

que, sarà quello di rimanere «sempre in attesa di un'irruzione dell'evento» (p. 202) cogliendolo come «l'adesso» in cui si cela «il legame dialettico tra un passato incompiuto e un futuro utopico» (p. 194). Una concezione della storia, in due parole, malinconica e di sinistra. L'avvento del movimento dei social forum all'inizio del nuovo secolo, come l'esplosione delle Primavere arabe del 2010, indipendentemente dai loro esiti, sembrano assecondare questa intuizione.

La *malinconia di sinistra*, autocensurata prima dalla retorica comunista ufficiale, bandita poi dal discorso dominante "postideologico", rimane dunque da scoprire. Non c'è dubbio che il libro di Traverso contribuisca preziosamente a fare luce su questa «tradizione nascosta».

DANIELE BASSI

STEFANO BERNI, *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa, ETS, 2019 (Dialogica, 4), 132 pp.

Il più recente volume di Stefano Berni (*Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa, ETS, coll. "Dialogica", 2019, 132 pp.) si propone di fornire una sintetica ricognizione di una serie di «filosofie critiche del politico», con l'obbiettivo di riscoprire/rileggere alcuni autori rappresentativi del Novecento, provenienti dal fronte "continentale", che secondo Berni sarebbero (ancora) in grado di fornire fondamentali strumenti analitici per l'acquisizione di una consapevolezza critica legata ai processi di sviluppo del capitalismo contemporaneo. Si tratta di un esame critico che investe principalmente tre importanti *nodi* problematici del *lavoro*, della *politica* e della *democrazia*. Il fine è perciò quello, secondo l'intenzione esplicita dell'autore, di elaborare una *teoria critica del presente* che faccia leva su alcune fondamentali intuizioni provenienti da una linea filosofica che va (come diceva Foucault, uno dei principali riferimenti di Berni) "da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber". A questi autori l'autore aggiunge e riconnette alcune osservazioni critiche provenienti dal pensiero conservatore, e in specie dalla filosofia politica di Carl Schmitt, movimentando in tal modo una sorta di fronte teorico "trasversale", che attraversa diagonalmente gli schieramenti filosofici consolidati.

Ma andiamo con ordine. Nella prima sezione, Berni propone una sintetica *storia del lavoro*, dall'antichità al contemporaneo, sottolineando differenti declinazioni di questo concetto. Per i Greci, come si sa, l'attività manuale era un'attività subordinata, inferiore da un punto di vista assiologico, mentre veniva invece privilegiato l'aspetto "inoperoso" della teoria, costituito dalla contemplazione delle verità eterne. Questa visione del lavoro e

## I castelli di Yale

dell'operare umano muta evidentemente nel periodo cristiano, dove alla "fatica" viene attribuito un valore morale, fino ad arrivare all'epoca della Riforma, vero e proprio spartiacque, poiché si afferma una nuova concezione del lavoro per cui, come spiega Berni (sulla scia di Max Weber), «Il lavoro non è solo fatica, ma segno della propria salvezza» (p. 25). Con la Riforma si ha dunque l'autentico *punto di rovesciamento* nella storia del lavoro, che conduce direttamente al contemporaneo. Qui si innesta la *tesi critica* di Berni, secondo cui: «La società odierna ha santificato il lavoro, proprio perché connesso al sacrificio, all'ascesi, alla fatica dell'uomo. Si sono santificati i bisogni elevandoli a spirito. Si è voluto giustificare il lavoro elevandolo a un principio immateriale. Altrimenti gli uomini non avrebbero mai lavorato. Come si è visto, se per i Greci il lavoro era vissuto appunto come fatica e sofferenza da destinare volentieri agli schiavi, per il cristianesimo il lavoro è giustificabile e sopportabile per ottenere la felicità eterna, il paradiso. In particolare, la religione protestante ha convinto che l'onorabilità non consiste nell'essere rispettati, ma dall'assumere un ruolo specifico all'interno della macchina produttiva. Di più: lavorare diventa il mezzo per il quale si realizza il fine, la dignità umana. Il mezzo diventa il fine. Per Weber, lo scopo principale del puritano è il lavoro, ma le ricchezze non sono spendibili a causa del rischio grave di cadere nella vanità. Di qui l'esito paradossale di un ricco che lavora. Se nell'antichità si voleva escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana e si lavorava per vivere, oggi si vive per lavorare» (p. 32). A partire da queste premesse, Berni passa alla critica delle attuali forme assunte dalla "soggettività al lavoro", e in particolare la sua attenzione si concentra sulla figura dell'*homo œconomicus* (il cosiddetto "imprenditore di se stesso") esaltata dalla retorica neoliberale come idealtipo dell'uomo di oggi. Ma l'*homo œconomicus*, osserva Berni, è un uomo la cui intera vita, in senso stretto, è sussunta al lavoro e al mercato, cioè qualcuno che *vive* in tutto e per tutto per *lavorare*, poiché tende meccanicamente alla trasformazione di ogni suo atto in profitto. E allora, qual è la proposta di Berni per contrastare questa tragica *impasse*? Il recupero del valore positivo dell'*ozio*, nelle ultime pagine del capitolo, sembra costituire, agli occhi dell'autore, una possibile via di fuga, dai toni volutamente "marcusiani", certo, ma tuttavia praticabile: «Oggi occorrerebbe ripensare radicalmente l'idea di lavoro, di tempo, di libertà e ozio» (p. 39) – conclude Berni – anche in considerazione delle acquisite enormi potenzialità tecnologiche a disposizione delle società post-industriali... Il dibattito è solo all'inizio.

La seconda sezione è dedicata alla *critica del potere*. In particolare, fa notare Berni (stavolta sulla scia di Foucault), è arrivato il momento di sbarazzarsi di un'ideale *giuridico-discorsivo* dominante nell'interpretazione dei fenomeni politici, e ciò in ragione di un nuovo, sano e serio "realismo". In quest'ottica, gli autori privilegiati, che Berni tenta – convincentemente – di far dialogare, sono soprattutto Foucault e Carl Schmitt, privilegiati in quanto

avrebbero tentato entrambi, pur da posizioni e a partire da convinzioni radicalmente differenti (è bene sottolinearlo) di “smascherare” (cfr. Ricoeur) una concezione “idealistica” del potere che aveva avuto corso fino ad allora (Dopoguerra), dove il potere era concepito alla stregua di un rapporto giuridico (contratto) tra il sovrano e il popolo. Come ben sappiamo, questa maniera di “leggere” il politico, tipica della modernità (Hobbes-Locke-Rousseau), è stata duramente contestata dagli autori privilegiati da Berni, e la tendenza, affermata nel corso del Novecento, è stata quella, diametralmente opposta, mirante ad approfondire i *reali* rapporti di dominazione mascherati da quel velo ideologico e sovrastrutturale costituito dalla “teoria” giusnaturalistica del contratto. Il “potere”, per Schmitt come per Foucault, coincide infine con la *forza*, e il suo modus operandi è la *guerra* delle forze in lotta in un determinato campo sociale. Amico-nemico. Per “leggere” il potere non ci si deve pertanto rivolgere alla “grande narrazione” che si può reperire nei codici giuridici e nelle carte dei diritti, quanto ai *meccanismi* concreti (dispositivi) che innervano lo spazio sociale, e così prolungano una *battaglia* che non ha mai smesso di compiersi. *Il sociale è un campo di forze, il potere è una tattica*. Con ciò chiaramente Berni non ha alcuna intenzione di “appiattare” Schmitt su Foucault, ben consapevole che, mentre «Il pensiero di Foucault è fortemente anti-giuridico», il problema di Schmitt, all'opposto, è invece quello «di mettere in forma il politico» (p. 62).

L'ultima sezione si occupa sostanzialmente del problema della *democrazia*, e del tema deweyano del rapporto tra democrazia e educazione, anch'esso riletto in prospettiva storica. Si tratta di una storia che Berni fa iniziare dalla polemica antisofistica di Platone. Qui prende in contropiede il lettore, assumendo deliberatamente la difesa di Protagora. La ragione è semplice. «Per Platone si devono scegliere i governanti tra un'élite legata al censo o alla classe sociale aristocratica, poiché li si ritiene superiori *a priori*, e quindi già pronti per l'incarico politico. E se anche si decide di prepararli, li si sceglie sulla base di una visione elitaria. Invece per Protagora si dovrebbero preparare i politici, e *a posteriori* scegliere i più bravi come si scelgono i migliori tra i medici, i cuochi, gli artisti, gli architetti e gli ingegneri» (p. 94). Chiaramente, osserva Berni, «Aniché scegliere la strada indicata da Protagora [...] l'Occidente ha scelto la via platonico-pastorale» (p. 95). Qui si innestano alcune interessanti osservazioni critiche, che concernono in primo luogo la necessità attuale di un'*educazione politica* all'altezza delle sfide del presente. Si deve infatti a tutti i costi sfuggire ai “populismi” e al “qualunquismo” da cui paiono irrimediabilmente affetti la politica contemporanea e i suoi protagonisti (personaggi ambigui, veri e propri avventurieri), ma il solo e unico antidoto è, secondo Berni, lo studio, l'applicazione, la formazione, l'educazione civile nel suo significato più alto: «ciò che manca, è una vera e propria *scuola* che prepari i cittadini a candidarsi alla guida dello Stato» (p. 96, corsivo mio).

## I castelli di Yale

Per concludere, in questo volume Berni ha tentato di applicare alcune categorie provenienti da una linea *critica* della filosofia contemporanea (da Nietzsche a Max Weber, dalla Scuola di Francoforte a Foucault) ai problemi del presente (il lavoro, il potere, la democrazia), tentando di *allargare* il campo dei tradizionali riferimenti teorici. Nelle pagine finali l'autore si esprime, di conseguenza, a favore di un *rinnovamento della teoria critica* in direzione *scettico-relativistica* (cfr. Rino Genovese), così che, senza perdere la sua efficacia decostruttiva (ma anzi implementandola), quest'ultima possa proficuamente avvalersi dell'apporto, ormai imprescindibile, della "filosofie della differenza" (Deleuze, Foucault), e perfino di alcuni aspetti del pensiero "conservatore" (Schmitt).

FILIPPO DOMENICALI

OLIVIER ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Milano, Giangiaco Feltrinelli Editore, 2019 (Campi del sapere, s.n.), 158 pp.

Il testo di Roy considera il dibattito nato nel 2004 intorno al progetto di redazione della Costituzione europea un passaggio chiave per comprendere il fenomeno religioso nell'Europa contemporanea. In quella occasione diversi esponenti della politica e della cultura europee chiedevano che la futura Carta d'Europa si richiamasse esplicitamente alle radici cristiane dell'Europa. Secondo lo studioso francese questa domanda di visibilità del riferimento religioso testimonierebbe della difficoltà di tenuta del paradigma religioso cristiano nella società contemporanea. Infatti, per i quattro padri fondatori del progetto politico-istituzionale europeo (Schuman, Adenauer, De Gasperi e Monnet) si trattava di un nesso evidente della vita degli europei che non era necessario esplicitare. Oggi invece ci si domanda delle radici dell'identità europea perché la posizione del religioso nello spazio pubblico è problematica. Il ruolo pubblico della religione si definisce nella contrapposizione tra illuministi laici, esponenti della religione cristiana e movimenti populistici: i primi considerano il religioso una superstizione residuale, i secondi si sentono minacciati dalla secolarizzazione e perciò vogliono sia rimarcato costantemente il riferimento alle origini cristiane d'Europa, i terzi evocano i fondamenti cristiani d'Europa per sostenere l'estraneità alla comunità europea dei migranti provenienti dall'Africa e dal Medio Oriente. Per Roy la posizione del religioso in Europa è profondamente mutata con l'afferma-