

LA PRIMA SCELTA DI FLEMING

«Il mio nome è Secretan»
James Secretan»

«Il mio nome è Secretan... James Secretan». Avrebbe avuto lo stesso successo lo 007 più famoso della narrativa e del cinema se di cognome non avesse fatto Bond? La domanda sorge alla luce della prima stesura di *Casino Royale*, con cui Ian Fleming (nella foto) iniziò a raccontare le avventure della spia al servizio di Sua Maestà. Nell'originale, che verrà reso pubblico nei prossimi giorni per i 60 anni dalla nascita ufficiale di

007, il nome Secretan è stato cancellato con una stilografica blu e al suo posto appare il celebre «Bond». In realtà Fleming (lui stesso ex agente dell'intelligence britannica durante la Seconda guerra mondiale) aveva pensato di dare alla spia due nomi: James Bond, da usare all'interno dei servizi segreti e tra gli amici, e James Secretan per le missioni. Poi, ha spiegato la nipote Kate Grimond al «Sunday Times», «deve aver

realizzato che avrebbe fatto solo confusione» e lo ha cancellato. Nella bozza anche «Miss Money Penny», la segretaria innamorata di 007, era stata chiamata da Fleming «Miss Pettavel». Il nome Bond, raccontò lo scrittore, gli era stato ispirato da un ornitologo americano; Secretan, invece, secondo la nipote, sarebbe derivato dal nome di un filosofo svizzero del XIX secolo, Charles Secretan.



ta serie di citazioni e di allusioni letterarie, Sofocle, Virgilio, Shakespeare, Goethe, che rivelano come l'immersione onirica risvegliasse il fortissimo senso mitico di Freud. Queste citazioni — non i discorsi e le definizioni intellettuali — hanno il compito di esprimere la sua intuizione dell'inconscio. Freud scese nelle tenebre, nell'abisso, negli inferi, nel regno dell'Acheronte, dove abitavano gli dei della notte. Erano gli unici dei che egli potesse conoscere: lì viveva il numinoso, il tremendum, l'indimenticabile e l'indistruttibile, verso il quale provava un'infinita venerazione e un infinito terrore. La sua via era segnata. Come l'archeologo, doveva discendere strato per strato, dissotterrando la città sepolta, fino all'ultima Troia: come il minatore, doveva scavare pozzi sempre nuovi, nei quali incontrare i pensieri del sogno.

Il fatto paradossale è che questa intuizione mitico-sacra dell'inconscio resta confinata nelle allusioni letterarie dell'*Interpretazione dei sogni*. Nei sogni, che Freud racconta e che in gran parte estrasse dalle sue notti, manca quasi ogni traccia di mito e di numinoso e gli innamorati delle grandi fantasie oniriche romantiche dovranno cercare altri testi: Jean Paul, Nerval o Jung. I sogni di Freud sono composti di microscopici frammenti, di unità impercettibili, di minime tessere, che poi l'inconscio incastra fra loro, fino a formare un conglomerato ingegnoso. Così leggendo *L'interpretazione dei sogni*, il brivido oscuro che ci aveva lasciato il dio della notte scompare o viene modificato. Il dio dell'inconscio assomiglia a delle figure che incontriamo continuamente nella vita del giorno: un tessitore davanti al suo telaio, un artigiano che compone mosaici o tarsie, un giocatore di scacchi che calcola i movimenti delle sue pedine e persino un cinico truffatore, tanto mente, si mascherà ed è privo di scrupoli. La sua attività è formale e combinatoria: mentre Freud lo spia, eccolo lì che lucidamente, geometricamente, con una regolarità e una precisione da orologio, occulta, omette, condensa, traduce, deforma, trasforma, sposta... Che il tremendo dio dell'Acheronte si comporti come un meticoloso artigiano, questa è la grande scoperta che Freud insegnò al secolo che inaugurava.

* * *

mentre il corpo era addormentato, appariva come un ritorno alle origini: alle sue origini. «Quando dorme — scrisse Eschilo — la mente scintilla di mille occhi, mentre di giorno gli uomini sono di vista corta». Se il corpo riposava — disse un medico del sesto secolo a.C. — l'anima sveglia conosceva tutto, vedeva ciò che va visto, udiva ciò che va udito, camminava, provava dolore, provava ira, ricordo e amore.

Allora l'anima ascoltava voci prodigiose: un'aura amena circondava il suo letto: percepiva odori soavi: scorgeva una luce meravigliosa; le figure sacre apparivano maestose e benevole, perfette nella loro bellezza. Poi, all'improvviso, il corpo si risvegliava: l'anima si addormentava; e l'epifania divina si dissolveva, lasciando dietro di sé la delusione dell'abbandono.

* * *

Passarono molti secoli. Alla fine del diciannovesimo secolo e al principio del ventesimo, Freud e Jung tornarono, come i greci, a occuparsi soprattutto dei sogni, come se fossero l'unica strada per scoprire la verità. Nel 1897 Freud cominciò a scrivere *L'interpretazione dei sogni*, con una passione, un furore e un invasamento poetico, che uno scienziato non ha mai conosciuto. Lavorava dieci ore al giorno. Poi, nelle ore notturne, dalle undici alle due, restava nello studio, al pianterreno della sua casa, a fantasticare, congetturare e interpretare.

L'interpretazione dei sogni è percorsa da una fit-

La rappresentazione greca del sogno, anche quella dei tempi più tardi, che Guidorizzi analizza con grande intelligenza, è molto più vasta, libera, mobile e polimorfa di quella degli psicologi moderni. Sia Freud sia Jung hanno consumato, sia pure in modi diversi od opposti, un'immensa quantità di inconscio: ma alla fine questo inconscio è stato trasformato, razionalizzato, spesso falsificato; e nei loro scritti resta pochissimo inconscio autentico. Per fortuna, la mente umana è stata salvata dai grandi scrittori, come Proust e Kafka, che percorsero la strada opposta a quella di Freud e di Jung.

Tutte le profondità della terra, le città sotterranee, le caverne incalcolabili, tutto il regno dell'ombra deve essere portato, Proust lo ripete mille volte, alla «piena luce». Quando era giovane aveva scritto: «Se il poeta percorre la notte, che sia come l'angelo delle tenebre, portandovi la luce». Ma qualsiasi illuminazione dell'inconscio, Proust lo sa egualmente bene, è estremamente rischiosa, perché l'intelligenza può cancellare e disseccare l'ombra, che dà profondità e vastità alla letteratura e all'esistenza. Quando viene alla luce, l'ombra deve riconoscere la sua vita, il suo abisso, il suo velluto, il suo setoso geranio. In un brano abolito della *Recherche*, Proust espose il proprio programma: era necessario che le parti inconscie dell'io conoscessero direttamente sé stesse, senza passare attraverso la coscienza, diventando riflettenti, «come ha fatto la nostra carne sotto la fronte, là dove si è trasformata in occhio».

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Bilanci Si è conclusa la Biennale di Torino. Il tema della gratuità del web

Altri partiti e un'altra Rete

Idee per la Democrazia 3.0

La partecipazione digitale oltre i rischi plebiscitari

dal nostro inviato DARIO FERTILIO

TORINO — La chiameremo, probabilmente, Democrazia 3.0. Servirà per distinguerla da quella digitale sperimentata finora, sotto le insegne di Grillo o dei Pirati svedesi e tedeschi, cioè la 2.0; nonché, naturalmente, dalla 1.0 cui ci hanno abituato i partiti tradizionali. Che cosa sarà hanno cercato di stabilirlo in cinque giorni di dibattiti, performance, mostre e conferenze i protagonisti della Biennale Democrazia di Torino, dove il tema generale dell'utopia possibile e realizzabile ha finito col mescolarsi all'altro, concreto, della partecipazione politica dal basso — quella vagheggiata tanti anni fa da Giorgio Gaber — e che oggi sembra l'unica ricetta in grado di salvarci dalla bancarotta.

Ma come sarà, questa benedetta ricetta 3.0? A grandi linee, una combinazione, sperabilmente «virtuosa», delle prime due. E anzitutto, secondo il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky che presiede la Biennale, un modo per scongiurare l'affollarsi attorno al web di «atomi solitari» incapaci di dialogare tra loro, restituendo invece il giusto spazio e valore alle associazioni, i comitati, i partiti disposti ad aprirsi alla società, senza perdere di vista il modello di Kelsen, che prevede capacità di sintesi e disponibilità al compromesso.

E poi, se Democrazia 3.0 avrà da essere, essa si affermerà evitando i pericoli sempre più evidenti nel modello corrente di democrazia elettronica.

Qui, davvero, gli ammonimenti e i rischi sembrano moltiplicarsi. Soprattutto riguardo al ruolo del giornalismo, minacciato nel suo rapporto di mediazione fra i cittadini e i luoghi del potere. Si va dal direttore della «Stampa» Mario Calabresi, che si interroga «sul valore di un dialogo diretto fra politico e cittadino privo di strumenti per interrogarlo», a Paolo Mieli disposto ad ammettere il ritardo con cui la stampa ha saputo rispondere alla sfida digitale. Sino a Ferruccio de Bortoli che si è posto il problema della gratuità della Rete, del rischio di un suo «scadere nell'assemblearismo», della «leggerezza irresponsabile» che sembra dilagare tra i suoi utenti. Preoccupazioni espresse all'incontro di ieri, con Juan Carlos De Martin e Stefano Rodotà, sul tema «Internet è un diritto fondamentale?».

Ma è nel più ampio svolgersi della Biennale che i limiti e i rischi della Democrazia 2.0 sono emersi con particolare evidenza. La politologa Nadia Urbani, ad esempio, ha messo in guardia contro «l'immediatezza della politica elettronica, che è l'opposto della democrazia» (e qui non è mancato il richiamo classico a Pericle e alla sua idea di una democrazia che prende le decisioni soltanto dopo lunghe discussioni, a differenza della dittatura). Il filosofo Roberto Casati, esperto di scienze cognitive, ha messo in rilievo come i dibattiti accessibili a tutti, via streaming, rischio di cancellare l'inventiva, la creatività informale delle persone, la ricerca del compromesso tipica degli incontri a porte chiuse, trasformando ogni rapporto personale in una «tri-

Utopie

◆ Ha chiuso ieri a Torino la terza edizione della Biennale Democrazia, dal titolo «Utopico. Possibile?» (nella foto Lapresse un cartellone in piazza San Carlo durante il corteo per i rifugiati)



◆ La Biennale ha offerto un percorso di approfondimenti e confronto sulle utopie contemporanee con oltre 250 protagonisti del panorama nazionale e internazionale, per oltre 100 incontri proposti. 650 ragazzi delle scuole superiori sono stati impegnati in 32 laboratori a loro dedicati

buna politica». Senza contare, secondo il punto di vista di Juan Carlos De Martin, studioso delle tecniche digitali, che l'universo 2.0 continua a includere appena la metà dei cittadini, lasciando dunque ai margini della partecipazione le fasce deboli e anziane e rappresentando in modo esagerato le minoranze attive, organizzate e fortemente ideologiche. E non è tutto: se prevalesse l'idea «grillina» dell'obbligo di mandato per chi è scelto con plebiscito digitale — lo ha ricordato de Bortoli — verrebbe a cadere di fatto la responsabilità politica degli eletti, ridotti a semplici esecutori di una qualche «volontà generale» e irrimediabilmente lontani da qualsiasi idea di bene comune.

C'è di che preoccuparsi, insomma, ma per fortuna non mancano anche gli spiragli di speranza. Esistono casi clamorosi come quello islandese, ad

esempio, illustrato a Torino dalla filosofa Salvör Nordal, che ha presieduto nel suo Paese il consiglio popolare dove è stata elaborata, partendo dai suggerimenti «dal basso», la bozza della nuova Costituzione. O ci si può rifare agli esempi di Ecuador e Bolivia, dove è riuscito l'insediamento nelle Carte fondamentali dei riferimenti alle culture e tradizioni indigene — incluso quello ai «diritti del-

la Madre terra» — mescolando partecipazione digitale a eredità millenarie. All'orizzonte si spalancano nuove vie che conducono verso la «democrazia continua» — per usare un'espressione di Stefano Rodotà — che includono i «bilanci partecipativi», i «sondaggi deliberativi», i referendum propositivi, oltre naturalmente alle elezioni primarie che per fortuna stanno prendendo piede stabilmente nella nostra vita politica.

Sarà che, in tempi di crisi, come è stato detto da molti, si fa più forte il bisogno di utopia, richiamato direttamente dal titolo della Biennale 2013, «Utopico. Possibile?». Ne è un esempio Stefano Rodotà che si spinge a proporre di trasformare l'accesso a Internet in diritto garantito «senza distinzioni» dall'articolo 21 della Costituzione. E in generale lo conferma quella prospettiva di utopia concreta, fattiva e addirittura «realistica» — come l'ha definita l'accademico dei Lincei Carlo Ossola — che si ispira al *Principe* di Machiavelli: «Puntare la freccia più in alto del bersaglio, per poterne colpire il centro sfruttando le leggi immutabili della fisica».

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Personaggi Escono in Italia e in America testi postumi in cui lo studioso criticava lo scientismo e il positivismo giuridico

Diritto inseparabile dalla morale, la lezione di Dworkin

di ANTONIO CARIOTI

Diritto e morale non sono universi separati, ma vi è al contrario tra di essi un legame imprescindibile, sosteneva il filosofo americano Ronald Dworkin (nato nel 1931 e scomparso un mese fa), contrastando le posizioni positiviste e relativiste di molti suoi colleghi. Una posizione la cui sostanza troviamo ora sintetizzata nel numero appena uscito della rivista «Notizie di Politeia», diretta da Emilio D'Orazio, che pubblica, con una presentazione di Salvatore Veca, il testo della conferenza tenuta da Dworkin nello scorso novembre per la consegna del premio Balzan, che gli era stato assegnato appunto per il suo contributo alla filosofia del diritto.

In questo intervento l'autore riassume le tesi espresse più ampiamente nel suo saggio *Giustizia per i ricchi*, appena

Il filosofo



Ronald Dworkin (1931-2013), filosofo americano vincitore del premio Balzan 2012, è morto il 13 febbraio (foto David Shankbone)

tradotto in Italia da Feltrinelli (pagine 557, € 45). Ogni interpretazione giuridica da parte di studiosi o magistrati, afferma Dworkin, deve ovviamente richiamarsi al contenuto delle norme vigenti e tener conto del loro retroterra storico, ma non può fermarsi qui. Necessita al tempo stesso di «una qualche giustificazione, per quanto debole, nel campo della moralità politica».

Insomma, nell'applicare il diritto occorre riferirsi a un retroterra filosofico che consenta d'identificare i valori meritevoli di tutela. Dworkin indica a tal proposito due principi basilari. Il primo è l'attribuzione di una pari dignità a ogni esistenza umana in modo che, per quanto possibile, «la gente viva bene», secondo le proprie aspirazioni personali. Il secondo è il richiamo alla «fondamentale, inalienabile responsabilità» di ogni individuo per le proprie scelte. In campo economico, per esem-

pio, ciò comporta l'esigenza di fare in modo che il reddito e il patrimonio di una persona dipendano da come ha agito, non dai favori che ha ricevuto dalla sorte.

Il richiamo al significato e all'importanza oggettiva che aveva per lui la vita umana è al centro anche del suo modo di concepire la religiosità. Dworkin si era soffermato sull'argomento in un libro che uscirà postumo quest'anno da Harvard University Press, *Religion Without God* («Religione senza Dio»), ma di cui la rivista «New York Review

of Books» ha anticipato un estratto dal primo capitolo nel numero del 4 aprile scorso.

Secondo Dworkin, è un errore pensare che tutti gli atei, intesi come soggetti che non professano alcuna fede in un dio personale, creatore e giudice, siano da considerarsi estranei alla dimensione religiosa. Del resto la stessa Corte suprema degli Stati Uniti, ricorda il filosofo, ha ritenuto che la garanzia costituzionale della libertà di religione possa essere estesa anche alle credenze dell'«umanesimo laico».

I due principi

Ogni individuo ha una dignità che va tutelata e nel contempo una responsabilità personale per le azioni che compie

Religiosità laica

L'auspicio che credenti e atei trovino un terreno comune richiamandosi ad alcuni valori condivisi di natura spirituale

Ciò che conta nel definire una spiritualità religiosa non è infatti, secondo Dworkin, il culto di una particolare divinità, bensì un atteggiamento generale verso la vita che posa su due pilastri. Il primo è riconoscimento della dignità umana, che abbiamo già visto in opera nel campo strettamente giuridico; l'altro è la convinzione che la natura non sia solo una realtà inerte, ma abbia un proprio valore intrinseco, che ne fa qualcosa di sublime.

Su questa base, Dworkin ritiene si possano identificare valori comuni in cui credenti e non credenti si riconoscano, a prescindere da dogmi e testi sacri, scavalcando le barriere che un po' ovunque i fondamentalisti cercano d'innalzare. Ma ciò presuppone anche il superamento del naturalismo, cioè dell'idea che non vi sia niente di reale eccetto quanto può essere studiato dalle scienze empiriche. In fondo è la prosecuzione, sul terreno spirituale, della polemica condotta da Dworkin contro il positivismo giuridico.

@A_Carioti

© RIPRODUZIONE RISERVATA