

L'INTELLIGENZA AL POTERE.

IL METODO SPERIMENTALE COME METODO DEMOCRATICO IN DEWEY.

di **Massimo VITTORIO**

(Università degli Studi di Catania)

Quando Nozick nel suo *Anarchia, stato e utopia* del 1974 esponeva la teoria del titolo valido forse sapeva già in cuor suo in quali grandi difficoltà si sarebbe imbattuto di lì a poco. Una delle ultime e più interessanti dimostrazioni di inaccettabilità di tale teoria si deve alla filosofa femminista Okin: «Quando si prende atto che le donne, e solo loro, hanno la capacità naturale di produrre *persone*, diviene evidente che la teoria della giustizia di Nozick, basata sul principio del titolo valido, per il quale ciascuno è proprietario di ciò che produce, conduce a conclusioni assurde ed incoerenti»¹. Ma, al di là dell'indagine della Okin², la difficoltà classica in cui ci si imbatte è quella evidenziata da Petrucciani: la teoria del titolo valido, presupponendo giuste acquisizioni iniziali o legittimi trasferimenti di beni, implica «che si possa ricostruire dall'origine la storia delle proprietà attualmente possedute e che in essa non si riscontrino atti di usurpazione, conquista, violenza, ecc.»³.

Questo preambolo mi è servito per compiere un'operazione di analogia: ciò che Nozick ritiene valere per la proprietà di beni materiali, Dewey – *mutatis mutandis* – lo fa valere per la proprietà di beni immateriali, vale a dire per l'intelligenza, la creatività e l'immaginazione. Va da sé che trattasi di un'analogia che i due filosofi statunitensi naturalmente ignorano: tuttavia, trovo che l'individuazione di questa comune premessa sia una sperimentazione che vale la pena di essere tentata. La novità, semmai, è che nelle parole di Dewey riecheggiano quelle preoccupazioni che Nozick sembrava – almeno ufficialmente – ignorare. L'analogia potrebbe esser così strutturata: come è assai problematica una ricostruzione storica delle acquisizioni e delle transazioni di beni, così è altrettanto

¹ S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Book, 1991, p. 76.

² In realtà, Ph. Van Parijs spiega che i libertari sono generalmente pronti ad accettare alcune clausole di limitazione della libertà, tra cui quella relativa alla "produzione" di persone. Cfr. Ch. Ansperger-Ph. Van Parijs, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale*, Bologna, Il Mulino, 2003.

complicato risalire ad una storia della formazione legittima del potere. In Dewey questo punto non resta implicito. Del resto, «ci vuole una piccola conoscenza del passato per comprendere quali forze hanno determinato le istituzioni, le convenzioni e i cambiamenti sociali. Vi è stato il potere dispotico dell'oligarchia, quello politico, ecclesiastico ed economico, talvolta esercitato apertamente, più spesso attraverso tutti i generi di mezzi indiretti e subdoli»⁴.

La prospettiva deweyana non lascia spazio a dubbi: la società, così come le abitudini, le tradizioni, gli usi e i costumi sono nati da un processo problematico, casuale, convenzionale, molto spesso per via del tutto accidentale. Una volta create, le tradizioni sociali di una comunità, di un popolo, si sono cristallizzate nella loro parte più arcaica, quasi ipostatizzandosi. Ciò, ovviamente, non ha vietato il continuo cambiamento della cultura della comunità; però, spesso il mutamento è stato organizzato, quasi assorbito ed ammortizzato, cioè condotto verso la difesa dei valori tradizionali e consolidati. Una sorta di cambiamento perché nulla cambiasse. Si scorge subito che l'attenzione di Dewey si concentra sulla direzione del cambiamento, piuttosto che sul cambiamento in sé: ciò perché «le trasformazioni nella famiglia, nella chiesa, nella scuola, nelle scienze e nelle arti, nelle relazioni politiche ed economiche, si stanno presentando così rapidamente che l'immaginazione è confusa nel tentativo di restarvi attaccata. Il flusso non deve essere creato. Ma deve essere diretto»⁵.

Ogni quadro antropologico determina una precisa assiologia che, assai spesso, svolge il compito di difesa della cultura e della società. Stabilire una scala gerarchica di valori, una tavola di riferimento che caratterizzi una certa cultura, implica la creazione di un sistema di *mores*, che si erga a paladino della cultura e dei valori che essa ritiene fondativi per la propria sopravvivenza. Se riteniamo la famiglia un caposaldo della società, costruiremo un sistema assiologico in grado di costituirlo in valore e di tutelarlo, tutelando con esso la

³ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, p. 216.

⁴ J. Dewey, *Intelligence and Power*, (1934) L9:230 (le citazioni seguono le abbreviazioni standard, essendo tratte dai *Collected Works*, a cura di J. A. Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969-1991, dei quali si indica la sezione (E per *Early Works*, M per *Middle Works*, L per *Later Works*), seguito dal volume e dalla pagina.

⁵ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, (1935) L11:41.

società, che su quello si fonda. Pertanto, potremmo ritenere che certe istituzioni, quali il matrimonio, siano i mezzi più adeguati per dar seguito a quest'istanza e, come tali, potremmo investire delle risorse non indifferenti nella regolamentazione, anche severa, delle stesse, stabilendo in quali casi, tra chi, come, quando e così via si potrà contrarre matrimonio.

Come ben spiega Masullo, «la morale, messa in moto da un riflesso di difesa, è essenzialmente *reattiva*. [...] La morale, come *reattiva* risposta al bisogno di una strategia di protezione contro le minacce indotte da una determinata cultura, cioè come “salvezza” dell'individuo, integrata nella “difesa” di una società storica, non può consistere se non in qualche sistema di stabili e interiorizzate regole di comportamenti, in breve in un sistema di ripetizioni (“abitudini [ἔθη]”)»⁶. Questo tipo di approccio, che discende dalla grande scuola gius-filosofica di Capograssi e Piovani, recupera l'attenzione per il fattuale del primo e sottolinea la validità della fondazione etica del secondo, col quale si crea la dicotomia tra morale tradizionale e nuova morale: la prima «era, fundamentalmente, una cosmologia: nella maestosa totalità del cosmo distribuiva pesi e contrappesi che prevedevano, per il soggetto affaticato, incluso in quelle dimensioni, compensi, lenimenti, sostegni e pause. La morale nuova è, fundamentalmente, una umanologia: mobile motore ne è l'uomo e solo l'uomo: non gli è consentito arrestarsi»⁷.

Nell'ottica di Dewey la società si è configurata come una cosmologia. Non siamo certamente vicini alle insoddisfazioni rousseauiane, né all'elogio del selvaggio, né allo spostamento dell'antropologia hobbesiana che il ginevrino opera; nondimeno, quel primo trattato di antropologia moderna che è il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza* sembra aver ispirato certe suggestioni deweyane relative alla corruzione della società civile. Ma nell'Americano la rottura rispetto alla tradizione si compie nel recupero delle *scienze* e delle *arti*, viste nella loro capacità di emancipazione, di liberazione, di indipendenza, al punto che egli auspica un'estensione del metodo scientifico agli affari sociali. Il punto non è certamente privo d'interesse, né di forza

⁶ A. Masullo, *Filosofia morale*, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 36.

⁷ P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989, p. 158.

evocativa. Dewey sembra nutrire un sentimento di frustrazione allorché considera l'enorme progresso che la scienza e la tecnica hanno conosciuto, specialmente negli ultimi secoli, affrancandosi da pregiudizi, dogmatismo e superstizione, in relazione allo scarso o nullo sviluppo che è stato compiuto nel campo delle scienze sociali. Basterebbe soffermarsi sull'esempio relativo ai progressi nelle tecniche di navigazione riportato da Dewey (che segue quello relativo al progresso nella lavorazione dell'acciaio): «Si consideri anche lo sviluppo del potere di guidare le navi attraverso distese senza traccia dal giorno in cui si restava avvinghiati alla costa, seguendo il sole e le stelle visibili, fino alle apparecchiature che oggi rendono possibile assumere una rotta sicura. Sarebbe necessario un pesante tomo per descrivere i progressi nella scienza, nella matematica, in astronomia, fisica, chimica»⁸.

Questo è il motivo per cui Dewey insiste, in diversi suoi interventi, sull'importanza di applicare il metodo scientifico, dunque l'intelligenza intesa come apertura mentale e attività dinamica, anche agli affari sociali. Ciò richiede che anche l'intelligenza sia intesa in un senso dinamico, quasi olistico, come un *modus operandi*, perfino una *forma mentis*, non certamente come una facoltà statica, compiuta: «Essere giocosi e seri alle stesso tempo è possibile e definisce la condizione mentale ideale. L'assenza di dogmatismo e di pregiudizi, la presenza di curiosità e di flessibilità intellettuale, sono manifeste nel libero gioco della mente su un argomento. [...] Il gioco mentale è apertura di mente, fede nel potere del pensiero di preservare la propria integrità senza supporti esterni e restrizioni arbitrarie»⁹. L'intelligenza, se così concepita, può certamente funzionare come metodo sociale, come strumento per il rinnovamento culturale e civile, per operare quella rivoluzione che, altrimenti, dovrebbe servirsi della violenza e della forza.

Il motivo per cui l'intelligenza ha subito questa degradazione sta nell'idea secondo la quale l'intelligenza è una sfera in cui non abbiamo giurisdizione, perché essa è strettamente legata ad un fatto naturale, genetico, ereditario, che non può essere modificato. Nonostante le vicende filosofico-politiche dell'età moderna e contemporanea

⁸ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, (1935) L11:49.

⁹ J. Dewey, *How We Think*, (1933) L8:347.

abbiano acquisito prima e lasciato in eredità poi la consapevolezza dell'eguaglianza naturale degli uomini, sembra permanere, serpeggiante, l'aristotelica tesi del carattere naturale che fissa come naturali rapporti sociali convenzionali ed arbitrari. Certamente, il contributo delle correnti egualitarie non è indifferente, dal momento che riconosce perfino le diseguaglianze naturali – quelle fisiche, considerate non significative dai contrattualisti – come dirimenti, concentrando le proprie attenzioni sulla soglia di diseguaglianza accettabile e proponendo strumenti di compensazione, di bilanciamento e di ammortizzamento sociale.

Ma i rapporti, gli schemi e le strutture sociali non derivano da acquisizioni e dotazioni iniziali di beni primari (Rawls) o di funzionamenti (Sen). E, anche se così fosse, certamente l'intelligenza non è da considerarsi come una dotazione iniziale fissa e immutabile, e non si deve ammiccare «all'identificazione dell'intelligenza con le dotazioni native degli individui. In contrasto con questa nozione, io ho parlato del potere degli individui di appropriarsi e di obbedire all'intelligenza, alla conoscenza, alle idee e agli scopi che sono stati integrati nell'ambiente in cui gli individui vivono»¹⁰. L'essere umano è intelligente non solo per dotazione iniziale; egli lo è perché lo diviene. Egli impara dagli errori, dalle esperienze, matura nuove conoscenze, forgia nuove idee, assimila nuovi ideali e con ciò li modifica, li fa propri. Come l'intelligenza non è una *tabula rasa*, non è spiegabile nella prospettiva della teoria della mente come secchio, così parimenti non è concepibile come una *tabula parata* una volta per tutte. «Dato un ambiente sociale nelle cui istituzioni la conoscenza disponibile, le idee e l'arte dell'umanità siano incarnate, l'individuo medio si innalzerà ad altezze impensate di intelligenza sociale e politica»¹¹.

Quanto or ora detto, che è un ideale, un auspicio, oltre ad essere una concezione, implica che l'intelligenza sia capace di porsi con autorità, esercitando quell'antico ufficio di controllo, di equilibrio, di ambita sapienza, che indicava a Platone la via per individuare le forze sociali meritevoli di governare e ad Aristotele la giusta *mixis* costituzionale. Il principio di competenza, che faceva dei filosofi i signori della città, i governanti non

¹⁰ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, (1935) L11:49.

¹¹ Ivi, p. 50.

interessati al governo, si reggeva sull'idea che l'intelligenza potesse fornire gli strumenti per la buona amministrazione, tanto nel campo politico, quanto in quello culturale e pedagogico. La storia ha mostrato come Dewey fosse nel giusto quando segnalava che molte istituzionalizzazioni e ratifiche si sono compiute sullo scalpo dell'intelligenza, traendo vantaggio dall'allontanarla dai luoghi decisionali e dai processi sociali, banchettando in sua assenza e incensando la volontà di potenza¹². La grande dea ragione che, nell'ipertrofia dei suoi tentacoli, novella Medusa, si poneva come inattaccabile, come centro immobile, si scopre emarginata. La verità, ribadisce Dewey, è che «l'intelligenza non ha potere *per se*. [...] L'intelligenza diviene un *potere* solo quando è chiamata in causa da altre forze che non da sé stessa. Ma il potere è un termine che funge da copertura e che copre una moltitudine di cose differenti. Tutto ciò che è fatto, è fatto tramite una qualche forma di potere. [...] L'intelligenza diventa un potere soltanto se è integrata in un qualche sistema di bisogni, di domande effettive»¹³.

Dalla lettura deweyana si evince che le catene a cui è legata l'intelligenza possono essere temporaneamente tolte all'uopo. L'intelligenza è chiamata in causa, di tanto in tanto e a convenienza, solo alla bisogna. La filosofia, scolasticamente *ancilla theologiae*, ricorda all'intelligenza il proprio status: *ancilla imperii*. Essa è strumento, mezzo a servizio del potere, dei poteri. Come precisa Chomsky nell'illustrare la posizione del sociologo Lasswell, la propaganda «permetterebbe agli uomini intelligenti di una comunità, i capi naturali, di superare la minaccia della grande bestia che può minacciare l'ordine a causa dell'ignoranza e della superstizione delle masse. [...] I migliori giudici sono le élites, cui bisogna assicurare i mezzi per imporre il loro volere per il bene comune»¹⁴. In questa opinione non deve scorgersi né il recupero della preoccupazione aristocratica che, all'indomani della Rivoluzione francese, animava Constant e Tocqueville circa gli sviluppi impreveduti e inarrestabili della democrazia; né i presupposti di una teoria delle élites sulla

¹² Interessante l'*excursus* sulle eventuali colpe imputabili alla borghesia, dando un occhio alle istanze marxiane (spec. il cap. 3 di *Liberalism and Social Action*).

¹³ J. Dewey, *Intelligence and Power*, (1934) L9:109.

¹⁴ N. Chomsky, *Democrazia e istruzione*, Roma, EDUP, 2005, p. 28.

scia della teorizzazione di Schumpeter; né – infine – il tentativo riduzionistico di una spiegazione meramente ciurmatoria.

Ancilla di quale potere? Chi detiene il potere? La democrazia non è, letteralmente, potere del popolo? Cos'è accaduto? È accaduto che «la democrazia è nata dall'idea che l'istituzione politica del voto e di rappresentanti eletti per un mandato avrebbe dato al popolo il potere, al popolo e non ad una classe. Per un po' lo schema funzionò, sebbene non del tutto. Perché il potere e il comando passarono dal popolo a pochi? Tutti sanno chi sono i pochi e lo status di classe dei pochi risponde alla domanda. Essi non sono ingegneri, scienziati, nemmeno più un'aristocrazia di nascita. Essi sono un'oligarchia di benessere. Essi ci comandano perché controllano le banche, il credito, la terra, e i grandi mezzi organizzati di produzione, le ferrovie e altri mezzi di trasporto e, con eccezioni, la stampa pubblica»¹⁵.

Non vi è alcuna necessità di impiegare l'intelligenza al di là della sua capacità di fornire strumenti e risposte per il consolidamento del potere medesimo. Il potere si serve dell'intelligenza per sperimentare nuovi metodi per consolidarsi e accrescere. Coloro che si oppongono al cambiamento radicale dichiarano «la loro fondamentale obiezione ad un cambiamento nelle istituzioni economiche esistenti e per il loro mantenimento fanno ricorso all'uso della forza che queste istituzioni hanno posto nelle loro mani. Essi non hanno bisogno di giustificare l'uso della forza; essi semplicemente la impiegano. La forza, piuttosto che l'intelligenza, è costruita nelle procedure del sistema sociale esistente, regolarmente come coercizione, in tempi di crisi come manifesta violenza»¹⁶.

Cosa significa che il potere e la forza risiedono nelle procedure del sistema sociale esistente? Significa che il potere è autoreferenziale, autonomo. E significa che se fosse un potere meramente coercitivo, basato sull'esclusivo uso della forza e della violenza, esso sarebbe assai più vulnerabile e sarebbe possibile neutralizzarlo; tuttavia, sarebbe necessario l'uso della forza per rovesciarlo, in dosi anche maggiori. Il potere attuale è un potere ideologico, cioè culturale, retto sul possesso di mezzi materiali ed economici. Come

¹⁵ J. Dewey, *Imperative Need: A New Radical Party*, (1933), L9:76.

¹⁶ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, (1935) L11:45.

tale, è una tipologia di potere più subdola, nella quale non è facilmente identificabile “l’arma” e dunque non è operazione agevole la neutralizzazione. Questo tipo di potere si serve dell’intelligenza in combinazione con l’uso della forza. Questo è il motivo per cui, in questo caso, Dewey propone come mezzo necessario per il cambiamento sociale il recupero dell’intelligenza. Ciononostante, «dobbiamo realizzare che la forza fisica è utilizzata, almeno nella forma della coercizione, nell’ordine attuale della nostra società. [...] Che il controllo dei mezzi di produzione da parte dei pochi che ne sono in legittimo possesso opera come un’agenzia permanente di coercizione della moltitudine. [...] È sciocco ritenere lo stato politico come la sola agenzia provvista di potere coercitivo. Il suo esercizio del potere è fioco in contrasto con quello esercitato dagli interessi di proprietà concentrati e organizzati»¹⁷.

Chomsky non fa altro che seguire il solco tracciato da Dewey, amplificandone certi timori e disilludendo le ingenuità visioni di una pedagogia *maître à penser*. «L’istruzione è, chiaramente, in parte una questione di scuole ed università. Ciò è vero sia che il suo fine sia l’educazione alla libertà ed alla democrazia, come sosteneva Dewey, sia l’educazione all’obbedienza, alla subordinazione ed alla marginalizzazione come vogliono le istituzioni dominanti»¹⁸ e i vari poteri esistenti. Ridurre questi ultimi alla tripartizione presentata da Bobbio, il quale distingueva un potere militare o politico, un potere economico e un potere ideologico o sacerdotale¹⁹, non aiuterebbe a comprendere l’articolazione dell’indagine deweyana, che invece ricorda che il potere è un *blanket term* e, come tale, assume le più svariate forme e veste i più inusitati abiti: «La violenza e la guerra sono poteri, la finanza è un potere, i giornali, le agenzie pubblicitarie e la propaganda sono poteri, le chiese e le credenze che hanno inculcato sono poteri, così come una moltitudine di altre cose»²⁰.

La filosofia politica si è spesso occupata di definire il concetto di potere. Bobbio è solo un esempio *en passant*. Ciò che è però interessante, al di là delle singole e specifiche teorizzazioni, è la duplice modalità di analizzare il fenomeno del potere. La cosiddetta

¹⁷ Ivi, p. 46.

¹⁸ N. Chomsky, *Democrazia e istruzione*, cit., p. 31.

¹⁹ Cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 77 e sgg.

“scuola canonica” si occupa di individuare i processi e i metodi del potere all’interno dei percorsi classici, tradizionali, istituzionali: il potere esiste e si esercita soltanto nei luoghi deputati al suo esercizio e alla sua amministrazione. Il potere vive solo nei palazzi del potere, nei tribunali, nelle aule parlamentari e nelle assemblee, nei gabinetti esecutivi. Al contrario della scuola canonica, i pensatori eterodossi ritengono che il potere reale si manifesti nei luoghi non istituzionali: nei rapporti di proprietà, nelle lotte di classe, nell’organizzazione della stampa e dell’opinione pubblica e quant’altro²¹.

Alla luce di questa postilla, chi detiene il potere e dove lo esercita? «Il potere oggi risiede nel controllo dei mezzi di produzione, di scambio, nella pubblicità, nei trasporti e nella comunicazione. Chiunque li possieda domina la vita della nazione, non necessariamente in modo intenzionale, non necessariamente per corruzione deliberata del governo nominale, ma per necessità. Il potere è potere e deve agire, e deve agire in accordo con la natura della macchina attraverso cui opera. In questo caso, la macchina è il business per il profitto privato attraverso il controllo privato delle banche, della terra, dell’industria, rafforzato dal controllo della stampa, delle agenzie di stampa e degli altri mezzi di pubblicità e propaganda»²².

Reputare l’intelligenza al servizio dei vari poteri esistenti significa implicare una precisa idea di cosa l’intelligenza sia. Dewey su ciò non rassicura: «La dottrina che ha prevalso nel passato riguardo alla natura dell’intelligenza è essa stessa un riflesso della sua separazione dall’azione. Essa è stata concepita come qualcosa di completo in sé, da cui l’azione seguisse e derivasse come un’espressione meramente esteriore di essa. Se io sostenessi quella nozione di intelligenza dovrei più che concordare con i critici che dubitano che l’intelligenza abbia un particolare ruolo nella realizzazione del necessario cambiamento sociale»²³. Ed invece una tale concezione è il risultato di una storica separazione tra teoria e pratica. Una scissione su cui Dewey spende molte energie

²⁰ J. Dewey, *Intelligence and Power*, (1934) L9:109.

²¹ Cfr. S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, cit., p. 6.

²² J. Dewey, *Imperative Need: A New Radical Party*, (1933), L9:76.

²³ J. Dewey, *Intelligence and Power*, (1934) L9:109.

dedicandovi svariate pagine. La divisione di teoria e pratica permea tutti gli aspetti sociali e culturali, non solo quelli legati al ruolo dell'intelligenza nella comunità e ai giochi di potere. Si consideri il problema della dicotomia gioco-lavoro che in tanti luoghi dell'indagine deweyana ha conosciuto appunti e spunti. Non ripercorrerò qui i tratti salienti di questa riflessione, su cui ho già scritto altrove²⁴. O si consideri, sfiorato dal suddetto tema, l'argomento relativo alla distinzione – altrettanto fuorviante – tra educazione liberale e educazione tecnica, storicamente sviluppatasi e mai retrocessa. O, infine, si consideri il recupero del ruolo dell'immaginazione, bonificata dalle istanze immaginarie, salvata dalle fantasticherie che ne minano la capacità strettamente gnoseologica. L'immaginazione dà supporto all'intelligenza, essendone prolifica modalità, significativa e significante declinazione, viatico per la capacità umana di dar senso.

Ciò non deve indurre a cadere nelle facili tentazioni dei semplicismi biologistici e meccanicistici da un lato, o nei richiami onnicomprensivi delle visioni sensistiche e romantiche. L'immaginazione non opera secondo gli schemi dell'arco riflesso, non ci rende come il cane di Pavlov. Epperò, non può significare la magia della fantasia, peggio, della fantasticheria. L'immaginazione è la cifra della capacità tutta umana di dare un senso, di attribuire valore ai fatti, di dire qualcosa intorno a ciò che accade. Quella che Piovani definiva "letteratura della memoria" (e "psicologia della memoria"), richiamando Proust e Kafka, ritiene che l'immaginazione sia una via di operatività dell'intelligenza. Che si tratti della *madeleine* intinta nel tè o del rocchetto di Odradek, l'immaginazione presidia molte attività intellettive. Possiamo fermarci a considerare la luna per ciò che la fisica e la chimica ci dicono: un sasso, privo di atmosfera, inospitale, noioso e inutile. Eppure, quante liriche, quante strofe, quanti versi sono stati dedicati ad essa? *Il canto notturno di un pastore errante dell'Asia* è forse il canto di un folle? O non è piuttosto immaginazione, cioè intelligenza nella sua attività di interrogarsi sul mondo, di vederlo in una sempre nuova luce, nel tentativo spesso arduo, talvolta invano, di conoscerlo e comprenderlo un po' di più? Bisogna prendere atto che «la storia dell'uomo è, per tanta parte, una complicazione inutile, nel grande e nel piccolo; ma è *storia* proprio per questo. Rispetto al giaciglio

²⁴ Si veda il mio studio *L'arte del lavoro in John Dewey*, in «Quaderni LEIF», n. 4 (2009), pp. 101-18.

assicurato nella prima caverna fornita di requisiti di abitabilità, la mole ambiziosa di Palazzo Pitti non è un progressivo miglioramento, ma uno spreco. Rispetto all'urlo erotico del maschio richiamante la compagna, la *Vita nuova* è vaneggiamento querimonioso e vagheggiamento vano. Ridotta a termini di stretta funzionalità utilitaria, la storia umana non sarebbe. [...] L'uomo è il meno semplice degli animali; perciò è complicante. Le sue azioni incomprensibili sono infinite; ma spesso in queste azioni incomprensibili è l'origine di grandi comprensioni. [...] C'è un profondo *inutilitarismo* della storia dell'uomo»²⁵.

Sono l'esistenza di attività quali la poesia, la pittura, l'architettura, il pensiero e la realizzazione di progetti come Palazzo Pitti, le attività della caccia, dello sport, del teatro, del cabaret, dei giochi di carte e di società e via dicendo che segnano la distinzione tra esseri umani e animali nell'uso intelligente dell'immaginazione. Certamente potremmo ritenere tali attività inutili o perlopiù ludiche, senza alcuna funzione sociale; potremmo concordare con G. B. Shaw, il quale credeva, per esempio, che "per giocare a golf non è necessario essere stupidi. Esserlo, però, aiuta molto"; oppure che "se avessimo tutti le stesse opinioni non ci sarebbero le corse dei cavalli"; o ancora, che "quando un uomo vuole uccidere una tigre, lo chiama sport. Quando la tigre vuole uccidere lui, la chiama ferocia"; oppure, infine, che "anche dormire è una forma di critica, specialmente a teatro". Ma «la verità è che sono proprio gli animali quelli che usano il sesso solo per procreare, così come usano il cibo solo per nutrirsi e l'esercizio fisico solo per mantenersi in salute; noi esseri umani, invece, abbiamo inventato l'erotismo, la gastronomia e lo sport»²⁶ (e lo stesso Shaw affermava in tal senso che "non c'è amore più sincero di quello per il cibo"). Come ricorda Dewey, nel giardino d'infanzia vi è una visione utilitaristica e materialistica, nella quale assumono un potere straordinario le rappresentazioni simboliche e immaginifiche, che segnalano l'esistenza di una distorsione nella concezione dell'immaginazione. Infatti, «giocare con le bambole, le vetture dei treni, le navi e le macchine è rigidamente escluso, mentre si raccomandano i cubi, le palle, ed altri simboli rappresentativi delle attività sociali. Meno connessi sono gli oggetti fisici con i propositi

²⁵ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, p. 107.

²⁶ F. Savater, *Etica per un figlio*, Bari, Laterza, 1992, p. 87.

dell'immaginazione, come un cubo con un battello, e più grande si suppone che sia l'appello fatto alla sua immaginazione. Vi sono molte fallaci assunzioni in questo modo di pensare — conclude Dewey»²⁷.

Egli è convinto che l'immaginazione «non ha a che fare con cose irreali, ma con la realizzazione mentale di ciò che viene suggerito. Il suo esercizio non è l'evasione in un mondo puramente fantastico ed ideale, ma un metodo per raggiungere una più piena espansione e soddisfazione nel reale»²⁸. Dunque, l'immaginazione non solo non è necessariamente slegata dalla realtà, essendo al contrario strumento utile per l'elaborazione del reale; ma è altresì valida operazione logica, che consente di «costruire un'esperienza di valore molto più ampio di qualsiasi altra che il fanciullo possa avere ancora raggiunto»²⁹. È interessante notare come Dewey sembri molto più convinto del ruolo, di questo ruolo dell'immaginazione, da sentire quasi l'urgenza di tornarvi su, anche a distanza di molti anni: il capitolo immediatamente precedente quello qui menzionato, e che chiude la Parte Seconda di *How We Think* (l'XI nella prima edizione, il XIII nella seconda), intitolato *Empirical and Scientific Thought*, conosce un'aggiunta di appena tre righe nell'edizione del 1933. Ecco cosa Dewey inserisce rispetto a quanto scritto nel 1910: «Il pensiero astratto è immaginazione, che vede gli oggetti familiari in una nuova luce e, così, apre nuove prospettive nell'esperienza. L'esperimento segue il percorso, e così apre e prova il suo valore permanente»³⁰.

Pertanto, vi è una netta differenza tra l'*immaginativo* e l'*immaginario*: nel primo caso, l'immaginazione svolge la propria funzione senza con ciò scadere alle attività del fantasticare e del sognare. Dewey insiste molto su questa distinzione, tant'è che la terrà sempre in mente, ritornandovi qualche anno dopo, nel 1916, in *Democracy and Education*, esaltandone ancor più il valore gnoseologico ed "empirico" e fornendo un validissimo compendio della sua posizione e di quanto fin qui esposto: «Anche solo per rendersi conto di puri "fatti" si richiede un processo personale implicante l'immaginazione. La valutazione

²⁷ J. Dewey, *How We Think*, (1910) M6:310.

²⁸ Ivi, pp. 310-1.

²⁹ Ivi, p. 311.

in ogni campo si compie attraverso la mediazione dell'immaginazione. [...] Purtroppo vi è l'abitudine di identificare l'immaginativo con l'immaginario, piuttosto che con una comprensione calda e intima di una situazione in ogni sua dimensione. [...] Si trascura il fatto che la differenza fra il gioco e quel che si considera un'occupazione seria non dovrebbe consistere nella presenza o nell'assenza dell'immaginazione, ma nella diversità su cui l'immaginazione si esercita. Il risultato è un'esagerazione malintesa degli aspetti fantastici e "irreali" del gioco infantile, e una noiosa riduzione dell'occupazione seria a un'efficienza abitudinaria apprezzata solamente per i suoi tangibili risultati esterni»³¹.

Il valore gnoseologico dell'immaginazione è corroborato dal ricorso che vi fanno anche le fasi progettuali più impegnative, trovando in essa un valido supporto nella descrizione di ciò che ancora non è presente e reale. La scienza vi è ricorsa di continuo nella sua storia. L'ingegneria immagina sempre nuovi scenari, nuove ipotesi costruttive e non per questo essa si lascia andare a fantasticherie; la creatività umana, ma anche il progresso scientifico che avviene per rotture di paradigmi (come pensava Kuhn), cioè non tanto per nuove acquisizioni, quanto piuttosto per re-interpretazioni di ciò che è già noto, si alimenta di immaginazione, della possibilità di vedere la realtà conosciuta in una nuova veste, considerando oggetti nati per certe funzioni in nuove ottiche e con nuovi compiti. L'invenzione di nuovi usi di oggetti già noti o di impieghi diversi da quelli previsti, o la scoperta casuale di qualcosa mentre in realtà se ne sta cercando un'altra è ciò che è ben descritto nella fiaba persiana *I tre principi di Serendippo* (opera di Walpole del 1754), da cui il neologismo anglosassone *serendipity*.

L'immaginazione, in tal senso, ha un'indubitabile funzione gnoseologica, ha una valenza metodologica chiara, che già Sant'Agostino riconosceva in termini del tutto analoghi: «Le rappresentazioni, a loro volta, non sono altro che immagini ricavate dalla forma corporea mediante i sensi. È facilissimo ricordarle così come le abbiamo ricevute oppure, mediante il pensiero, dividerle, moltiplicarle, riunirle, ampliarle, metterle insieme, scompigliarle o dar

³⁰ J. Dewey, *How We Think*, (1933) L8:278.

³¹ J. Dewey, *Democracy and Education*, (1916) M9:244-5. Un'interessante descrizione, di stampo analitico e medico, di cosa sia l'immaginazione è fornita da Dewey nel testo del 1896 *Educational Psychology*, il sillabo del suo corso in dodici lezioni tenuto all'Università di Chicago (spec. la *Lecture V*, in E5:315-20).

loro qualunque forma, mentre è difficile liberarsene completamente quando si cerca la verità»³². Immaginare, poiché non solo non è fantasticare, essendo al contrario attività connessa al conoscere e all'esperienza, non è giustappunto errare. Perfino Spinoza, che non nutriva certo per l'immaginazione grandi simpatie, decise di dedicare alla precisazione della questione lo Scolio della Proposizione XVII: «Le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non contengono niente di sbagliato, ossia la Mente, in quanto immagina, non erra»³³. L'immaginazione supporta l'esperienza e l'osservazione tanto in ambito ludico quanto in ambito scientifico. Ed è proprio ciò che intendeva il fisico e chimico danese Hans Christian Ørsted quando coniò il termine *Gedankenexperiment*, o esperimento mentale. La storia della scienza ne è piena.

Vi è di più: momento teoretico e momento prassico sono strettamente connessi, come la storia della scienza mostra anche in direzione contraria. Cioè, non soltanto l'immaginazione può integrare l'osservazione, ma altresì è possibile l'inverso, dal momento che spesso le scienze (ovvero i modelli teorici, le ipotesi e gli esperimenti mentali) hanno tratto linfa e, talvolta origine, dalle attività pratiche. Rammenta Dewey che «l'anatomia e la fisiologia sono venute fuori dal bisogno pratico di mantenersi attivi e in buona salute; la geometria e la meccanica dall'esigenza di misurare il terreno, di costruire, e di fabbricare macchine per economizzare il lavoro dell'uomo; l'astronomia è stata strettamente connessa con la navigazione, con la necessità di avere una registrazione esatta del passare del tempo; la botanica è nata dalle richieste della medicina e dell'agronomia; la chimica è stata associata all'arte tintoria, alla metallurgia, e ad altre realizzazioni industriali»³⁴. E, in modo uguale e contrario, i prodotti pratici, «il trolley, il

³² Agostino, *De vera religione*, 10, § 18. Sulla capacità di manipolare le immagini ai fini conoscitivi, tuttavia, altri illustri pensatori introducevano una distinta separazione tra fantasia e immaginazione, come la opera, per esempio, B. Croce: «Ammucchiare immagini, trasceglierle, tagliuzzarle, combinarle, presuppone nello spirito la produzione e il possesso delle singole immagini; e la fantasia è la produttrice laddove l'immaginazione è sterile e adatta a combinazioni estrinseche e non a generare l'organismo e la vita» (B. Croce, *Breviario di estetica*, Bari, Laterza, 1913, pp. 35-6).

³³ Spinoza, *Etica*, II, 17, Scol.

³⁴ J. Dewey, *How We Think*, (1910) M6:312.

telefono, la luce elettrica, la macchina a vapore, con tutte le loro conseguenze rivoluzionarie per le iniziative ed il controllo sociali, sono frutto della scienza»³⁵.

Dewey lascia intendere non solo l'esistenza di una connessione tra il momento teoretico e quello prassico, ma anche che tale nesso risulta in un fluire dinamico e bidirezionale in cui i due momenti quasi si scambiano dati, prendono e si danno in prestito informazioni, interagiscono producendo risultati (sia teorici, sia pratici) ai quali nessuno dei due momenti da solo potrebbe giungere. E ne deriva, in altre pagine, un'indicazione di netta valenza morale, il richiamo al valore dell'ideale e della libera capacità di produrre ideali, che rende l'uomo un essere umano, ancor prima che un essere morale: «È possibile essere a un tempo gioiosi e seri, e questo definisce l'ideale condizione della mente. L'assenza di dogmatismo e di pregiudizi, la presenza di curiosità e flessibilità intellettuale sono manifeste nel libero gioco della mente su un argomento. [...] Gioco della mente significa apertura mentale, fede nella capacità del pensiero di preservare la propria integrità senza puntelli esterni o restrizioni arbitrarie»³⁶. Insomma, l'invito ad essere possessori di quello che potrebbe definirsi un "pensiero carraio".

Ma un pensiero carraio deve poter essere indipendente dalle forme di controllo e dalle attività di potere. Tuttavia, questo è un affrancamento assai difficile da conquistare. «Proprio perché gli interessi economici dominanti sono il motivo principale per il non uso del metodo dell'intelligenza per il controllo del cambiamento sociale, gli oppositori di questo metodo fanno il gioco di quegli interessi quando scoraggiano le potenzialità di questo metodo. [...] Perfino l'«educazione» nel suo senso più ampio non può fare tutto. Ma ciò che si compie senza educazione, nuovamente nel suo senso più ampio, sarà fatto molto male e molto di esso dovrà essere rifatto»³⁷. Fintantoché l'intelligenza sarà capziosamente considerata come uno strumento al servizio di fini altri, e non un fine in sé, dal cui perseguimento possano trarre beneficio svariate attività umane, allora dovremo lottare per ritagliare spazi via via minori di autonomia e indipendenza del pensiero.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi, p. 351.

³⁷ J. Dewey, *Intelligence and Power*, (1934) L9:110-1.

La storia più o meno recente ha mostrato quanto rischioso sia l'asservimento dell'intelligenza a ideologie che credono di poter fare a meno del pensiero e che se ne servono finché e fin là dove esso arreca benefici all'instaurazione dell'ideologia o al mantenimento e consolidamento degli interessi dominanti. Le operazioni di pulizia etnica o politica di Stalin e Pol Pot, la pianificazione dello sterminio del popolo ebraico concepita da Hitler, le potenti teorie propagandistiche di *Herr Doktor* Goebbels, fino – per mescolare serio e faceto – alle aggressive operazioni di marketing e di spionaggio industriale delle più potenti multinazionali dei nostri giorni, sono tutti esempi di cosa significhi intelligenza al servizio del potere. L'auspicio di Dewey, che è poi l'auspicio di tutti coloro che credono nella democrazia, è di configurare uno stato di cose inverso: l'intelligenza al potere.

Ciò schiude una nuova serie di difficoltà: «Il problema cruciale è come l'intelligenza possa guadagnare un potere crescente attraverso l'incorporazione in bisogni e interessi di fatto operativi. Il fatto che l'intelligenza in passato ha operato per fini spiccioli e a favore degli interessi di classe è una ragione per valutare ampiamente il suo possibile ruolo nel controllo sociale, non una ragione per screditarla»³⁸. La soluzione giace in un cambiamento di prospettiva: l'intelligenza non è una facoltà, ma è un metodo. E la democrazia, che rappresenta l'ordine sociale in cui l'intelligenza guadagna la centralità, è parimenti un metodo, uno stile di vita, un funzionamento – per dirlo con Sen – e non un mero ordinamento politico. Non lo è se si sostituisce alla valutazione classica della democrazia (ma ciò vale per tutte le forme di governo) basata su un'analisi numerica (il governo dei molti, il governo delle masse) uno schema organico, nel quale la democrazia acquisisce una dimensione dinamica e articolata. La prospettiva organicistica di Dewey – sulla quale molto ha scritto e della quale qui non è possibile riferire – è la via per rompere l'accentramento del potere, in cui riecheggiano i timori di Tocqueville per una democrazia che conosceva sì grande decentramento amministrativo, tuttavia largamente controbilanciato da un fortissimo accentramento legislativo, capace di dar vita alla cosiddetta “tirannide della maggioranza” e all'associato conformismo: «Quando le condizioni sono disuguali e gli uomini dissimili, vi sono alcuni individui di superiore

³⁸ Ivi, p. 111.

educazione, assai istruiti e dalla poderosa intelligenza, e una moltitudine ignorante ed ottusa. Le persone che vivono in tempi aristocratici sono, dunque, naturalmente portate a prendere come guida delle loro opinioni la ragione superiore di un uomo o di una classe, mentre sono poco disposti a riconoscere l'infallibilità della massa. Accade il contrario in tempi di uguaglianza. Via via che i cittadini divengono più uguali e più simili, la tendenza di ciascuno a credere ciecamente in un certo uomo o in una certa classe diminuisce. La disposizione a credere nella massa aumenta, ed è sempre più l'opinione comune a guidare il mondo»³⁹.

La democrazia ha sì in sé elementi di grande libertà ed uguaglianza; dà agli individui le più ampie possibilità di opinione e di impresa; attraverso l'associazionismo, la stampa e il decentramento amministrativo, insieme al valente ruolo giocato dalla religione⁴⁰, la democrazia si pone come processo inarrestabile. Tuttavia, essa si auto-alimenta della propria capacità omogeneizzante, che finisce con l'appiattare le differenze e col neutralizzare le distinzioni, dando vita ad una massa conforme, schiacciata su un'opinione pubblica comune, indifferenziata, indistinta. E questo avviene perché «negli Stati Uniti, la maggioranza si fa carico di fornire agli individui una gran quantità di opinioni già predisposte, sollevandoli dall'obbligo di formarsene di proprie. Vi sono numerose teorie in materia di filosofia, di morale o di politica, che ciascuno adotta così, senza esame, dando credito ai più; e, se si guarda da vicino, si vedrà che la stessa religione regna laggiù assai meno come dottrina rivelata che come opinione comune»⁴¹. Ciò che Tocqueville faceva valere per gli Stati Uniti nel 1840, oggi certamente trova riscontro in molte altre democrazie.

Leo Strauss rivisita l'America e individua alcune malattie di cui la società americana sembra soffrire, riconducendole a quest'unica radice: «La tendenza verso l'omogeneità o il conformismo, cioè, verso la soppressione attraverso mezzi non politici di individualità e

³⁹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, vol. 2, a cura di M. Tesini, Troina, Città Aperta, 2005, p. 17.

⁴⁰ Significativo, accanto alla trattazione dello stesso Tocqueville, il tema della religione civile e della sacralizzazione della politica ben illustrato da E. Gentile, nel suo *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Bari, Laterza, 2007.

⁴¹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, vol. 2, cit., p. 18.

diversità; tutti gli Americani sono rimodellati nelle sembianze del “tipico americano”. La società americana rischia di divenire sempre più una società di massa, la quale è “informata” nel senso comune e metafisico del termine dalla comunicazione di massa, dall’industria della comunicazione di massa, della quale la parte più visibile e udibile è l’industria pubblicitaria»⁴². Insomma, per dirlo con Daria Frezza, si tratta del “paradosso della democrazia conformista”⁴³. Ma, ancor prima del conformismo alimentato dai mezzi di comunicazione di massa o dall’intensificarsi dei rapporti di uguaglianza, le derive interpretative della democrazia devono la loro plausibilità, secondo Dewey, a due fattori tipici ed esclusivi della democrazia: il suffragio e la regola di maggioranza. «Dal momento che così sembra che tutte le questioni politiche e umane siano decise mediante il mero conteggio dei numeri, è facile rappresentare la democrazia come interessata soprattutto ad un problema di aritmetica. L’astrazione analitica, che ha già privato gli uomini di tutte le loro qualità legate alle loro relazioni sociali, ora procede oltre riducendoli in individui meramente numerici, in unità di voto»⁴⁴.

Ed ecco che si ripresenta il tema del conformismo: la democrazia non si sviluppa con l’adesione non partecipata a principi imposti dall’esterno o elaborati all’interno di una coscienza pubblica e di una pubblica opinione. Il suffragio è il *momentum* della vicenda democratica, in cui ciascun individuo manifesta se stesso come cittadino. «Un uomo, quando vota, non si spoglia, come fossero vecchi abiti, del suo carattere, del suo benessere, della sua influenza sociale, della sua devozione a interessi politici e diviene una nuda unità. Egli porta con sé nel suo voto tutta l’influenza che egli può avere, e se è due volte più degno di un altro uomo, non si sbaglia se si dice che il suo voto pesa il doppio di quello di un altro uomo. Anche se il suo carattere fosse corrotto e la sua devozione alla politica derivasse da motivi di denaro, resta ancora vero il fatto che egli vota non come una mera unità, ma come un rappresentante dell’organismo sociale. È solo

⁴² L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K. Hart Green, Albany, SUNY Press, 1997, p. 434.

⁴³ Cfr. D. Frezza, *Il leader, la folla, la democrazia nel discorso pubblico americano. 1880-1941*, Roma, Carocci, 2001.

⁴⁴ J. Dewey, *The Ethics of Democracy*, (1888) E1:233.

perché la società gli consente, anzi, gli garantisce potere in tali ambiti che egli può usarlo. La sua vera corruzione è l'espressione della società attraverso di lui. Un voto, in altre parole, non è un conteggio impersonale di uno; è una manifestazione di una qualche tendenza dell'organismo sociale attraverso un membro di quell'organismo»⁴⁵.

Né il principio di maggioranza deve valere come calcolo aritmetico perché la maggioranza imponga la propria regola senza considerazione per le minoranze. Non vi è la necessità di dover dar vita ad uno schema simile a quello della *gradational democracy*⁴⁶, nel quale le leggi sono suddivise in differenti classi (*ranks*) che richiedono differenti percentuali di maggioranza e dunque maggioranze politiche più ampie nel caso di deliberare su questioni considerate cruciali per la comunità. Tuttavia, già Rawls dedicava qualche attenzione al problema della *majority rule* in *A Theory of Justice*: «Il limite del principio di partecipazione è definito come il grado di restrizione della procedura della (nuda) regola di maggioranza, i generi di problemi su cui le maggioranze hanno un'autorità finale e la velocità con cui gli obiettivi della maggioranza sono posti in essere»⁴⁷. Dunque, «una libertà di partecipazione meno estesa è sufficientemente controbilanciata dalla maggiore sicurezza e dall'estensione di altre libertà. Una regola di maggioranza illimitata è spesso concepita come ostile a queste libertà. Gli arrangiamenti costituzionali obbligano una maggioranza a ritardare la messa in effetto e la forzano a prendere decisioni meglio esaminate»⁴⁸.

La costituzione di un interesse e di una volontà collettivi, comuni, non passa necessariamente per l'omologazione della società o per la creazione di una struttura totalitaria; il sale della democrazia è la sua capacità di delineare e difendere un interesse comune pur partendo, anzi richiedendo una base sociale non omogenea. Il processo democratico presume la formazione di una volontà comune, non già la conformazione; gli individui non devono conformarsi ad ideali imposti, bensì devono essere posti nelle condizioni di apportare all'interno della società democratica i loro valori. Ecco l'essenza

⁴⁵ Ivi, pp. 233-4.

⁴⁶ Cfr. F. Belfiore, *The Ontological Foundation of Ethics, Politics, and Law*, Lanham, University Press of America, 2007, p. 173 e sgg.

⁴⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 2005, p. 228.

⁴⁸ Ivi, p. 229.

della democrazia: l'individuo non è cittadino in quanto numero, voto potenziale, bensì in quanto portatore di valori, di ideali, di intelligenza. Perché la democrazia non è soltanto programmazione sociale e proclamazione di ideali e valori, di diritti e di garanzie; la democrazia è ciò che è perché in essa i mezzi sono concordi coi fini: «I mezzi ai quali essa è devota sono le attività volontarie degli individui in opposizione alla coercizione; essi sono assenso e consenso in opposizione alla violenza; essi sono la forza dell'organizzazione intelligente contro quella di un'organizzazione imposta dall'esterno e dall'alto»⁴⁹.

Va da sé che la costituzione di un'organizzazione intelligente della società – ciò che la democrazia dovrebbe essere – non è operazione agevole. Lo schema di Dewey, come si è visto, prevede che il metodo scientifico, quello sperimentale, si estenda, per quanto possibile, all'analisi e alla trattazione delle questioni sociali. Egli auspica che il progresso tecnico-scientifico possa investire anche l'ambito socio-politico, di modo che l'affrancamento che la scienza e la tecnica hanno conosciuto possa valere anche per le istituzioni politiche ed economiche e, dunque, in ultima analisi, anche per gli individui⁵⁰. Perché ciò accada è necessario superare un'altra difficoltà, oltre a quella legata alle errate concezioni dell'intelligenza: il conflitto esistente tra le forze reattive, sviluppatasi in un'età pre-scientifica e pre-tecnologica, e le forze attive che sono scaturite dai progressi tecnico-scientifici. Il limite principale della posizione di Dewey, così come viene espresso spesse volte, risiede nella difficoltà di applicare il metodo scientifico al di fuori della realtà fisica, perché la realtà sociale, a differenza della natura, non presenta situazioni conflittuali. La risposta di Dewey non ignora certamente questo appunto, ma è proprio considerando la natura conflittuale della società che egli giunge a ritenere necessario applicare il metodo scientifico alla realtà sociale. «Il metodo della democrazia – quello dell'intelligenza organizzata – prevede di portare tali conflitti in campo aperto, dove le richieste speciali

⁴⁹ J. Dewey, *Democracy Is Radical*, (1937) L11:298.

⁵⁰ Cfr. J. A. Whitson e W. B. Stanley, *"Re-Minding" Education for Democracy*, in AA.VV., *Educating the Democratic Mind*, a cura di W. Parker, Albany, SUNY Press, 1996, p. 309 e sgg.

possono essere viste e valutate, dove possono essere discusse e giudicate alla luce di interessi più inclusivi rispetto a quelli considerati separatamente»⁵¹.

Soltanto così si può comprendere questa suggestiva parabola deweyana: il metodo democratico è il metodo sperimentale, perché entrambi operano senza pregiudizi, né dogmatismi; entrambi credono nel progresso come miglioramento; entrambi si affidano alla valutazione, al confronto, e sono pronti a modificare i propri giudizi e le proprie posizioni; entrambi vivono e si alimentano del gusto della pluralità e del pluralismo; entrambi credono che il potere debba essere guidato dalla conoscenza; entrambi hanno a cuore il benessere di tutti o, almeno, della maggioranza degli individui; entrambi, infine, condividono lo stesso strumento operativo, l'intelligenza. È ovvio quanto drammatico che dell'esito del riassetto sociale auspicato non si possa avere alcuna garanzia. Non vi è certezza che la società esca con un'organizzazione migliore o che i conflitti non si esasperino. Ma questa è l'essenza propria di questa via: «Il metodo sperimentale significa esperimento, e le domande possono trovare risposta solo per tentativi, per sforzo organizzato. Le ragioni per cui tentare non sono astratte o recondite. Esse si trovano nella confusione, nell'incertezza e nel conflitto che segnano il mondo moderno. Neanche le ragioni per cui pensare che lo sforzo se compiuto porterà al successo sono astratte o remote. Esse giacciono in ciò che il metodo dell'intelligenza sperimentale e cooperativa ha già realizzato nel controllare l'uso umano potenziale delle energie della natura fisica»⁵².

Cogliere il passaggio non è facile, gratuito o indolore; per taluni potrebbe voler dire compiere un salto nel buio; per altri potrebbe sembrare un'equazione riduzionistica poco

⁵¹ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, (1935) L11:56.

⁵² Ivi, p. 64. Va detto per amore di completezza, che altrove Dewey insiste meno sulla relazione salvifica tra metodo sperimentale e metodo democratico, ponendo l'accento su istanze di chiara matrice comunista – per quanto egli si sforzi di definire oziosa l'etichettatura nella fattispecie. Esemplare è quanto egli asserisce in un saggio radicale del 1933: «Al fine di restaurare la democrazia, una cosa e una sola cosa è essenziale. Il popolo comanderà quando avrà il potere, ed avrà il potere in misura di quanto possiede e controlla la terra, le banche, le agenzie di produzione e di distribuzione della nazione. Deliri riguardo al bolscevismo, al comunismo, al socialismo sono irrilevanti per la verità assiomatica di quest'assunto. [...] La situazione continua soltanto perché la massa della popolazione si rifiuta di guardare i fatti in faccia e preferisce nutrirsi di illusioni, prodotte e fatte circolare da coloro che sono in carica. [...] Il giorno che la massa del popolo americano si desterà e si renderà cosciente della situazione, quel giorno la restaurazione della democrazia inizierà, poiché il potere e il comando torneranno al popolo» (J. Dewey, *Imperative Need: A New Radical Party*, (1933), L9:76, *passim*).

credibile. Qui non si vuole vendere alcuna merce. Ma l'idea di Dewey merita un'apertura di credito, certo non illimitata. Perché molti sono gli auspici, molti i proclami, poche le certezze che la macchina disegnata da Dewey, una volta assemblata, non esploda ed inizi a funzionare. Perché investirvi delle risorse o delle attenzioni dunque? Perché chiunque esperisca una situazione di disagio nei confronti della società attuale, non riesca a comprendere a fondo i conflitti del mondo moderno, ma ne apprezzi le energie positive che altrove si sprigionano, dando vita a manifestazioni di un'umanità operosa e civile, moderata e imparziale, ma impegnata e solidale, merita senz'altro di essere ascoltato. Ma lo slancio di Dewey non è meramente emotivo: egli adduce dei fatti. Egli ritiene che gli sviluppi tecnico-scientifici, che il progresso nelle scienze e nelle arti possano applicarsi al campo sociale ed avere gli stessi esiti. Se ciò non accade, non è per l'impossibilità di una tale operazione, bensì per la non volontà di dar seguito a questo progetto, per interessi privati storicamente consolidati. Ed ecco tornare la storia delle acquisizioni iniziali che incrinava la teoria del titolo valido di Nozick citata in apertura.

Far sì che il metodo democratico coincida con quello sperimentale è il fine della democrazia ed è un fine radicale; ma «il fine della democrazia è un fine radicale. Poiché è un fine che non è mai stato adeguatamente realizzato in alcuna nazione. È radicale perché richiede un grande cambiamento nelle istituzioni sociali esistenti, economiche, giuridiche e culturali»⁵³. Oppure potremmo "accontentarci" di credere nell'intelligenza ma non nelle sue potenzialità sociali, che è ciò che il filosofo ed economista Ayres scriveva in una lettera indirizzata a Dewey: «Come la vedo io al momento, tu credi nell'efficacia sociale dell'intelligenza ed io no. Questo è diverso dal credere nell'intelligenza. Ovviamente, quello lo si fa»⁵⁴. Ed allora finiremmo col provare gli stessi sentimenti che in modo struggente, ma lucido, narrava Brancati: «La cosa che più mi riesce difficile, da quindici anni a questa parte, è di amare la mia epoca. Le sue questioni, o prolemi com'è uso chiamarli, le sue soluzioni, il suo linguaggio, le sue invenzioni, i suoi "miti" mi lasciano penosamente freddo. Perché possa prestare un'attenzione affettuosa alle vicende, sia

⁵³ J. Dewey, *Democracy Is Radical*, (1937) L11:298-9.

⁵⁴ C. E. Ayres, *Lettera 1928.01.25 (05853): Clarence E. Ayres to John Dewey*, in AA. VV., *The Correspondence of John Dewey*, Vol. 2: 1919-1939, a cura di L. Hickman, IntelLex 2005.

pure grosse e rumorose, di questi tempi, io devo figurarmi che mi vengano raccontate da un uomo dell'Ottocento. Solo così non mi annoiano né mi disgustano: altrimenti anche l'esplosione di una bomba correrebbe il rischio di farmi sbadigliare»⁵⁵. Ma il tempo democratico non è mai uggioso, né ammette abulia ed inedia; altrimenti finge di essere ciò che non è.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

⁵⁵ V. Brancati, *Non amo la mia epoca* (1946), in Id., *Il borghese e l'immensità. Scritti 1930/1954*, a cura di S. De Feo e G. C. Cibotto, Milano, Bompiani, 1973, p. 163.