

VIVERE AL TEMPO *dell'autorità fragile*

La fragilità è una cifra del presente.¹ Viviamo in un tempo fragile, dove tutto è fragile: le relazioni, le organizzazioni, le istituzioni, le politiche, gli individui, le famiglie, i rapporti di lavoro, le convenzioni sociali. Viviamo un presente fragile, dove quasi niente sembra andare da sé. Tutto necessita di essere continuamente sottoposto a prova: in assenza di solidità, tutto deve dare prova di sé, della propria permanenza in vita e della propria validità. Tutto necessita di continue conferme, nella misura in cui – per un verso – i costumi non offrono più un luogo autorevole di esperienza e di azione e – per altro verso – niente è realmente scelto e voluto, essendo semplicemente assunto come buono fino a prova contraria. La nostra cultura ambiente tende a scoraggiare le scelte che impegnano la libertà, con l'offerta di una molteplicità di scelte possibili alle quali attingere senza impegno di sé. Rimanere liberi non volendo realmente mai niente, in una condizio-

ne di tiepidezza e di sostanziale ignavia: ecco il presupposto implicito con il quale ci troviamo a fare i conti. Tutto vale fino a che risulta soddisfacente e appagante, e deve dunque essere costantemente (ri) messo alla prova. Tutto necessita di continua conferma: un bisogno di rassicurante «esistenza in vita» del reale al quale rispondono i media, anche attraverso una proliferazione che non ci lascia mai soli, al fine di preservarci dall'angoscia del nulla incombente (Giaccardi, 2012). Niente va dunque da sé, non essendo garantito né da un *ethos* condiviso e autorevole, né da una scelta personale ed esistenziale che impegna. Tutto, dunque, è fragile.

Sia chiaro: ogni presente è, per definizione, fragile. Piccola fessura tra un passato che non è più e un futuro che non è ancora, ogni presente è per essenza tutt'altro che certo e stabile. Ma per noi abitanti di questa tarda modernità il presente è caratterizzato da una fragilità quasi parossistica, che trova la sua ragione ultima in un rapporto problematico con la libertà, in forza del quale la (legittima) ricerca di appagamento della sete di libertà che caratterizza l'umano passa per un risparmio della libertà: perdendo così di vista

¹ In queste pagine vorrei proporre alcune riflessioni, molto libere, privilegiando l'esposizione delle idee alla loro giustificazione argomentativa, per la quale rimando ad altri luoghi e, in particolare, a: Biancu, 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2012; *ib.*, *La questione dell'autorità*, in Biancu-Tognon, 2010, pp. 9-77.

quella piccola ma essenziale evidenza antropologica in forza della quale la libertà è tanto più forte quanto più essa è rimessa continuamente in gioco, con impegno di sé (ma anche, inevitabilmente, a rischio di sé).

È a riguardo di questo rapporto problematico con la libertà che l'autorità appare come la categoria sintetica adeguata non solo in vista di una diagnosi approfondita del problema, ma pure in vista della elaborazione di alcune possibili soluzioni: essa consente infatti una lettura unitaria della fragilità costitutiva e parossistica alla quale ci troviamo confrontati. Non solo viviamo al tempo dell'autorità fragile, ma è proprio la fragilità dell'esperienza di autorità di cui il nostro tempo è capace – tanto a livello personale quanto a livello sociale – che lo rende un tempo costitutivamente fragile.

1. La natura dell'autorità (e della libertà)

Le derive autoritarie con le quali il Ventesimo secolo si è tragicamente trovato confrontato insegnano che non esiste, né può esistere, una autorità umana assoluta: nessun essere umano è l'autorità, in un senso totale e definitivo. Tale verità, appresa a caro prezzo, non può però essere separata dalla reciproca: ogni essere umano è, almeno in un piccolo ambito, un'autorità per tutti gli altri. Lo è nella misura in cui è *persona*, ovvero nella misura in cui media e manifesta – in maniera unica e irripetibile – la verità che lo abita e che in lui risuona.² Più precisamente: lo è quanto più ha esistenzialmente adeguato quella verità, ovvero quanto più è se stesso.

² Per una messa a punto dello statuto ontologico di quella che husserlianamente si potrebbe chiamare la «regione persona» – sul suo essere prospettiva sull'essere, ma anche maschera dell'essere: luogo in cui l'essere stesso risuona e si manifesta – si vedano i bei lavori di V. Melchiorre e, in particolare, la sintesi offerta in Melchiorre, 2007.

so, a costo di un impegno della libertà che è il risultato di una scelta, non un dato di partenza naturalistico.

Esiste dunque un'autorità personale primaria che coincide con la profondità personale di ciascuno,³ e che è tanto maggiore quanto più quella profondità – che è accessibile al soggetto sempre attraverso mediazioni di natura simbolica – è liberamente adeguata e appropriata: è cioè scelta, voluta, perseguita.

Rispetto a tale autorità primaria e fondamentale che ciascuno è (ma è anche sempre chiamato ad essere), le autorità connesse con alcune funzioni sociali non sono che secondarie e derivate. Si fondano su quella prima forma di autorità, ma non coincidono con essa: chi ricopre un'autorità di tipo secondario non è infatti necessariamente un'autorità compiuta anche di tipo primario.⁴ Questo comunque non toglie che una maturazione personale insufficiente – un'autorità primaria inadeguata – pregiudichi inevitabilmente anche l'autorità secondaria di tipo funzionale ricoperta: un maestro, un genitore, un medico, un giudice, uno scienziato, un uomo di Stato inadeguati dal punto di vista della loro maturazione personale inevitabilmente contribuiscono alla corrosione dell'autorevolezza della funzione che ricoprono.

All'ambito delle autorità secondarie appartengono anche le forme non personali di autorità: l'autorità cioè di una tradizione o comunque di una rappresentazione del mondo e del reale (di natura religio-

³ Sul nesso tra autorità e personalità rimangono ancora oggi insuperate le analisi di Capograssi, 1977. Cf. anche Capograssi, 2011.

⁴ Non lo è per almeno due motivi: in primo luogo perché nessuno è mai completamente un'autorità primaria compiuta: tutti siamo infatti sempre in cammino verso una piena appropriazione (della verità) di noi stessi; in secondo luogo perché non sempre le funzioni sociali corrispondono al grado di maturazione (e dunque di autorevolezza) personale di chi le ricopre.

sa, culturale, politica, economica: non importa se implicita o esplicita), che si manifesti in un testo o in una istituzione (nel senso largo di qualcosa che è culturalmente e socialmente «istituito»). Anche queste forme impersonali di autorità rimangono legate all'autorevolezza di testimoni che in quelle tradizioni, testi, istituzioni, hanno trovato la mediazione adeguata verso una più piena appropriazione della propria profondità personale. Quelle tradizioni, quei testi, quelle istituzioni, sono cioè percepiti come autorevoli sulla base dei frutti che si dimostrano capaci di produrre. Questo significa che un testimone della loro autorevolezza che si riveli inadeguato dal punto di vista della propria autorità personale primaria corrode inevitabilmente anche l'autorevolezza di quelle tradizioni, di quei testi, di quelle istituzioni.

L'autorità ha dunque la libertà tra i suoi presupposti, nella misura in cui è tanto più autorevole chi ha impegnato la propria capacità di libertà nella adeguazione personale della verità. Ma l'autorità ha la libertà anche tra i suoi esiti: è infatti l'incontro con delle libertà più mature della propria – che diventano così

delle *autorità* – che abilita all'uso della libertà, all'impegno della libertà. In questo senso, ogni vera autorità è fonte e radice di m a -



turazione personale e sociale; e dunque, finalmente, di libertà. Anche quando il luogo dell'autorità non sia una persona, ma una rappresentazione del mondo o una istituzione, l'incontro è però sempre mediato dall'incontro tra persone: è cioè sempre una libertà a interrogare un'altra libertà.

Ora, la possibilità di apprezzare questa natura generativa dell'autorità passa per una comprensione ampia della libertà. Non è qui possibile, per ovvi motivi, riprendere i dibattiti che dagli albori della modernità ad oggi hanno riguardato questa categoria maggiore dell'antropologia, dell'etica, della politica. È però significativo osservare come la modernità abbia tradizionalmente privilegiato la dimensione dell'estensione, e abbia in generale preferito delle metafore spaziali per raccontare se stessa e per pensare l'uomo e il cosmo. La valutazione è certo approssimativa e il discorso potrebbe essere molto lungo, ma è sufficiente ricordare – a titolo emblematico – la finzione cartesiana di un universo composto esclusivamente di *res extensa* e di *res cogitans* (atemporale): di estensione e di una intelligenza che ad essa si applica.

Questo genere di categorie e di metafore – che sembrano ignorare il fattore «tempo» – si rivelano certamente funzionali al primato della «immediatezza» che ha caratterizzato in maniera essenziale il moderno: nella teoria dell'uomo, nella fondazione del sapere scientifico, nella politica, nella religione. Di contro a esagerate pretese di «mediazione» (di natura epistemica, politica, spirituale),⁵ la modernità ha avuto bisogno di affermare una certa *immediatezza*, grazie alla quale

⁵ Si pensi, a titolo di esempio, alle rivendicazioni dei Riformatori nei confronti della Chiesa di Roma, a quelle degli uomini di scienza rispetto all'autorità degli antichi e finanche alle rivendicazioni del liberalismo contrattualista rispetto all'autorità sacrale dei sovrani assoluti e teocratici.

è giunta a legittimare non solo il sapere scientifico, ma anche la libertà religiosa e politica; è cioè riuscita ad affermare la libertà come un diritto da riconoscere *immediatamente*, senza mediazioni, a chiunque. Sul piano giuridico-politico si è trattato di una conquista preziosa. Che deve essere considerata irreversibile, ma che – al contempo – non deve essere estenuata. Se giuridicamente e politicamente la libertà deve essere riconosciuta *immediatamente* come un diritto universale, eticamente e antropologicamente questa immediatezza rischia di rivelarsi un'astrazione priva di consistenza. Un esempio è in questo senso illuminante: il primo articolo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, che afferma che «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti», ha senso e valore se inteso come enunciato regolativo, ma rischia di essere del tutto falso se considerato come enunciato constattivo: non corrisponde cioè alla verità delle cose che tutti gli uomini nascano eguali in libertà e diritti,⁶ ovvero che si nasca già (del tutto) liberi.

In questo senso, occorre riconoscere che quell'immediatezza (che deve essere) riconosciuta a livello giuridico-politico, si fonda concretamente su alcune inaggirabili mediazioni etiche e antropologiche. *Eticamente*, la libertà è infatti anche un dovere e una responsabilità, mentre *antropologicamente* è evidente che si nasce capaci di una libertà verso la quale si è sempre in cammino: si *diventa* liberi, e lo si diventa grazie all'incontro con altre libertà, più mature e più solide della propria che ci abilitano ad un impegno della libertà. Più la libertà con la quale si entra in relazione è matura, più essa rivestirà il carattere di un'autorità *autorevole*, ge-

6 Cfr. J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, p. 201 (ed.it. di G. Lingua, *Le grammatiche dell'intelligenza*, Medusa, Milano 2008).

neratrice di libertà. In fondo, questo è il primo principio di ogni educazione.

E dunque: accanto ad una libertà come diritto (esperienza politico-giuridica), occorre riconoscere perlomeno una libertà come dovere e come responsabilità (esperienza etica) ed una libertà come dono (esperienza antropologica) (Grillo, 2007).

2. Autorità: istruzioni per l'uso

È soltanto alla luce di questa più fondamentale esperienza della libertà come *dono* che è possibile comprendere la capacità dell'autorità di generare libertà. Se ci si limita ad una libertà come diritto immediato, ogni autorità (in generale: ogni *alterità*) non può che configurarsi come un limite e come una frustrazione: rispetto ad una libertà originaria, qualsiasi alterità non può che presentarsi come ostacolo ad una sua piena espressione. In questo senso, persa la memoria della complessa ricchezza della libertà, l'autorità rimane incomprensibile e la sua rivalità con la libertà diviene insuperabile. L'astrazione giuridico-politica del riconoscimento di una libertà come dato immediato richiede necessariamente un impegno prepolitico per la reale maturazione delle condizioni che essa presuppone in astratto.

Le categorie e metafore spaziali, che la modernità sembrerebbe aver prediletto, si rivelano da questo punto di vista insufficienti. Esse sono funzionali a pensare il potere: lo testimoniano espressioni quali «spazio pubblico» e distinzioni come «destra» e «sinistra». Ma risultano inadeguate a pensare la natura dell'autorità, la quale risulta finalmente apprezzabile soltanto a condizione di tenere nella dovuta considerazione la dimensione del tempo e della durata (la «profondità» di cui parlava Hannah Arendt): ovvero la dimensione di un dono che precede e che abilita a vivere il presente e a costruire futuro.

Che abilita a *incominciare* (Revault d'Allonnes, 2006).

A questo proposito, occorre riconoscere come la nostra tarda modernità viva un problema culturale molto serio nei confronti del tempo. Se i moderni si sono autocompresi come momento di rottura con la tradizione (del passato), essi hanno però mantenuto l'idea di una trasmissione (nel futuro): la loro «immediatezza» si autocomprendeva comunque come gravida di futuro. Si pensi, in questo senso, alle grandi ideologie moderne del progresso: alle «magnifiche sorti e progressive», nelle quali Leopardi ha visto l'essenziale della sua epoca. Oggi però sembra compromesso anche il senso della promessa, del futuro. Non a caso si parla di «fine della storia» (Fukuyama, 1996): si tratta di un rapporto problematico col tempo che finisce per portare la crisi dell'autorità al suo parossismo.

Cosa dunque significa, a riguardo della libertà, recuperare un rapporto sano col tempo? Significa almeno due cose. A livello *individuale* significa riconoscere che si nasce liberi in potenza, ma non ancora in atto: si nasce cioè capaci di libertà, ma si *diventa* di fatto liberi nel tempo, anche grazie all'incontro con libertà più mature della propria, che diventano così delle *autorità*. In questo senso la vera negazione dell'autorità non è affatto rappresentata dall'affermazione della (propria) libertà, ma piuttosto dal misconoscimento del fatto che la libertà ha una storia e una genealogia: è cioè innanzitutto un dono, che si riceve nello spazio e nel tempo. E che richiede una risposta che impegni.

A livello *sociale*, recuperare un rapporto sano col tempo significa poi riconoscere che non ci si rapporta soltanto con i contemporanei (nello spazio), ma anche con chi ci ha preceduti e con chi ci seguirà (nella continuità di una durata): significa riconoscere che non si parte da zero, ma

che si è inseriti in una struttura di tradizione e di trasmissione, la quale non è irrilevante neanche dal punto di vista della qualità dello *spazio* pubblico. La questione è delicata giacché, se è vero che la tradizione rimane un fondamento imprescindibile della nostra libertà, è anche vero che occorre comprendere bene cosa sia la tradizione. «Struttura di trasmissione» non può infatti significare né semplice ripetizione sottomessa del passato, né futuro votato a un compimento che già si conosce (il quale rappresenterebbe un altro genere di sottomissione). La tradizione non è un semplice strumento a nostra disposizione, ma è piuttosto qualcosa che sta *davanti* a noi e che di conseguenza non è propriamente mai del tutto disponibile. Essa non è una opzione della libertà – come se ciascuno si

scegliesse le proprie tradizioni –, ma, in forza di una radicazione comunitaria e pre-conscia, è qualcosa che sta alle radici della libertà di ciascuno. La libertà vive cioè di tradizione: la possibilità della novità – la possibilità stessa della libertà – sta nel saper mantenere una continuità all'interno di una durata condivisa.

Per tornare a comprendere la natura generativa di un'autentica relazione di autorità, occorre dunque tornare a fare i conti

OCCORRE
RICONOSCERE
COME LA
NOSTRA TARDA
MODERNITÀ VIVA
UN PROBLEMA
CULTURALE
MOLTO SERIO NEI
CONFRONTI DEL
TEMPO

con la dimensione temporale della nostra vicenda umana: con quella dimensione della profondità di cui parlava Arendt. A livello individuale, questo significa riconoscere che si è sempre in cammino verso la propria libertà – verso la propria umanità – la quale non può essere data semplicemente per scontata (se non nel quadro di quella preziosa astrazione giuridico-politica che costituisce uno dei pilastri del moderno Stato di diritto). A livello sociale, fare i conti con la dimensione costitutiva della temporalità significa poi riconoscere che siamo collocati all'interno di una struttura di trasmissione in forza della quale è importante non solo garantire le

condizioni di uno «spazio pubblico», ma pure di una «durata pubblica» (la quale si rivela essenziale proprio per garantire la qualità dello spazio pubblico).

Solo riconoscendo la ricca genealogia della nostra libertà e della nostra umanità – quali libertà e umanità ricche di presupposti – sarà possibile tornare a comprendere la natura di un'autorità quale generatrice di libertà. Solo così sarà possibile impegnare la propria libertà, salvaguardandola da quella fragilizzazione alla quale ogni tentativo di risparmiarla la sottopone, costringendola ad una continua e disperante prova di ogni cosa, il cui risultato non può che essere che tutto è fragile.

Bibliografia

- BIANCU S. (2009), *L'autorità e il pensiero cristiano. Tradizioni e prospettive tra XX e XXI secolo*, in «Il Regno/Attualità», 16, pp. 516-519.
- Id. (2011a), *Giudizio, autorità e uso pubblico della ragione*, in «Philosophicalnews», 3, pp. 32-39.
- Id. (2011b), *La rivoluzione cristiana: l'autorità come educazione e come carità*, in CAPOGRASSI G., *Educazione e autorità: la rivoluzione cristiana*, La Scuola, Brescia, pp. 5-74.
- Id. (2011c), *Una modernità alternativa: la «filosofia dell'autorità» di G.B. Vico*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1, LXXXVIII, pp. 59-94.
- BIANCU S.-TOGNON G. (A CURA DI) (2010), *Autorità. Una questione aperta*, Diabasis, Reggio Emilia.
- CAPOGRASSI G. (1977) in D'ADDIO M. (A CURA DI), *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi (1921)*, Giuffrè, Milano.
- Id. (2011), *Educazione e autorità: la rivoluzione cristiana*, La Scuola, Brescia.
- BIANCU S. (2012), *Saggio sull'autorità*, Educatt, Milano.
- FUKUYAMA F. (1996), *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992; tr.it. di CENI D., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- GIACCARDI C. (2012), *Liturgie di presenza. «Canali magici» e vita quotidiana*, in BIANCU S.-CASCETTA A.-MARASSI M. (A CURA DI), *Uomo e la rappresentazione: fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 69-87.
- GRILLO A. (2007), «Passi sulla via della pace». *Libertà e autorità agli inizi del XXI secolo*, NatRusso, Noli (SV).
- MELCHIORRE V. (2007), *Essere e persona: natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano.
- REVAULT D'ALLONNES M. (2006), *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, Paris.