

Rolando Marini

INTRODUZIONE.

I CONCETTI DIVISIVI SU CUI TORNARE A RIFLETTERE

Dopo la pubblicazione di *Società, potere e influenza*, per questi stessi tipi, sul finire del 2017, un gruppo di quegli stessi coautori ha pensato di poter ancora sviluppare la riflessione su questa importante triangolazione, traducendola, ovvero declinandola in quella tra potere, cultura e intersoggettività. In tale nuova versione, ci è sembrato che i concetti messi tra loro in relazione permettessero un avvicinamento selettivo e una messa a fuoco più precisa e più efficace. Altri studiosi si sono aggregati, tra i quali alcuni che avevano partecipato all'originario ciclo di seminari (2015-2017), e altri che hanno accettato il mio invito.

Tutti abbiamo fatto uno sforzo di coerenza con il progetto primigenio, cercando di guardare ai nostri oggetti di prevalente interesse con la lente offerta dalle iniziali idee e domande di base. Ciò spiega anche perché in questo volume sono confluite alcune revisioni di scritti che gli autori hanno prelevato dall'avanzamento del proprio cantiere di lavoro scientifico, per essere adattati, essendosi intrecciati con altri progetti e iniziative. Tra queste mi preme segnalare l'edizione 2019 di *Magistri sine registro*, un ciclo ricorrente di seminari, organizzato da *Paideia* e dal Dipartimento CoRis della Sapienza. Posso aggiungere le *Giornate di studio sullo spazio pubblico*, realizzate a Perugia nel luglio 2018. Più indirettamente, ma proficuamente, hanno avuto un ruolo di stimolo i numerosi convegni della sezione Processi e Istituzioni Culturali dell' AIS (sotto il coordinamento di Gino Frezza) e i *Festival della Sociologia* a Narni. Personalmente, ho trovato di grandissimo interesse il numero monografico della *Rassegna Italiana di Sociologia* sull'ideologia (n. 3/2018), che ha offerto una rivisitazione critica e reattiva del modo di intendere la missione stessa delle sociologie contemporanee.

Il saggio di Paolo Montesperelli si interroga sulla plausibilità dell'idea, alquanto diffusa, dell'incremento di frammentazione e differenziazione delle "ragioni", sulla incomunicabilità che ne deriverebbe, come segno caratteristico della contemporaneità. Piuttosto che darlo per scontato, o addirittura accettarlo come luogo comune scientifico, Montesperelli ne discute utilizzando concetti e percorsi di ragionamento propri di autori contemporanei attenti alla costituzione interpretativa della ragione (o delle ragioni), cercando di mettere in tensione la frammentazione della ragione con la possibilità di interazione creativa e con la ragione comunicativa.

È proprio sulle problematiche epistemologiche che mi soffermo nel secondo capitolo di questo volume, discutendo intorno alle conseguenze del perdurare degli schemi propri della critica dell'ideologia. Questo approccio alla lettura della società ne ingabbia le capacità euristiche e sviluppa retoriche scientifiche, che hanno conquistato una notevole egemonia, pur declinate in vario modo e incrociandosi con diversi tipi di determinismo. Da tale ricognizione critica, mi muovo verso una rilettura del rapporto tra identità e spazio pubblico.

In qualche modo sintonica è la visione delle dinamiche culturali nel saggio di **Gino Frezza**, che sottolinea la capacità degli immaginari di sollecitare la riflessività sociale. Mi sembra emblematico questo passaggio: «l'immaginazione sociale, negli ultimi decenni, si è dotata di chiavi interpretative di un reale emergente, talvolta sommerso, talvolta invece non legittimato, e talora invece restato in fase potenziale ma pronto a rivelarsi come diffuso, connotato da una cospicua valenza politica».

Nel saggio successivo, **Fiorenzo Parziale** propone una revisione della sua lettura di ispirazione ricoeuriana, argomentata nel libro collettivo precedente. Con intento anti-idealistico, riferito al carattere aperto dell'uso del linguaggio, ripercorre una preoccupazione classica della sociologia dell'educazione, quella della difficoltà del sistema dell'istruzione a rompere il circolo vizioso della riproduzione dell'ideologia dominante, specialmente sul versante della legittimazione delle gerarchie sociali. In tal senso, discute intorno al perpetuarsi di disegualianze in termini

di capitale culturale, le quali, non superate, non permettono lo sviluppo di controtendenze.

La prima parte si chiude quindi con la messa in campo di una serie di prospettive, non del tutto consonanti (come è giusto che sia) sul rapporto tra potere e cultura. Come appare già evidente, però, la relazione tra i due poli cambia a seconda del valore che venga assegnato all'intersoggettività, alla rete degli scambi comunicativi, al senso che si crea nelle interconnessioni, dal livello micro e locale, a quello macro.

La seconda parte, dedicata ad autori o filoni teorici specifici (in prosecuzione e complemento di quanto pubblicato in *Società, potere e influenza*), si apre con la ripresa e ridiscussione di un altro problema classico delle scienze sociali, quello della secolarizzazione. Anche in questo caso, si mostra come un concetto sia stato alquanto male inteso, e soprattutto superficialmente acquisito nel repertorio delle presunte fratture della modernità. Sullo sfondo si può infatti vedere una troppo semplice visione del mutamento sociale, che si è consolidata secondo un'idea di superamento netto del passato (nella successione pre-moderno, moderno e post-moderno), escludendo le più verosimili e ben più rilevanti sovrapposizioni e miscele tra assetti sociali. **Antonio Allegra** mette appunto in discussione il secolarismo sottrattivo, per proporre la più consapevole attenzione verso «sensibilità inedite e quasi insospettabili, aprendoci alla ricerca morale o alla sensibilità estetica piuttosto che alla teologia tradizionale». Di nuovo, il rapporto tra istituzioni e potere da una parte, e soggetto e cultura, dall'altra, acquista diversa configurazione seguendo una prospettiva metodologica alternativa. Dalla ricerca individuale di senso, il saggio passa a considerare il rapporto tra secolarizzazione e nuova legittimazione dello stato, affrontando la questione dell'autosufficienza delle procedure giuridiche prodotte discorsivamente e razionalmente, in grado di produrre "legittimità da legalità".

Andrea Lombardinilo si addentra nella costruzione teorica di Marshall McLuhan, proponendoci una inversione del rapporto tra potere e cultura. Preleva dall'intricato ragionamento dello studioso canadese due aspetti dell'impatto semiotico esercitato dal libro come medium (e dalla carta geografica): l'idea della evoluzione del

potere nella direzione del decentramento e della delega; la capacità di metaforizzazione (la seconda peraltro contribuisce a spiegare il valore della prima). Qui siamo nel campo di una sociologia dei media costruita attraverso la sociologia della letteratura: la rivisitazione del percorso macluhaniano ci offre la percezione chiara di un rapporto perlomeno circolare tra potere e cultura, laddove questa assuma l'impronta del medium che si afferma sulla scena sociale con tutta la sua innovatività e capacità trasformativa. A questa il potere si adegua, o cogliendone le opportunità o sottoponendovisi.

Anche la società dei consumi ha – si può dire con Eco – un impatto semiotico, ossia un impatto sul modo in cui le persone percepiscono e costruiscono (sia individualmente sia collettivamente) il significato e il “valore” delle cose e delle relazioni. Lo sguardo di Jean Baudrillard propone, analogamente, un primato dell'elemento culturale, ma in una chiave post-marxista che riporta alla luce il tratto comune del filone della critica dell'ideologia (assente o non centrale in McLuhan, sebbene presente in svariati epigoni della teoria tecnologico-culturale). **Alessandro Simoncini**, con questo saggio su Baudrillard, prosegue il suo studio sul valore-segno, concetto già presente nel complesso dell'opera di Debord sullo spettacolo (si veda il contributo nel volume del 2017). L'avvento dei simulacri costituisce l'essenza di una cultura che sposta il valore sociale e quindi il senso verso l'esteriorizzazione, precostituendo la mutazione epocale della società – e dell'uomo – verso l'annullamento. In sostanza, però, siamo di fronte al riproporsi di un potere culturale diffuso, produttore forme culturali basate sul dato per scontato, e pertanto apparentemente impersonale in quanto sistemico; ma riconducibile agli interessi delle classi dominanti. Lo schema è appunto quello della concezione classica (del marxismo) del potere e dell'ideologia, sulla traccia che congiunge la teoria critica alla sociologia del post-moderno.

A questo punto, proprio a fini contrastivi, è parso opportuno collocare il saggio di **Enrico Caniglia** sull'etnometodologia, rivisitata in funzione dell'analisi del potere. Il potere non è un oggetto di analisi privilegiato per gli etnometodologi. Esso va riportato all'interno delle pratiche umane. La sua disponibilità ed efficacia è soggetta alle circostanze pratiche in cui viene adoperato. Ciò in

sostanza significa che per comprendere il potere occorre osservare l'interazione sociale e le sue proprietà dinamiche, invece di metterle tra parentesi e trattarle come epifenomeni delle strutture. Si discute quindi di un ribaltamento di prospettiva, secondo cui gli attori sociali possono utilizzare le risorse legate all'interazione per annullare i vantaggi derivanti dalle asimmetrie di potere preesistenti (status, ruoli, conoscenze, ecc.). Certamente, il saggio mostra come il concetto di potere in senso classico possa essere messo in discussione laddove le interazioni riacquistino centralità epistemologica, insieme con la rivalutazione del sapere ordinario.

Il rapporto tra potere e cultura viene ulteriormente "declinato" nel contributo di **Matteo Gerli**, che si occupa di autonomia della scienza e della produzione scientifica, seguendo il concetto di autonomia relativa di un campo sociale di Bourdieau. In sé tale concetto apparrebbe già dirimente rispetto alle questioni di cui questo volume si occupa. Però, la discussione verte opportunamente sulle condizioni politiche e sociali che rendano possibile l'autonomia (relativa) della scienza. Emerge come cruciale la possibilità che uno scienziato possa agire strategicamente all'interno di un sistema complesso di influenze, negoziando le condizioni sociali della propria esistenza professionale anche a vantaggio di una maggiore autonomia. Pur mantenendosi importanti le condizioni strutturali che definiscono lo spazio delle possibilità di azione di uno scienziato, diviene altrettanto rilevante l'"allineamento" tra interessi contrastanti. Ciò permette di agire e sviluppare il margine di autonomia relativa che consente al campo scientifico di definire le proprie priorità sulla base dei propri interessi e istanze.

Una conclusione apparentemente "decentrata" viene offerta dal saggio di **Salvatore Cingari** sul concetto di populismo in Gramsci, come passaggio non trascurabile della riflessione marxista sulla filosofia della storia e quindi sul problema dell'emancipazione. Viene sottolineato il fatto che Gramsci non utilizzasse il termine "populismo" come uno stigma, e fosse anzi attento a cogliere in esso, come prassi o come rappresentazione culturale, gli elementi da sviluppare in una politica di emancipazione. Si discute allora sulla possibilità di valorizzare un'autonomia politica del corpo sociale rispetto all'eteronomia populistica. Si tratta,

a mio avviso, di una esplorazione non lontana, ma compatibile con le questioni affrontate nei contributi iniziali, intorno all'agire comunicativo e alle identità nello spazio pubblico. Il rapporto tra intellettuali e popolo li richiama, così come le potenzialità autorizzative ed espressive, sebbene vada tenuto in considerazione il cambiamento del contesto storico-sociale.

Parte prima

I temi della discussione



Paolo Montesperelli

DIFFERENZIAZIONE E FRAMMENTAZIONE. RAGIONE E RAGIONI¹

1. Differenziazione e frammentazione

1.1. Quando parliamo di ‘ragione’, forse sono due i riferimenti più frequenti ma fra loro opposti: per un verso ci viene in mente la “ragione moderna”, quella che si afferma a partire dal XVII secolo e i cui fasti sarebbero tuttora in corso; secondo un altro punto di vista, prevale la sensazione che la ragione unica si sta frammentando in tante “ragioni locali” non componibili fra loro.

Per secoli la “ragione moderna” è stata considerata la facoltà suprema del conoscere, in grado di basarsi su calcoli e deduzioni impersonali per discernere fra vero e falso, fra bene e male, fra giusto e ingiusto, così da poter formulare asserti e sistemi di asserti universali. In forza di queste caratteristiche, essa si presenta come esaustiva, esclusiva, onnicomprensiva, naturale, necessitante e aprioristica (Gargani 1979).

Ma soprattutto nei frangenti che la nostra società sta ora vivendo, quando parliamo di ragione è diffusa la sensazione che questo nostro parlare riguardi qualcosa in via di sparizione o concerna una via maestra da noi smarrita. Con questo smarrimento sembra venir meno la capacità di trarre dal particolare una visione generale, con la conseguente caduta non solo di ogni egemonia, ma anche delle premesse costitutive della società moderna, quelle indicateci dai contrattualisti in poi.

In antitesi con questa ragione in crisi, sembra riemergere un

1. Il testo qui presentato costituisce la rielaborazione dell'introduzione al seminario di ermeneutica Magistri sine registro, tenutosi sul tema “Ragione e ragioni in una società che si frammenta” (4 e 14 giugno 2019), promosso dal Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale (Sapienza – Università di Roma) e dall'Associazione di alta cultura Paideia.

orientamento più legato all'emozione, alla suggestione, a una *Gemeinschaft* populista, alla "sindrome dei confini", a ciò che potremmo chiamare una identità per contrapposizione rispetto ad altre identità.

Dunque ragioni diverse, identità differenti, nuove contrapposizioni sembrano rendere la nostra società frastagliata e "differenziata" molto più di un tempo.

1.2. Sul piano simbolico, la cultura (al singolare) cede il posto a una miriade di culture (al plurale) e ciò introduce una radicale trasformazione dei rapporti soggetto – società o corpo sociale – potere (Marini 2017, pp. 16-17). Poiché i riferimenti culturali si moltiplicano, si diversificano ed entrano spesso in competizione fra di loro, ciascun soggetto può sganciarsi dalle appartenenze tradizionali (famiglia, classe, gruppo professionale, istituzioni religiose, ecc.), per costituire la propria identità in modo più agevole e più autonomo di prima, in base a un *mix* di componenti molto personalizzato.

Venendo a mancare criteri unici che rendano possibile la comparazione fra riferimenti diversi, diventano desueti i parametri di orientamento e le gerarchie di rilevanza stabili e unitari. Sicché ogni scelta del soggetto diviene tendenzialmente provvisoria, reversibile e incommensurabile rispetto alle altre possibilità (Sciolla 1983).

1.3. Questo processo di differenziazione simbolica costituisce la peculiarità dei nostri tempi. Come scrive Alfred Schütz, oggi «la coesistenza di diversi piani simbolici, i quali sono solo scarsamente correlati l'uno all'altro, se pure lo sono, è il tratto specifico della nostra situazione storica» (1971/1979, p. 305).

Ma proprio quella carenza di "correlazioni" sembra recidere ogni collegamento fra visioni particolari e sintesi generale (vedi par. 1.1): in tal modo la "parte" resterebbe tale, senza essere assunta da un criterio più generale, centrale, fondante; mancherebbe, insomma, un criterio ampiamente condiviso, che garantisca qualche forma di coerenza e che costituisca un principio unitario sia nell'organizzazione sociale sia nella soggettività dell'attore.

Da qui l'immagine di una società che si va progressivamente frammentando: ogni frammento deriverebbe dalla rottura di

una precedente unità e tenderebbe a sua volta a segmentarsi ulteriormente, frapponendo una propria distanza rispetto agli altri frammenti. La “differenziazione” si tradurrebbe in una sostanziale “indifferenza” reciproca, in una incongruenza che determinerebbe l’incomunicabilità e l’intraducibilità da un modello culturale a un altro. Ne consegue l’idea di una sostanziale incommensurabilità fra ragione strumentale e ragione del mondo della vita, fra ragione «calcolante» e ragione «meditante» (come la chiamava Heidegger) e fra tante altre ragioni differenziate per gruppi sociali, generi, etnie, ecc.

1.4. Ma possiamo anche proporre un’interpretazione diversa della differenziazione, per certi aspetti rifacendoci a Durkheim: i processi di diversificazione e di individualizzazione non necessariamente sfociano nella frammentazione; la società, pur moltiplicando le proprie articolazioni, resta comunque tendenzialmente stabile e integrata. Nella società cresce il numero delle componenti – cioè i sotto-sistemi, le “province finite di significato”, le identità, i riferimenti simbolici, i “mondi”, le mappe cognitive – ma aumenta anche la quantità delle interazioni, delle relazioni reciproche, nonché la comunicazione “a rete” fra quelle componenti. Inoltre le relazioni orizzontali, tendenzialmente paritetiche, prevalgono su quelle verticali (relazioni di potere); sicché le interpretazioni basate sull’interdipendenza fra le parti e su modelli interazionisti sembrerebbero più convincenti delle visioni deterministe.

1.5. A mio avviso, proprio alla luce delle diverse visioni sulla differenziazione, si possono rileggere i diversi modi di intendere la ragione. Ma prima di avviare questa pur breve rilettura, devo chiarire i criteri di selezione che hanno guidato la scelta degli autori da considerare.

Il concetto di ragione implica comunque la presenza di limiti. Nel medioevo la necessità di ricorrere a procedimenti dimostrativi e argomentativi era considerata segno della finitezza connotata nella mente umana, rispetto invece all’eterna onniscienza divina. Successivamente, la secolarizzazione ha concentrato il proprio sguardo sulla condizione umana: la ragione è diventata il

mezzo per spostare in avanti i limiti della conoscenza, per arricchire l'interpretazione che, volta a volta, l'uomo dà della propria condizione esistenziale e del proprio rapporto col mondo. Questo rapporto fra ragione e interpretazione spiega perché considererò alcuni degli autori contemporanei più attenti alla costituzione interpretativa della ragione (o delle ragioni).

1.6. Per definire un concetto polisemico partirò dall'etimologia. Il termine 'ragione' deriva dal latino *ratio*, che richiama sia il significato di 'rapporto' sia quello di 'calcolo'. Ritroveremo quest'ultimo quando accennerò alla "ragione calcolante".

Cicerone aggiunge che la parola latina *ratio* è il corrispettivo di *lògos*, uno dei termini greci con più significati.

La ragione come *lògos* consiste in quella facoltà del pensiero che ci permette di articolare un discorso in modo che esso sia in grado di rendere intellegibile la realtà. Qui il *lògos* include congiuntamente i significati di 'ragione' e di 'discorso'; in tal senso potremmo parlare di "ragione discorsiva".

Una seconda accezione riguarda una qualità non più del pensiero ma delle cose, cioè del mondo e di tutto ciò che lo popola: è la *ragion d'essere* delle cose, la loro essenza, la loro "logica" (un altro significato di *lògos*).

Un terzo aspetto richiama il rapporto del *lògos* con la *diànoia*, la quale a sua volta deriva dalla particella *dià* ('attraverso') e *noûs* ('mente, pensiero'). Quindi qui si fa riferimento a un 'pensare attraverso'; non si tratta di un singolo pensiero, ma di una mentalità, di un modo di pensare, di una mente in grado di attraversare qualcosa; è l'apertura del pensiero, la quale consente un passare e un oltre-passare.

2. La ragione discorsiva

2.1. Partiamo dal primo significato. Platone ci ha lasciato una bella immagine quando ha definito il pensiero come l'animo che colloquia con se stesso (*Sofista*, 263e). Anche quando ragiono senza esteriorizzarlo, per interloquire con me stesso comunque

uso parole, organizzo il pensiero con un soggetto e un predicato; e questo discorrere fra me e me mi consente di oggettivare, di introdurre la distanza adatta a “vedere” con più distacco, a interpretare me stesso, gli altri, le cose. Dunque esiste un nesso fra *lògos* (‘pensiero’ ma anche ‘discorso’) e *dia-lògos*, ove la particella *dià* indica un attraversamento, come abbiamo visto, ma anche un mezzo espletato attraverso altri: penso grazie a un interlocutore, me stesso o un’altra persona. In entrambi i casi il discorso trova il proprio compimento nell’altro; ossia, per essere davvero tale, il discorso si apre rivolgendosi a un destinatario e si sviluppa nell’interazione creativa fra discorrenti (Ricoeur 1975/1994, p. 120; idem 1986/1994, p. 202).

2.2. Gadamer (1960 e 1963) scende ancora più alla radice: non solo il discorso, ma ogni singola parola, anzi, la natura stessa del linguaggio – la “linguisticità” – è dialogica, è costitutivamente relazionale, discorsiva: ciò perché su di essa è impressa l’originaria compartecipazione paritetica dei soggetti a un medesimo orizzonte storico-linguistico. Poiché rendere intellegibile la realtà significa esperirla e ciascuna esperienza umana è sempre linguisticamente mediata; e poiché tale mediazione, come abbiamo visto, ha natura dialogica; allora tutta la conoscenza è una ragione dialogica: come Gadamer afferma tracciando un bilancio del proprio magistero, «il mio progetto ermeneutico non è molto diverso dall’esprimere la convinzione che ci avviciniamo alle cose solo colloquiando. Solo se ci confrontiamo con il parere contrario abbiamo la possibilità di travalicare l’angustia dei nostri pregiudizi». Ma poiché esiste sempre una distanza fra ciò che il discorso definisce e la realtà definibile, ciò spinge a una ricerca continua; sicché tutto il pensiero è «un dialogo infinito» con noi stessi e con l’altro (Gadamer 1987/1990, p. 42).

La contrapposizione fra una ragione monologica e una dialogica, insieme alla convinzione che solo la seconda garantisca la conoscenza più efficace, portano Gadamer a concepire il dialogo come uno spazio di autonomia e di creatività intersoggettive.

2.3. Pur con le differenze evidenziate dal confronto inizialmente aspro fra Gadamer e Habermas, è possibile individuare

alcuni punti di contatto fra i due, proprio a partire dalla natura dialogica del linguaggio. Entrambi si pongono a distanza da una concezione oggettivista della conoscenza, fondata sulla dualità realtà-pensiero; e ambedue concordano nel concepire il linguaggio come *medium* simbolico indispensabile alla ragione umana e all'intesa intersoggettiva. Da qui la proposta habermasiana della "ragione comunicativa" (1981), secondo la quale ciò che è "vero" deve essere statuito volta a volta da un dialogo pubblico, aperto, libero, paritetico, razionale, perciò svincolato da costrizioni materiali e ideologiche e dunque emancipatore.

2.4. Ognuno di questi attributi meriterebbe alcune considerazioni; eppure mi dovrò limitare al concetto di razionalità, che gioca un ruolo fondamentale nella "ragione comunicativa". Nell'illuminismo la razionalità e la libertà di giudizio sono considerati strettamente interagenti. Secondo Kant l'esercizio della razionalità si lega strettamente all'autonomia dell'individuo, la cui opinione deve avere la forza di non dipendere dal pensiero altrui: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessa è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro [...]. Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo» (Kant 1784/1965, p. 141).

Per Habermas l'insegnamento dell'illuminismo non si è esaurito, ma è ancora attuale perché non è ancora riuscito a far prevalere la ragione, neppure nella società odierna. In tal senso potremmo definire Habermas un neo-illuminista, ma non un nostalgico. La sua è una rielaborazione, che introduce vari elementi innovativi. Uno di questi riguarda l'importanza da riconoscere al linguaggio: esso è il *medium* indispensabile all'intesa fra le parti; e alimenta l'attitudine critica, poiché le parole consentono di prendere le distanze dal referente.

Proprio il discorso imbastito fra Habermas e Gadamer – quando quest'ultimo accusava l'altro di "pregiudizio contro i pregiudi-

zi” – porta Habermas a “radicalizzare” la critica razionale, la quale deve estendersi a tutto raggio, tanto da includere lo stesso ragione comunicativa e i suoi pre-giudizi; si tratta quindi di una «critica della ragione mediante ragione» (Habermas 1967 e 1981), ove tale ragione può mettere in discussione tutta se stessa purché resti razionale.

2.5. La “ragione comunicativa” presuppone una società differenziata, un’ampia pluralità di riferimenti simbolici, di identità e di soggettività che, come ho ricordato, si possono ritrovare intorno alla comunicazione paritaria e razionale. Non si tratta di un futuribile ideale regolativo, né di un ideal-tipo completamente astratto: già ora – Habermas aggiunge – nelle società occidentali la ragione comunicativa è anticipata dalla democratizzazione della sfera pubblica e dall’antagonismo del mondo della vita, dei movimenti sociali, della società civile. E, inoltre, vi sono anche altre ragioni concorrenti, quali l’agire razionale rispetto al valore, la ragione strumentale e quella funzionale al sistema sociale.

Dunque l’odierna società occidentale si presenta come altamente differenziata; ma non necessariamente frammentata (par. 1.3 e 1.4). Per Habermas, anzi, la frammentazione minerebbe la stessa ragione comunicativa, poiché non alimenterebbe le possibilità di incontro e di esercizio dello spirito critico, ma diffonderebbe le varie forme d’individualismo solipsistico, il degrado delle identità e una grande vulnerabilità ai meccanismi ideologici.

3. Il principio di ragione

3.1. Come ho già anticipato (par. 2.1), la ragione può essere intesa anche come la “ragione delle cose”, la “essenza” che le accomuna, la logica che le governa, il fondamento su cui sono basate. Anche qui il *lògos* è inteso come ‘logica’ e come ‘ragione’, ma, in più, rinvia al greco *léghein*, che vuol dire ‘raccogliere’, ‘tenere insieme’, ‘comprendere’: si tratta di significati che ritroviamo nel latino *intelligentia*, la quale denota la capacità intellettuale di legare il molteplice, di ricondurlo a un carattere condiviso, a una ragione comune.

Leibniz affermava: «nihil est sine ratione» e questo principio prende il nome di *principio rationis*, ove la ragione assurge a fondamento della realtà. Come scrive Heidegger (1957/1991, p. 199), «la tesi del fondamento diventa una tesi fondamentale», perché si eleva a principio supremo: chi lo scopre viene in possesso di una *clavis universalis*.

Dunque niente accade senza ragione: scoprirla consente la spiegazione. Per Leibniz questa ragione è Dio; per Cartesio è l'evidenza di ogni passaggio su cui si sviluppa il metodo; per Kant consiste nella causalità, e così di seguito, fino ad Heidegger, che riprenderò fra poco.

3.2. Particolare rilievo va riconosciuto alla “matematizzazione” della realtà, una vicenda che mi pare esemplare. Per i pitagorici l'essenza delle cose sta nei numeri e nei rapporti matematici. Quanto a Platone, egli colloca numeri e figure geometriche nell'iperuranio, fra le forme pure, cioè nel regno delle essenze stabili, immutabili, universali, quelle che si proiettano su tutte le cose terrene.

Aristotele esclude la presenza di un iperuranio, “immanentizza” le essenze, ma anche lui si pone la domanda «come è una cosa»: l'interrogativo non è affatto banale, perché il *come*, la *cosa* e l'*essere* sono tre concetti su cui s'interroga tutta la storia del pensiero occidentale. Fra le categorie essenziali che definiscono l'essere della cosa, lo Stagirita pone i numeri e le forme geometriche.

Galileo riprende la convinzione che la matematica sia la qualità più essenziale di tutto l'universo e infatti ripete più volte che «il grande libro della natura è scritto coi caratteri della matematica». Dunque quest'ultima non è uno strumento cognitivo forgiato dall'uomo che descrive la realtà in base a una propria grammatica. Ma l'autore del libro è un Dio “matematizzante”; la sua scrittura matematica è così fondante da costituire la condizione indispensabile all'esistenza della seconda sacra scrittura: la Bibbia. Ed è la stessa Bibbia a ricordarlo, quando scrive che «il Creatore ha predisposto tutto secondo misura, numero, peso» (*Sapienza* 11, p. 20).

3.3. Kant pone una distinzione cruciale, che mina l'essentialismo oggettivista: non possiamo sapere nulla della “cosa in sé”