isolamento paga il suo prestigio, e col dover dare continua dimostrazione dell'innocenza della sua funzione. Altrove, Clastres affermerà chiaramente che «nella tribù il capo è sotto sorveglianza.»²⁰ Una categoria utile a decifrare il rapporto paradossale del capo con la tribù è quella del *debito*. I rapporti di dono che egli stipula sanciscono la disuguaglianza della società e del capo: «il leader è in situazioni di debito rispetto alla società proprio in quanto ne è il leader.»²¹ La tribù detiene il potere e lo esercita sul capo, e questo potere «assume la figura di un debito perpetuo che il capo deve pagare.»²² Il capo insegue il suo desiderio di prestigio, e con ciò accetta di sottomettersi al potere della società assumendosi il debito che istituisce ogni esercizio di potere. Nella società senza stato, il debito procede dal capo verso la società: ciò ne fa una società *indivisa*, ovvero in cui il potere non si è separato dalla società per concentrarsi nelle mani del capo e cristallizzare così una divisione tra dominanti e dominati²³. Il «senso di circolazione del debito»²⁴ segna una differenza irriducibile rispetto alle società statuali. Debito di segni, di beni e parole, che nelle società in cui il potere

¹⁹ Ivi, p. 36.

²⁰ P. Clastres, *La questione del potere nelle società primitive*, in Id., *L'anarchia selvaggia* cit., pp. 25-32, qui p. 31.

²¹ P. Clastres, *Età della pietra, età dell'abbondanza* cit., p. 107.

²² Ibid.

²³ Ivi, p. 108.

²⁴ Ivi, p. 109.

coercitivo si è istituzionalizzato procede dai dominati verso chi si trova in una posizione di potere.

La comunità tribale, costituita da individui che rivendicano la propria appartenenza a tale insieme, integra le diverse unità che la costituiscono (famiglie elementari, clan, società militari...). Essa è, nella sua essenza, *indivisa*. Non ha organi separati di potere²⁵. Non riconosce al suo interno alcuna divisione (del lavoro, o tra ricchi e poveri, o tra dominanti e dominati) eccetto quella sessuale²⁶. Di più, la comunità tribale ha tra i suoi principi fondanti, accanto al divieto di disuguaglianza, l'interdetto dell'*alienazione*: «non permette che nessuna figura dell'Uno si distacchi dal corpo sociale per rappresentarla, per incarnarla come unità.»²⁷ Clastres trova la radice della differenza tra società statuale e società senza stato in uno dei principi fondanti dell'architettura dello stato moderno: quello della rappresentanza, ovvero quell'«alchimia della rappresentazione» in virtù della quale «il rappresentante costituisce il gruppo stesso che lo ha costituito»²⁸. Un individuo (il delegato) è investito del potere di un gruppo – un potere che trascende ciascuno degli individui che lo delegano²⁹. La delegazione è l'atto originario di costituzione per cui una serie di individui giustapposti esistono nella forma di una *persona* fittizia, un corpo mistico incarnato in un corpo sociale, che a sua volta trascende i corpi biologici che lo costituiscono³⁰. Nel *Leviatano* di Hobbes questa teoria della «rappresentazione unificante»³¹ è presentata in analogia con un teatro: il rappresentante è una persona fittizia che agisce in rappresentanza di un altro, come un attore le cui parole ed azioni sono riconosciute da un autore. Nel momento in cui questo riconoscimento avviene, l'attore agisce con autorità. L'autorità sulle proprie parole ed azioni è come un possesso, un bene che è possibile alienare (*Leviatano*, cap. XVI)³². Il riconoscimento dell'autorità all'attore avviene per cessione spontanea: secondo la celebre formula che enuncia il patto di fondazione dello

²⁵ Cfr. P. Clastres, *La questione del potere nelle società primitive* cit., pp. 26-31.

²⁶ P. Clastres, *Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive*, in Id., *L'anarchia selvaggia* cit., pp. 53-56.

²⁷ Ivi, p. 56.

²⁸ P. Bourdieu, *La parola e il potere* cit., p. 81.

²⁹ P. Bourdieu, *Delegation and political fetishism*, in Id., *Language and symbolic power*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 203.

³⁰ Ivi, p. 208.

³¹ Ibid.

³² T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi – A. Lupoli, Laterza, Bari-Roma 1989, pp. 131-135. Sulla metafora teatrale della rappresentazione, si veda anche P. Bourdieu, *Political representation: elements for a theory of the political field*, in Id., *Language and symbolic power* cit., p. 182.

stato, ciascun membro di una moltitudine dà autorizzazione e cede il proprio diritto a governare sé stesso a un uomo, o assemblea di uomini, a condizione che tutti gli altri facciano lo stesso (*Leviatano*, cap. XVII)³³. In virtù di questo processo di delegazione, viene ad instaurarsi tra delegato e gruppo una relazione metonimica: il primo funziona come un segno che sostituisce la totalità del gruppo, il significante stesso che permette di chiamare quella totalità all'esistenza visibile. Più di ciò, egli è un segno che a sua volta parla³⁴. Nelle realizzazioni storiche di questo processo di delegazione si annida il rischio di ciò che Bourdieu, riprendendo una categoria marxista, chiama "feticismo politico": che il potere conferito al rappresentante appaia come una misteriosa qualità oggettiva, che il *ministerium* appaia come *mysterium*³⁵. Nel tentativo di sfuggire all'alienazione politica costituendosi in totalità per mezzo di un rappresentante, il gruppo sociale corre nuovamente il rischio di alienazione politica: il rappresentante può arrivare a detenere il monopolio degli strumenti di produzione del politico, ovvero risorse di potere oggettivate in istituzioni, risorse materiali e simboliche di articolazione del discorso politico³⁶. Il potere simbolico attribuito al delegato richiede il riconoscimento da parte degli individui della comunità rappresentata, ovvero sempre anche la dissimulazione e negazione della violenza che egli esercita al momento della sua istituzione³⁷.

Il rapporto dissimetrico tra il soggetto e un potere pienamente feticizzato e misterico è icasticamente rappresentato nel racconto di Franz Kafka *Nella colonia penale* (1914), che lo stesso Clastres cita in uno dei saggi della *Società contro lo stato*³⁸. Nel racconto si descrive una colonia penale in cui le esecuzioni sono compiute per mezzo di un complesso macchinario che incide sulla schiena del condannato, direttamente nella sua carne, il comandamento che ha infranto. Nel racconto Kafka pone all'evidenza del lettore il carattere misterioso e incomprensibile della legge: il protagonista, in visita alla colonia penale, non riesce a decifrare i disegni con le scritte dei comandamenti che la macchina incide («vide solo un labirinto di linee che s'incrociavano continuamente»³⁹), il condannato non è a conoscenza della sentenza né sa per quale ragione sarà giustiziato. Ci si trova in un contesto in cui la legge si espri-

³³ T. Hobbes, *Leviatano* cit., pp. 139-144, in part. cfr. p. 143.

³⁴ P. Bourdieu, *Delegation and political fetishism* cit., pp. 206-207.

³⁵ Ivi, pp. 204-205.

³⁶ P. Bourdieu, *Political representation* cit., p. 175.

³⁷ P. Bourdieu, *Delegation and political fetishism* cit., pp. 209-211.

³⁸ P. Clastres, *Della tortura nelle società primitive*, in *La società contro lo stato* cit., pp. 131-138.

³⁹ F. Kafka, *Nella colonia penale*, in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, I Meridiani, Milano 2006, p. 295.

me come pura violenza, nella forma della scrittura sul corpo, ma non significa nulla. È la manifestazione di un potere assolutamente distinto per natura e linguaggio dal corpo su cui si applica. Anche in questa violenta manifestazione di forza, il potere non comunica, resta arroccato nel suo segreto. L'esecuzione non testimonia che un mistero. Ciò che è inciso sul corpo è la disuguaglianza: il corpo individuale è annullato e reso mero supporto della scrittura visibile della legge, sennonché questa è incomprensibile. Il saggio di Clastres evoca il racconto di Kafka in relazione alla figura della scrittura sul corpo, che egli procede ad analizzare nel contesto delle pratiche dei riti d'iniziazione delle società tribali. Anche il rito d'iniziazione prevede spesso l'incisione del corpo con dei segni e la sofferenza fisica dell'iniziando, ma il rituale, attraverso il quale la società prende possesso del corpo, media l'acquisizione di un sapere, ha valore pedagogico. Il marchio impresso significa l'appartenenza al gruppo: per mezzo del rituale i giovani si riconoscono membri a pieno diritto di una comunità. Anche in questo rito la società tribale esprime il suo rifiuto del potere separato⁴⁰: la legge fondamentale è inscritta in uno spazio non separato, sul corpo stesso. Il segno sul corpo significa il valore di ciascuno: i corpi individuali sono assimilati, e su di loro s'impone che nessuno valga né più né meno di nessun altro⁴¹. Se in Kafka la scrittura sul corpo annientava l'individuo, nel rito di passaggio essa segna appunto l'ingresso a pieno titolo nella società, mediante l'acquisizione della legge fondamentale della società tribale, ovvero il divieto della disuguaglianza.

Le comunità tribali amazzoniche rifiutano che i poteri individuali dei membri del gruppo siano alienati in favore del rappresentante. Il capo fa da portavoce, porta avanti una strategia di alleanze o una tattica militare, ma queste non sono mai riconducibili a lui soltanto, bensì rispondono alla volontà

⁴⁰ Lo statuto problematico della legge scritta in relazione alla rappresentanza emerge sin da una lettura del *Leviatano*, e sarebbe invero meritevole di una trattazione a sé. Nel cap. XXVI, sulle leggi civili, Hobbes parla della legge civile come espressione della volontà del sovrano legislatore che si oggettiva in scrittura (cfr. T. Hobbes, *Leviatano* cit., pp. 219-225). Nelle corti di giustizia il giudice subordinato è tenuto a prestare attenzione alla ragione che muoveva il sovrano a fare una certa legge (ivi, p. 223), egli è delegato con autorizzazione dal sovrano (p. 227) e ha il compito di ripristinare la «natura della legge», la sua autentica interpretazione, che non è nella lettera (ibid.). Tutte le leggi hanno bisogno di interpretazione (ibid.), e questa è la sentenza del giudice data viva voce sul caso specifico, in poiché data in forza dell'autorità del sovrano (p. 228). Nella legge vi è una differenza tra «lettera» e «spirito» (p. 231). La voce del giudice che applica la legge deve vivificare nuovamente il segno, ristabilendo in esso la volontà del sovrano. Il giudice stesso vale qui come segno che rimanda al sovrano, ma l'interpretazione della legge che impone ha vigore solo in virtù del potere sovrano che la sostiene: occorrerebbe problematizzare come tutto questo gioco di rimandi tra segno e spirito, tra rappresentante e interpretazione, sia sostenuto dalla violenza.

⁴¹ P. Clastres, *Della tortura nelle società primitive* cit., pp. 133-137.

esplicita della tribù: tutte le trattative e i negoziati sono pubblici⁴² (Anarchia selvaggia 28). La definizione del potere coercitivo istituzionalizzato come potere “che ha *diritto* di parola” consente di pensare un potere che ha facoltà di disporre di un criterio di inclusione ed esclusione di altri agenti rispetto ad una informazione⁴³, o eventualmente che disponga di mezzi atti ad estrarre un’informazione, rimanendo al contempo impenetrabile. Il “segno”, l’informazione, può essere sottratta al sistema degli scambi e venire accumulata. Il segreto, questa forma di accumulazione dell’informazione, è in un rapporto molto stretto col potere, come ha presente Elias Canetti quando scrive che

è caratteristica del potere una ineguale ripartizione del *vedere a fondo*. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli dev’essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa...⁴⁴

Il potente prova ad avvantaggiarsi attraverso il segreto, fa valere la sua forza di fatto così da produrre sul piano del discorso una sfera sottratta alla trasparenza ed alla reciprocità dello scambio linguistico. Diversi esempi del verificarsi di questo movimento nella storia del potere in Europa sono oggetto della dettagliata descrizione di Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*. Non ci è possibile qui una discussione più estesa del testo foucaultiano alla luce di questa prospettiva, ma si prenda in considerazione il rapporto delineato tra forma giuridica generale e meccanismi disciplinari. Alla giurisprudenza che comincia a riconoscere, nel corso del XVIII sec., uguaglianza formale e uguali diritti, si contrappongono le tecniche disciplinarie come il loro «sottosuolo», un vero «controdiritto»⁴⁵ sostanziato in un complesso di procedure e meccanismi che introducono dissimmetrie insormontabili ed escludono la reciprocità. Dove il diritto limita e redistribuisce l’esercizio dei poteri, le discipline lavorano per disequilibrare sempre e ovunque le relazioni di potere, creano tra gli individui «un legame “privato”, che è un rapporto di costrizioni interamente differente dall’obbligazione contrattuale»⁴⁶, fanno sì che permanga sempre dalla stessa parte un “più di potere” fisso.

Meritano la nostra massima attenzione le circostanze in cui il potere può

⁴² P. Clastres, *La questione del potere nelle società primitive* cit., p. 28.

⁴³ Sul rapporto tra segreto e potere cfr. anche M. Ricciardi, *Il concetto di segreto e la disciplina dei media*, in «Giornalismo. Lezioni su un mestiere difficile», a cura di L. Gravagnuolo, Edizionario 10/17, Salerno 1995, pp. 161-174, in part. le pp. 161-164.

⁴⁴ E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi Milano 2020, p. 353.

⁴⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi Torino 2014, p. 242.

⁴⁶ Ibid.

negare la reciprocità dello scambio di parola, sottrarsi alla visibilità, rinchiudersi nell'anticamera⁴⁷, far pesare il suo silenzio. Il livello di apertura democratica di un'istituzione non può che misurarsi da quanto possa tollerare di esporre a piena visibilità le sue procedure, e quanto possa sopportare di esporsi alla reciprocità dello scambio. Ciò significa estendere la partecipazione al potere, una partecipazione che non si realizzi meramente nella promessa di rappresentanza, ovvero nella negazione dell'usurpazione intrinseca all'istituzione rappresentativa. Poter tollerare di uscir fuori dal silenzio e dal chiuso dell'anticamera significano un tipo di potere diverso, che non è privilegio dell'istituzione, bensì circolazione viva dei segni entro un gruppo. Un contesto istituzionale può far pienamente valere il diritto al silenzio che gli è garantito dal privilegio che detiene di fatto, e per mezzo di questo privilegio decidere dell'inclusione e dell'esclusione dal discorso politico, e dell'ordine del giorno nell'assemblea. In queste due decisioni apparentemente neutrali si trova la possibilità di focalizzare il discorso politico su certe tematiche e confinarlo entro certe modalità e situazioni della discussione. Nella decisione su ciò che è ammissibile e ciò che non è ammesso si trova una delle applicazioni di violenza simbolica che sostanziano l'uso del segreto *ex parte principis*, da parte di chi occupa una posizione di potere di fatto. In questa decisione, appena camuffata dall'apparato istituzionale della democrazia e dai suoi vincoli, sono visibili il desiderio di concentrazione di potere e di unidirezionalità dello scambio propri di chi è al comando. È in questa situazione che vanno messe in campo pratiche di resistenza volte ad estendere l'inclusione nel dibattito democratico, a costo di doverne superare le modalità correnti e gli assetti istituzionali. Costringere il potere a parlare, metterlo a muro, fargli scoprire le carte, costringerlo fuori dal silenzio, costringerlo a prender posizione e dunque a rivelarsi – demistificarlo, strappare il velo di mistero che ammantava il delegato e ricondurlo alla sua posizione di dipendenza dal gruppo.

⁴⁷ Sul concetto di "anticamera del potere" come vincolo del monarca a consiglieri e canali privilegiati d'informazione, si veda il densissimo scritto di Carl Schmitt, *Dialogo sul potere*, Il Melangolo, Genova 1990, in part. le pp. 24-34, in cui si tematizza come il "cerchio magico" del potente misuri l'estensione del suo potere ma al contempo, in un rapporto conflittuale, lo influenzi in modo più o meno diretto.

Un cinguettio. Gerghi, enigmi e anagrammi dai Coquillars a Meta

Mattia Tarantino

1.

Ogni lingua urta e batte ai bordi della propria grammatica. C'è un piano zeppo di angoli, di lati, zeppo di vettori e di tensioni che li orientano, un piano rugoso, solcato da forze e buche, dal vuoto organizzato nelle mucose che lo installano. C'è un piano e ai suoi confini – ma ognuno tra i suoi punti, ogni distanza tra i suoi punti è un segno di confine – è inciso qualcosa, qualcos'altro appare e circola, invece, qualcosa svanisce o si attorciglia. C'è un piano e non contiene nulla, però, non è una causa, né una totalità, nulla attiva e niente installa. Quello che striscia tra i suoi circuiti e le sue mucose, cosa si insinua nelle dimensioni che lo agitano, questo conta. Il piano è un *ring*, un quadrato per la lotta. Forse non esiste, è un movimento tattico, uno spazio tattico: un quadrato per la lotta, appunto, uno spazio in cui controllare il conflitto e in cui questo possa sorgere, al contempo. Strisciano tensioni vischiose, fasce sonore inappuntabili, come carovane, cose scure, cadute da tempo fuori dall'ordine e dalla significazione. Chi o cosa le conduce, se qualcosa le conduce? Quali sono gli operatori di questi movimenti? Cosa striscia e come passa? È questo che dovremo chiederci. C'è un piano, ed è la lingua, o una sua parte. Ogni lingua urta e batte ai bordi della propria grammatica, però.

1.1

Si tratta di un insieme di regole fondato su frequenze d'uso e assestato precariamente sulle preferenze di chi può orientarlo. Questa è la grammatica, violenza del fondamento, potere istituyente illimitato, prepotenza, antipotenza. Una questione di forze e desiderio, qualcosa come il progetto di un cristallo nel gerundio: di come la lingua scorra, di cosa scorra nella lingua, osservare i minuscoli tra i movimenti, gli agglomerati che li producono e le singolarità, gli elementi irriducibili, quelli sparpagliati; ordinarli, poi, organizzarli nel

Quadrato e partecipare alle loro relazioni, alle loro combinazioni possibili (se osservi partecipi). Fondamenta instabili, il sapere millenario della metafisica, qualcun altro, neurologico, gli scrittori, le istituzioni che lo investigano, il linguaggio, nulla più, ci è andata bene. Possiamo ancora provare un altro movimento.

1.2

Come si articolano piano e fondamenta, qual è il rapporto tra un linguaggio e la grammatica contro cui urta? Batte, il linguaggio, ma in che direzione? C'è una direzione? Dov'è la grammatica? Cosa li lega, cos'è che li attorciglia? Qualcosa li separa o unisce per davvero? Chi, cosa opera queste connessioni, questi circuiti, queste violenze?

2.

La riflessione occidentale sulla lingua è stata sempre caratterizzata da fratture, scissioni: quella tra φωνή e λόγος, tra ὄνομα e λόγος, oppure, φωνή ἑναρθρος e φωνή ἀπλῶς, e ancora avanti, fino a Saussure, alla scissione tra *langue* e *parole*, o alle analisi di Benveniste sul piano semiotico e quello semantico. Il piano è originariamente fratturato, e costantemente attraversato, composto e ricomposto dalla medesima frattura che lo determina e sembra quasi anticiparlo, come le scissioni in cui il linguaggio è pensato ne costituissero il presupposto, l'ipotesi, il terreno. In queste pagine non potremo approfondire l'analisi dei piani di divisione, né i dispositivi a cui appartengono o il loro funzionamento. Daremo per assodati i passaggi logici e metafisici che hanno segnato storia e funzione delle crepe del linguaggio e i sabotaggi che sono stati tentati, nel corso del tempo, del sistema che ne risulta e delle operazioni che coinvolge e mette in atto. Quello che ci interessa è il modo in cui una poltiglia (la lingua) venga regolata e messa a sistema (la grammatica) e come gli operatori che la adoperano (i parlanti) scelgano di usarla, quali tecnologie formino e come le amministrino, e perché questi movimenti costituiscano o, almeno, sembrino costituire quanto è in questione nelle pratiche politiche del segreto e della trasparenza, di alcuni tra i poli, insomma, in cui la filosofia politica recente ha individuato un contrassegno per la storia della governamentalità.

3.

I messaggi di Roberto sono visibili per 24 ore, quelli di Zahira non vengono salvati nella cronologia delle conversazioni, a meno che non rientrano in conversazioni sottoposte a verifica, da parte dell'azienda, dopo una segnalazione ricevuta da un altro utente. Francesca e Samuele discutono spesso delle ragioni per cui alcune delle fotografie che ricevono sono visualizzabili una sola volta e non sia possibile acquisire la schermata del telefono mentre una delle foto viene riprodotta. Sono alcune funzioni della crittografia 'E2EE' (*end-to-end encryption*). Si tratta della crittografia adoperata da Meta per le applicazioni di messaggistica che ha sviluppato e per quelle che possiede. Si tratta, ovvero, di un sistema crittografico adoperato, a luglio 2023, da 3,8 miliardi di utenti¹. La E2EE è una crittografia asimmetrica, che sfigura il testo rendendolo illeggibile a chi non ne possiede le chiavi di accesso: una è pubblica, comune a tutti gli utenti che adoperano la stessa applicazione, l'altra è privata, e funziona solamente per un unico utente². Potenzialmente 3,8 miliardi di persone, se associamo ogni account a una persona, usano, per le proprie comunicazioni quotidiane, una doppia chiave crittografica asimmetrica. In questione sono le ragioni per cui, all'inizio del nuovo millennio, così tante persone adoperino dispositivi crittografici; dispositivi di cifratura del discorso, di occultamento, codici e chiavi per rendere inaccessibile il proprio discorso o, più propriamente, per scegliere chi può avervi accesso, selezionare e controllare i soggetti che vi prendono parte, i canali in cui circola, i margini della sua estensione.

4.

Che la cifratura del discorso sia oggi una pratica adoperata quotidianamente in gran parte del mondo non significa che questa costituisca un problema nuovo per la riflessione politica. Se il discorso è l'organizzazione dell'egemonia di alcune soggettività, se i suoi ingranaggi servono a sollecitare e dar

¹ Per le statistiche presentate, cfr. quanto riportato da Amanda Silberling nell'articolo *Facebook surpasses 3 billion monthly active users*, pubblicato per Tech Crunch all'URL [023/07/26/facebook-3-billion-users](https://techcrunch.com/2023/07/26/facebook-3-billion-users/): «Across Meta's entire family of apps — which includes WhatsApp, Instagram, Messenger and now Threads — there were 3.88 billion monthly active users. That's almost half of the world population».

² Per un'analisi del funzionamento della crittografia E2EE, cfr. quanto riportato dall'azienda IBM Security QRadar SIEM sul proprio sito, all'URL [ibm.com/it-it/end-to-end-encryption](https://www.ibm.com/it-it/end-to-end-encryption).

forma al campo del pensiero possibile tra i parlanti, tra i soggetti, un territorio tanto conteso e tanto conflittuale non può che essere stato attraversato, nel tempo, da tagli e flussi, scontri, torsioni intensive e lotte, soprattutto, tra tensioni e controtensioni. Con il discorso entriamo nel dominio della lotta, della battaglia. Gran parte degli elementi che lo costituiscono e degli effetti che produce rispondono a lineamenti strategici, a operazioni tattiche. Soggettività che detengono la parola, da un lato, e che ne dispongono in un preciso regime di luce, di visibilità; soggetti che adoperano la parola come furto o rappresaglia, invece, parlando dal fondo della perdita di parola, spossessati, disposti in un'altra luce, in un'altra visibilità, prolungamento e conseguenza estensiva della prima oppure ombra, contrario possibile e contrario amministrabile, organizzato. Le tecniche di cifratura del discorso sono più antiche delle tecnologie che le mettono in luce.

5.

M. racconta che in carcere gli sono stati recitati i primi versi di una filastrocca. Per conoscere gli altri sarebbe dovuto aumentare di grado, nella cricca, così che via via avrebbe potuto ricomporre la poesia e decifrare l'enigma che consegnava. Non ci è mai riuscito, ma sostiene si tratti di un *argot*. Ci sono un idioma parassita e un doppio artificiale. Occorre staccare, secondo le regole scelte per l'idioma parassita, le parole dai campi semantici in cui sono usualmente collocate, e inserirle in tutt'altra serie sinonimica, spesso adoperando discendenze metonimiche. Si ottiene così un doppio artificiale della parola. In questo modo, Schwob e Guieysse, parlando dell'*argot* francese dell'Ottocento, «riferiscono, per esempio, che *bonnetterie* (calzetteria) e *lingerie* potevano fungere da equivalenti semantici per *bonnet* nel suo senso occulto di "gioco delle tre carte"». Ma l'*argot* è molteplice, e ancora nella Francia di fine Ottocento le prostitute avevano inventato lo *javanais*, «criptica lingua speciale» adoperata «per protezione nei confronti dei clienti». Si tratta di inserire una *v* dopo ogni sillaba di qualsiasi parola, seguita da una vocale in assonanza con la vocale finale della sillaba precedente. Il farfallino italiano funziona afallofo stefessofo mofodofo. Da qui l'esercizio di stile giavanese di Queneau: «Unvin jovur vevers mividin suvur unvin vautobovus deveau lava livignévé essévé, jeveu vapervercuvus unvin jeuveunovomme [...]». Un *argot* appena più vicino a M. è forse, però, quello adoperato nelle carceri australiane di fine Ottocento e inizio Novecento, un '*rhyming slang*' che «si articola in due

passaggi fondamentali. In primo luogo, si sostituisce una parola con un'intera frase che termini in rima con la parola in questione; poi, un elemento della frase in rima può essere omissso. Ciò che resta della sequenza rimica sarà inteso come sinonimo della parola sostituita». In questo modo da *apples and pears*, alla fine di una complessa elaborazione, sarà possibile ricavare un'indicazione, *going up the stairs*, ma suonerà come *going up the apples*³.

5.1

Certi tipi loschi che nascondono o propongono gioco d'azzardo, le prostitute che si scambiano informazioni sui clienti, informazioni o comandi scambiati nelle carceri australiane o tra i *Cockneys* di East London: gruppi ombrosi che macchiano il linguaggio, che ci strisciano, nel linguaggio, ai muri, ai bordi, attenti a non farsi vedere, bravi a mettersi in luce, alle volte, tutti pronti a sostenere discorsi che sarebbe forse troppo semplice pensare repressi, ricacciati alla fine della lingua, della comunità, discorsi che non parlano di cose cadute fuori dalla legge, ma oscurità che della legge costituiscono il presupposto, invece, e forse l'impensato; lingue adoperate per riconoscere i propri parlanti, lingue tramandate per selezionare i propri eredi, lingue come tatuaggi, e forse proprio tatuaggi della voce, in qualche modo, come orsi o madonne sulla schiena. Come un cinguettio, oppure.

6.

Un archivista della Cote-d'Or, Joseph Garnier, nel 1848 aveva dedicato una nota bibliografica a un manoscritto medievale, un dossier legale su alcuni ladri che, nel 1455, avevano compiuto diverse rapine nelle campagne della Borgogna. Nel 1890, nei *Mémoires de la Société Linguistique de Paris*, appare un articolo firmato da Marcel Schwob appena ventitreenne, *Le jargon des Coquillars en 1455*. *Coquillars*, i Conchiglianti, così si chiamava la banda di ladri borgognese, guidata dal Re Conchiglia. Il dossier racconta di furti e scassi, di qualche rapina ai viandanti, poco altro. Ad attirare l'attenzione di Schwob fu che «Ogni trucco di cui essi fanno uso ha un suo nome, nel loro gergo, e nessuno potrebbe comprenderlo, se non fosse membro della loro società, o

³ D. H. Roazen, *Principi di Cant*, in Id. *Lingue oscure. L'arte dei furfanti e dei poeti*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 40-43.

se uno di loro non lo rivelasse all'altro». Jean Rabustel, pubblico ministero e cancelliere alla corte del viscontado di Digione, attraverso le testimonianze di Pierrenet le Fournier, barbiere, o Jean Vote, caviere, che si erano avvicinati alla Compagnia, al Popolo della Conchiglia incuriositi dalla segretezza che ostentavano i loro gesti, come gli sputi o gli starnuti adoperati per richiamare i compagni che, in luoghi inopportuni, si lasciavano sfuggire una parola di troppo, aveva riportato nel dossier un catalogo di *noms de metier*, e una *legenda*: «Un *crocheteur* è uno scassinatore. Un *vendegeur* è uno scippatore. Un *beffleur* è un ladro che attira gli sciocchi nel gioco. Un *envoyeur* è un assassino [...] Fare un *roy David* significa aprire una serratura, una porta, un forziere, e richiudere...». Si tratta di una deformazione volontaria (la coniazione di un idioma parassita) della lingua in uso nella Francia settentrionale del Basso Medioevo. Nel dossier di polizia, la lingua dei Conchiglianti viene definita un *languaige exquis*, un discorso ricercato, rimarchevole e, insieme, un *jargon*. Strana associazione. La parola '*jargon*' (con le sue forme derivate, come *ghargun*, *gorgon*, *gergon*, *gargoun*, *jargoun*) aveva significato a lungo una lingua che imitava sibili, balbettii, schiamazzi, inceppi della lingua, in qualche modo, segnali della sua creazione e pratica culturale che ricordano come anche un fischio sia un contrassegno e come, nelle lingue umane, vengano richiamate le voci degli animali, i loro versi, come quelle degli uomini non potessero esistere che al prezzo di mantenersi con queste in una relazione per la quale l'una sorge dove l'altra si arresta, e il sorgere della voce umana conserva, abolendola, in un doppio movimento, la voce confusa animale: '*gargun*', nel XII secolo, designa il cinguettio. Maria di Francia racconta degli uccelli radunati in consiglio, che *diseient en lur gargun*, come Charles d'Orléans, che sostiene come *Il n'y a ne beste n'oyseau / Qu'en son jargon ne chante et crie*⁴.

6.1

Simmetrie possibili. Da un lato il poliziotto e il filologo, che investigano il significato delle parole dei Conchiglianti, cercano di penetrarlo, di comprenderlo. Dall'altro i ladri e i poeti, che prima di fare un '*roy David*' a gioielli e monili rubano l'unica cosa che accomuna tutti, e di questo 'tutti' spesso stabilisce i confini: il linguaggio. Sottraendo le parole alla loro significazione comune e riattivandole altrove ci ricordano che il linguaggio «è nostro, e tut-

⁴ Cfr. D. H. Roazen, *Coquillars*, in *Lingue oscure*, cit., pp. 17-23.

tavia non ci appartiene»⁵, che per quanto sia costantemente innestato su relazioni di proprietà e alle volte non esprima che le relazioni che lo compongono, qualcos'altro è possibile, come un gergo che indichi il proprio essere segreto ed entri in gioco per marcare questa segretezza, per separare la lingua dalla lingua, coniare doppi e sottopassaggi e, in queste soglie dense, scure, in questi boschi o in queste osterie del linguaggio, produrre un'altra forma-di-vita, forse l'opposto perfetto del poliziotto e del filologo, forse le loro fondamenta o le loro conseguenze, oppure un'adiacenza, uno spazio d'esistenza al riparo dalla legge che la investa, tuttavia, in tutta la sua estensione, perché un gergo separa e tiene fuori, ma consente anche – e, forse, soprattutto – di accertarsi di chi è dentro, riconoscere i compagni, gli altri uccelli.

7.

Banditi e prostitute hanno questo in comune con gli dèi: giocano la lingua, la pasticciano, la usano per regolare segreto e trasparenza del discorso, non come polarità, ma come frequenze e tecniche, densità, consistenze. Non c'è qualcosa da rivelare e qualcosa da nascondere, ma un processo come alchemico, che si apre alla chiusura, trasparenze da distribuire e segreti da disporre, chiaroscuri del discorso, soglie di ingresso e di espulsione. Gli dèi dell'India classica adoperano un discorso raffinato (*saṃskṛta*) – come il *jargon*, il *langaige exquis* dei *Coquillars* – per parlare. «Per natura, infatti, *paro'kṣakāmā hi devāḥ* (amano l'occulto) e *pratyakṣadviṣaḥ* (detestano ciò che si mostra con chiarezza)». Nel Brahmana, sostiene Malamoud, numerosissimi passi «ci spiegano che la forma originale di questa o di quella parola è stata leggermente modificata, in modo da diventare una forma occulta». Se il linguaggio può essere adoperato per nascondere, per cifrare, per rendere inaccessibile il discorso a punti di presa e di violenza, che possono essere esercitati su chi lo pratica, questo non significa che solo a ladri e poeti possa servire, a forze minoritarie, a soggettività clandestine o rivoluzionarie. I poeti sanno fare il gioco dei re, il gioco dei potenti, e anche – se non soprattutto – i poteri hanno bisogno di separare la lingua dalla lingua, di sottrarre i più comuni degli elementi dal

⁵ R.M. Rilke, *La partenza del figliuol prodigo*, in Id. *Poesie. 1907-1926*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2014, p. 23.

loro uso comune, mettere distanza tra chi detiene la parola e può distribuirla e chi invece deve aspettare di riceverla. Così, in sanscrito,

la parola che indica il sudore, sveda, può essere etimologicamente connessa, per mezzo di un mito esplicativo, a un termine apparentemente irrelato, suveda, “facile (oppure: buono) a trovarsi”. E ciò che è suveda viene chiamato in modo occulto sveda, perché gli dèi amano l’occulto e odiano ciò che è manifesto⁶.

8.

Questa operazione che unisce i Conchiglianti e gli dèi, i Cockneys e Francesca o Samuele, più che costituire una nuova possibilità delle relazioni di potere sembra assumere, invece, i tratti di una caratteristica dei funzionamenti più profondi di queste relazioni, come uno dei nuclei o delle orbite portanti su cui sono fondate e da cui sono circondate, un preciso dispositivo: la relazione tra segreto e trasparenza è sempre in gioco nella lingua e, anzi, qualcosa come una lingua sembra consistere nell’articolarsi di questa relazione. Indagare questa zona di indistinzione, in cui le frequenze occulte e quelle trasparenti sono praticate nella loro coincidenza, nella loro caduta comune, seguire i lineamenti essenziali e le eccedenze delle tracce che hanno condotto a questa ipotesi e al meccanismo che configura, convertire il pensiero polare, ordinato per assi (segreto – trasparenza) in un’analisi delle onde e delle frequenze, sembra costituire uno dei compiti per la filosofia politica a venire.

⁶ Cfr. D. H. Roazen, *Nomina sacra*, in *Lingue oscure*, cit., pp. 111-113.

Biografie degli autori

ALESSANDRO ARIENZO è professore associato dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove insegna Storia del pensiero politico e Filosofia politica. I suoi interessi di ricerca vanno dalla storia del pensiero politico di prima età moderna, in particolare l'Inghilterra Tudor e Stuart, alla teoria politica democratica, con una specifica attenzione al tema della governance. È attualmente impegnato in ricerche sul machiavellismo e sulla conservazione politica nel pensiero politico inglese del Seicento e sul tema della governance politica nel rapporto tra economia e politica democratica, nonché sulle implicazioni politiche delle nuove forme del dialogo sociale e delle relazioni industriali nei settori dell'istruzione e della formazione.

GIOVANNI BARBINI è studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, con una tesi dal titolo *Ordine, conflitto, nomos: Il nomos della terra di Carl Schmitt, tra Stato moderno e crisi della sovranità*.

SEBASTIANO BORRELLI laureato in filosofia presso l'Università di Napoli Federico II, attualmente laureando in Scienze Filosofiche presso la medesima università. I suoi interessi principali riguardano la costituzione della soggettività e le sue principali declinazioni: più precisamente di un divenire soggetto non solo connaturato dalle sue complesse relazioni interne, ma vivacizzato dalla dimensione soggettiva dell'altro (il divenire autocosciente hegeliano, il grande altro lacaniano e i registri storico-interpretativi del soggetto: immaginario, simbolico e reale).

PAOLA LINA DI DOMENICO ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II discutendo un elabora-

to finale in Filosofia pratica dal titolo *Rosi Braidotti: il corpo decostruito fra cyborg, mostri e procreatrici*. Attualmente frequenta il corso magistrale in Scienze Filosofiche.

FRANCESCA PAOLA GUADAGNO è studentessa del corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Precedentemente si è laureata in Filosofia con una tesi su Wittgenstein, indagando gli aspetti estetici nelle Ricerche Filosofiche, dal titolo *Wittgenstein e la grammatica del vedere*. Accanto ai suoi molteplici interessi, attualmente si sta interessando a tematiche più vicine alla filosofia politica.

MARIANASTASIA LETTIERI è laureata triennale presso la Facoltà di Lettere Classiche dell'Università degli Studi di Napoli Federico II con una tesi in Letteratura Cristiana Antica sulla simbologia animale: *L'asino dalle Scritture all'esegesi alessandrina*. Attualmente è iscritta al corso di laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso il suddetto Ateneo. Coltiva la passione del giornalismo, della danza e della poesia.

ROBERTO MADONNA è studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Il suo elaborato triennale in Estetica riguardava l'interpretazione dell'opera di Franz Kafka nel pensiero di Walter Benjamin, su cui attualmente intende proseguire le ricerche. Ha collaborato con alcune riviste online scrivendo di cinema e pubblicando saggi su E. A. Poe e G. Perec.

GIOVAN GIUSEPPE MONTI è dottore di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove ha discusso una tesi su Giulio Cesare Capaccio e la trattatistica italiana sul segretario d'età moderna. Ha pubblicato studi sulla cultura politica comunista a Napoli nei primi anni '50 del Novecento, in particolare sul Gruppo di studi Antonio Gramsci (2017), sui catechismi repubblicani napoletani (2019 e 2021), sul rapporto tra filosofia/innovazione (2021) e sulla trattatistica sul segretario (2019, 2022 e 2024). In corso di pubblicazione per la casa editrice Bibliopolis un'antologia di scritti inediti di Eugenio Galzenati (2024) e sta perfezionando i suoi studi su G. C. Capaccio.

UMBERTO NOVI è laureato in Scienze filosofiche con una tesi sulla ricostruzione del valore teorico-politico del soggetto-persona nei testi editi di Antonio

Banfi. Attualmente sta svolgendo un dottorato di ricerca in Scienze filosofiche (XXXIX ciclo) con un progetto di ricerca sui i limiti della critica nel campo della filosofia politica, avente come caso studio le frizioni epistemologiche interne al PCI. I suoi principali campi di ricerca sono l'epistemologia della teoria politica ed il marxismo.

CARLOTTA PIETRAFESA è laureata triennale in Storia con una tesi sulla feudalità lucana durante l'epoca aragonese. Attualmente studentessa del corso di laurea magistrale in Scienze Storiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, nutre un particolare interesse verso lo studio del pensiero politico e sta approfondendo le sue ricerche sulla condizione attuale delle democrazie e sul ruolo dei populismi.

PIETRO SEBASTIANELLI è ricercatore in Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si occupa di storia delle arti di governo nel pensiero politico moderno e contemporaneo. I suoi temi di ricerca comprendono il dibattito intorno ai beni comuni, le nuove forme di partecipazione democratica e i percorsi del marxismo critico della seconda metà del Novecento. Tra i suoi lavori più recenti *Homines oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna* (2017), *La macchina della prosperità. Saperi economici e pratiche di governo in Francois Quesnay* (2019) e *Dalla statistica alla società algoritmica: un contributo alla storia della governamentalità* (2023).

MATTIA TARANTINO codirige *Inverso – Giornale di poesia* e fa parte della redazione di *Atelier*. Collabora con numerose riviste, in Italia e all'estero, tra cui *Buenos Aires Poetry*. Per i suoi versi, tradotti in più di dieci lingue, ha vinto diversi premi. Ha pubblicato *Se giuri sull'arca* (2024), *L'età dell'uva* (2021), *Fiori estinti* (2019), *Tra l'angelo e la sillaba* (2017); tradotto *Verso Carcassonne* (2022) e *Poema della fine* (2020).

SILVIA TAU è laureata triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II con una tesi in Storia delle dottrine politiche dal titolo: *La psicologia delle folle in Gustave Le Bon: caratteristiche e concetti fondamentali*. Attualmente è iscritta al corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso la medesima Università. Oltre la filosofia, tra le sue passioni ci sono anche la recitazione e la musica.

MAXIMILIAN TEDESCO è uno studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si è laureato alla triennale con una tesi in storia delle dottrine politiche dal titolo *Oltre la catastrofe. Per un'ecologia critica della moltitudine*.

ANNA SOLE TORTORA è studentessa del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia con un elaborato finale in Estetica, sul rapporto tra uomo e società attraverso le opere di Herbert Marcuse. I suoi studi filosofici sono profondamente legati alla ricerca artistica che svolge in ambito teatrale e come tale *medium* possa rappresentare un'interpretazione dei cambiamenti politici e umani.

GABRIEL VERNACCHIA è laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II e attualmente dottorando iscritto XXXIX ciclo di Scienze Filosofiche. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla storia del pensiero politico moderno alle teorie democratiche contemporanee. Attualmente la sua ricerca riguarda la figura di David Held e il progetto di democrazia cosmopolitica.

GIORGIO VOLPE è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Studioso del pensiero socialista e dell'elitismo, è stato assistente post-doc presso l'Università della Svizzera italiana, borsista dell'Istituto italiano di Studi Storici "Benedetto Croce" e *Postdoctoral Research Associate* alla Princeton University, dove ha condotto un progetto di ricerca dedicato alla ricezione della teoria delle élites negli Stati Uniti. Tra le sue più recenti pubblicazioni *We, the Elite. Storia dell'elitismo negli Stati Uniti dal 1920 al 1956* (FedOA 2019) e *Italian Elitism and the Reshaping of Democracy in the United States* (Routledge 2021).

SARAH ZITO ha conseguito laurea triennale in Filosofia presso l'Università di Pisa con una tesi sul rapporto tra moduli di interpretazione del reale di tipo mitico e moduli di tipo razionale nella Grecia del V secolo a.C. Inoltre, è finalista all'*Undergraduate Essay Competition 2024* promossa dall'*Hellenic Society* di Londra con il saggio *The birth of Philosophy from myth*. Attualmente è studentessa presso il Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche dell'Università di Napoli Federico II. I suoi studi mirano ad un'interpretazione della Filosofia antica attraverso una prospettiva di tipo fenomenologico. I suoi ambiti di interesse preferenziali sono i presocratici e Platone.

Il volume raccoglie i contributi di studiosi e studenti che hanno partecipato all'insegnamento di Filosofia Politica per il corso di studi magistrale in Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici della Università "Federico II" e alla sperimentazione didattica che ne è seguita. Le sfide e i problemi inediti cui sono sottoposti i sistemi democratico-costituzionali sono all'origine della scelta del programma di lavoro, dedicato ai temi della segretezza e della trasparenza democratica. Nei diversi ambiti del governo e dell'amministrazione, infatti, il ricorso alla segretezza e la ricerca della trasparenza e della visibilità/misurabilità politica hanno assunto un'importanza sempre maggiore. Il corso si è dunque posto l'obiettivo di illustrare i principali nuclei storici e concettuali che, a partire dalle riflessioni sulle arti del governo e attraverso l'analisi dei percorsi della sovranità, sono giunti a definire gli elementi fondativi di quella misura costituzionale tra segretezza e trasparenza che condiziona i regimi democratici contemporanei, in modo da rintracciare gli elementi di tensione che la attraversano. L'ipotesi è che, non solo il governo pubblico della segretezza rappresenti una tra le principali sfide della democrazia, ma anche la trasparenza si presenti con l'opacità tipica della segretezza. In tal senso, oggi il lessico e la grammatica della politica democratica sono messi in questione e richiedono uno sforzo di ripensamento di quella misura che la modernità ha predisposto, ma che la nostra attualità sembra aver messo in crisi.

ALESSANDRO ARIENZO, professore associato dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove insegna Storia del pensiero politico e Filosofia politica. I suoi interessi di ricerca vanno dalla storia del pensiero politico di prima età moderna, alla teoria politica democratica, con una specifica attenzione al tema della governance.

GIOVAN GIUSEPPE MONTI, è dottore di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha pubblicato studi sulla cultura politica comunista a Napoli nei primi anni '50 del Novecento, sui catechismi repubblicani napoletani, sul rapporto tra filosofia/innovazione e sulla trattatistica sul segretariato.

ISBN 978-88-6887-253-3
DOI 10.6093/978-88-6887-253-3

ISBN 978-88-6887-253-3



9 788868 872533