

## Con gli occhi di Tersite? Università e corruzione

Salvatore Amato

*Università degli Studi di Catania*

### **Abstract: *With Thersite's Eyes? University and Corruption***

There is a fine line between the institution of the university and the emergence of democracy: the ideal of an “open society” in which, all together, we can build the future. To continue to play this role, the university faces a number of challenges: maintaining the capacity for self-representation and self-reflection, preserving the integrity of research, preserving libraries versus databases, preserving knowledge versus big data, preserving critical thinking versus algorithms, preserving the values of culture versus the professional training, preserving human intelligence versus artificial intelligence, preserving individual merit versus bureaucratic levelling. It's mediocrity that corrupts the university

**Keywords:** Democracy, Power, Truth, Market, Bureaucracy, Merit.

**Sommario:** 1. Apparenza, contraddizioni, sopraffazioni. – 2. Università e democrazia. – 3. Pensare tutti e pensare assieme. – 4. Democrazia e corruzione. – 5. Università e corruzione.

*Remember  
First to possess his books, for without them  
He 's but a sot, as I am  
(W. Shakespeare, *The Tempest*, III, ii, 96-98)*

### **1. Apparenza, contraddizioni, sopraffazioni**

Tutto dipende dal punto di osservazione? Se leggiamo *Homo academicus* di Pierre Bourdieu, mettendo da parte l'articolato e raffinato apparato epistemologico, per cogliere solo le svariate sfaccettature con cui può essere osservata quella singolare istituzionalizzazione del sapere che è l'università, ci troviamo di fronte a tutta una serie di punti di vista, contraddittori e intanto coerenti, oggettivi e intanto soggettivi, interni e intanto esterni. L'università è dominazione simbolica e disvelamento dei meccanismi di dominazione, trasmissione del sapere e controllo del sapere, eredità collettiva e inconscio individuale, *habitus* che impone schemi e modelli di condotta e *illusio* che li interiorizza e riproduce. È possibile sfuggire a queste alternative?

“integrare tutto ciò che si può conoscere in quanto si è dentro e tutto ciò che non si può conoscere o non si vuole conoscere fintanto che si resta dentro”<sup>1</sup>?

Proprio Bourdieu ci pone di fronte al rischio di restare invischiati davanti al “punto di vista di Tersite”<sup>2</sup>. È uno di quegli straordinari personaggi minori che Shakespeare abbozza, lasciandoli in sospeso tra la repulsione e l’ammirazione. Calibano nella *Tempesta*, Edmund in *Re Lear*, Cade nell’*Enrico IV Parte seconda*, Lucio in *Misura per misura* sembrano esprimere i lati peggiori dell’umanità e poi una frase buttata lì, quasi per caso, ci fa capire che non li possiamo disprezzare e anzi... Lo notava Schopenhauer, “[...] ogni personaggio, fosse il diavolo stesso, quando è in primo piano e parla, *ha ragione lui*”<sup>3</sup>, perché esprime l’altra faccia della medaglia di quanto avviene nella vita dove accanto al bene c’è sempre il male. Alla fine, non vince né l’uno né l’altro, ma continuano a percorrere il loro cammino, fianco a fianco, nell’esistenza umana. In Shakespeare tra l’ordine dell’azione e l’ordine morale si crea continuamente una frattura incolmabile. Più si descrivono i conflitti interiori e più il mondo appare assurdo, il destino cieco, la legge distante dalla tutela della virtù<sup>4</sup>.

Agamennone definisce Tersite “*mastic jaws*” in *Troilo e Cressida*. *Mastic* è uno dei 1.800 neologismi ideati da Shakespeare. Dobbiamo pensare all’inglese *mastice*, masticare, farfugliare o al greco *mastix*, imprecazione, tormento, flagello? In effetti Tersite è un po’ tutto questo: rimugina e farfuglia continuamente impropri con cui flagella senza rispetto, lui uno del popolo, i principi achei. Nestore lo chiama “un poveraccio la cui bile cola calunnie come una zecca”. Tra Patroclo e Achille, è tutto un susseguirsi di “figlio di una lupa”, “lievito ammuffito”, “porcospino”, “figlio di puttana”, “cagna”, “cagnaccio”. E poi ancora viene apostrofato come “bocca d’inferno”, “laido”. Non è che Tersite ne sia particolarmente scosso. Anzi lui stesso non esita a definirsi “un furfante”, “un farabutto”, “una canaglia schifosa”, “un bastardo”. Tutto dipende da come osserva la realtà. Cos’è per lui la guerra di Troia? “Stringi stringi di una puttana e di un cornuto si tratta (*All the arguments is a whore and a cuckold*)”<sup>5</sup>. Una “guerra per una puttanella (*a war for a packet*)”<sup>6</sup>. “[...] un figlio di puttana che combatte per una baldracca (*the son of a whore fights for a whore*)”<sup>7</sup>, “lussuria, lussuria; sempre guerra e lussuria: non c’è nient’altro (*lechery, lechery; still, wars and lechery; nothing else*)”<sup>8</sup>.

Sono gli occhi degli esclusi, degli emarginati, della carne da cannone (*food for powder*, altra espressione inventata da Shakespeare) buona per riempire le fosse. “Questa guerra l’han fatta contro di noi”. Sembra Brecht, ma è Shakespeare che guarda il mondo attraverso Montaigne e Machiavelli o forse Walter Raleigh e

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *Homo academicus*, trad. it., Bari, Dedalo, 2013, p. 37.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>3</sup> Cit. da Th. Mann, *Considerazioni di un antipolitico*, trad.it., Milano, Adelphi, 1997, p. 238.

<sup>4</sup> W. H. Auden, *Lezioni su Shakespeare*, trad. it., Milano, Adelphi, 2006, pp. 254 e ss.

<sup>5</sup> W. Shakespeare, *Troilo e Cressida*, atto I, scena III, v. 70

<sup>6</sup> *Ivi*, atto II, Scena III, v. 17.

<sup>7</sup> *Ivi*, atto V, scena VII, v. 20.

<sup>8</sup> *Ivi*, atto V, scena II, v. 196. Per inciso non è solo Tersite a pensarla così. “Pace, squilli brutali! Pace, suoni senza grazia! Pazzi gli uni e gli altri! Deve essere pure bella Elena, se ogni giorno la dipingete così col vostro sangue”. È Troilo a parlare (Atto I, scena I, vv. 93-95).

Tommaso Moro. Non sono gli occhi dell'epica omerica per cui Tersite è solo un essere deforme, un vigliacco che piange come un bambino sotto i colpi di Ulisse, assolutamente fuori posto in un mondo di eroi perché *adynatos*, incapace non solo di atti eroici, ma anche di concepire l'eroismo. Per il Tersite shakespeariano gli eroi sono solo dei buffoni. "Agamennone è fesso a pretendere di comandare Achille; Achille è fesso a lasciarsi comandare da Agamennone; Tersite è fesso a servire un fesso simile, e Patroclo è fesso per definizione (*fool positive*)"<sup>9</sup>. I buffoni vedono e dicono quello che a tutti gli altri sfugge. "Gli eroi fanno i buffoni e lo sono. Solo il buffone vero non è mai un buffone: egli fa un buffone di un re, ma è più intelligente. Odia e deride"<sup>10</sup>. Il buffone è genuino, ma anche vittima della propria ingenuità: "il matto resta, quando il savio se la batte"<sup>11</sup>.

Con gli occhi di Tersite il monopolio legale che, da secoli, l'università esercita sull'istruzione non potrebbe che apparire una forma intollerabile di dispotismo. Il dispotismo della cooptazione che vincola i giovani alle aspettative degli anziani e condiziona non solo l'accesso all'insegnamento, ma, già prima, la possibilità di pubblicare. Il dispotismo della speranza che aggioga con l'attesa di una *chance*, di una stabilizzazione. Il dispotismo delle rigide gerarchie del corpo accademico che instilla progressivamente un modo di essere e di pensare tendenzialmente chiuso in se stesso sotto la forma di uno specifico "spirito" con le proprie categorie cognitive e valutative che determinano inesorabili meccanismi di esclusione. Il dispotismo degli steccati disciplinari spesso moltiplicati e frammentati non per aumentare gli orizzonti del sapere, ma per accrescere gli spazi di controllo e garantire nicchie di potere. Quello accademico diventa un "potere", che si serve del sapere invece di servire il sapere, quando si "ottiene e si mantiene occupando posizioni che consentono di dominare altre posizioni e coloro che le occupano"<sup>12</sup> con un'inestricabile rete di scambi di favori e di incroci di interessi, se non addirittura di incroci familiari.

Se le cose stessero in questi termini, ed è difficile negare che stiano anche in questi termini, avrebbe ragione non solo Tersite, ma anche Lutero già diversi secoli fa, quando sosteneva, se prestiamo fede agli appunti raccolti dai suoi commensali (*Tischreden*)<sup>13</sup>, che la Sorbona, l'antica e illustre università parigina, deriva la propria denominazione dalle sorbe, quei frutti, "che crescono vicino al Mar Morto", belli fuori, ma pieni di cenere dentro. Quanti lati oscuri e anfratti riprovevoli si nascondono dentro le austere facciate oppure gli eleganti campus delle nostre università?

Sarebbe una giustificazione molto tenue, nascondersi dietro il fatto che i meccanismi di chiusura corporativa si manifestano sempre e in tante forme in ogni aggregazione sociale. "Ciò che può apparire come una sorta di difesa collettiva e organizzata del corpo docente non è altro che il risultato aggregato di migliaia di strategie di riproduzione indipendenti, eppure orchestrate, di migliaia di azioni che contribuiscono effettivamente alla conservazione del corpo perché sono il prodotto

<sup>9</sup> *Ivi*, atto II, scena III, v. 60.

<sup>10</sup> J. Kott, *op. cit.*, p. 71.

<sup>11</sup> W. Shakespeare, *Re Lear*, atto II, scena, IV, vv. 80-83

<sup>12</sup> P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 144.

<sup>13</sup> § 4183 del 12 dicembre 1538 trad. it., *Discorsi a tavola*, Torino, Einaudi, 1969, p. 294

di quella sorta di istinto sociale di conservazione che è l'habitus dei membri dominanti”<sup>14</sup>.

## 2. Università e democrazia

Se l'unica prospettiva di osservazione fosse quella di Tersite, non avremmo avuto Omero e probabilmente neppure Shakespeare. C'è qualcosa del buffone in ogni eroe e c'è qualcosa di eroico in ogni buffone. L'ambiguità dell'esistenza esclude che il bene sia solo da una parte e il male solo dall'altra. Allo stesso modo, se l'università fosse solo un corrotto organismo corporativo, sarebbe difficile giustificare quel delicato ruolo spirituale, una *philosophia animae*, che la cultura dell'Ottocento le ha attribuito, disegnando attraverso il modello humboldtiano dell'Università di Berlino i rigidi ed esclusivi percorsi disciplinari e didattici di quella formazione culturale (*Bildung*) che costituisce una delle strutture portanti dello Stato. Il professore universitario vi appare come una sorta di figura ideale, “isolato dalle tentazioni esterne” (Humboldt), con la versalità e la grazia del gentiluomo (Newman), custode della cultura (Ortega Y Gasset). Forse l'espressione più significativa di questa nobile visione si trova nell'immagine di Jaspers<sup>15</sup> dell'università come una comunità di insegnanti e studenti impegnati nella ricerca della verità.

Guardini ricorda che il problema della verità era il cuore della vecchia università. Verità come impegno etico,

capace di dare il timbro all'esistenza, cosicché appaia del tutto impossibile abbinare la figura dello scienziato a quella dello spergiuro o del traditore; cosicché ognuno sappia che, quando entra in rapporto con uno scienziato, egli si imbatte in una coscienza che si sente responsabile dell'ordine dell'esistenza e, quindi, non è a disposizione delle arbitrarie dell'utile e del potere<sup>16</sup>.

Se viene meno la volontà di verità, prevale la volontà di potenza e all'interno della società viene meno uno dei principali freni contro l'arbitrio e la violenza. “L'università si ammala non appena la verità cessa di essere la norma nella coscienza dell'università”<sup>17</sup>.

Verità? È una parola che il nostro tempo stenta ad accettare, anche se *Veritas* è ancora presente nel motto di tanti Dipartimenti (ad esempio nella *Law School* di Harvard). Spesso proviamo nei suoi confronti lo stesso fastidio di Pilato. La ricerca della verità nella prospettiva di Jaspers e Guardini non mi pare che abbia pretese dogmatiche, è un'aspirazione etica: l'esigenza di rinvenire un orizzonte in cui il sapere (o il bisogno di sapere) si sottrae al potere, l'ordine (o il desiderio di ordine)

<sup>14</sup> P. Bourdieu, op. cit., p. 229.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Die Idee der Universität* (1928), nuova ed. aumentata, K. Jaspers, K. Rossmann, *Die Idee der Universität*, Springer, Heidelberg-Berlin 1961.

<sup>16</sup> R. Guardini, *Tre scritti sull'università*, trad. it., Brescia, Morcelliana, 1999, pp. 53-54.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 40-44.

al caos, la comunione spirituale (o la tensione verso una comunione spirituale) alle esasperazioni individualistiche.

Questo tema ritorna significativamente in un recente libro di John Sexton, *Standing for Reason. The University in a Dogmatic Age* in cui l'università è descritta come un “*sacred space for discourse*” una sorta di area protetta del pensiero e del dialogo:

precisamente proprio perché gode dei vantaggi della protezione e quindi della speciale capacità di incubare idee, ha il dovere di mobilitarsi all'esterno della sua sfera protetta per divenire sempre più la forza più grande di cui disponiamo per lo sviluppo del pensiero e del dialogo all'interno della società<sup>18</sup>.

L'università è divenuta e deve restare una sorta di “controforza” nei confronti di tutti gli irrigidimenti dogmatici. Un problema che avvertiamo con particolare intensità ai nostri giorni. Quanto più si fanno pressanti i processi di omologazione con l'informazione gestita dai *cookies* o condizionata dalle tendenze monopolistiche dell'economia digitale affidata all'indecifrabilità dell'intelligenza artificiale, tanto più diviene rilevante che l'università svolga un sistematico ruolo di coscienza critica.

Sotto questo punto di vista non possiamo ignorare che c'è un sottile legame tra l'istituzione dell'università e l'emergere dell'idea di democrazia, se facciamo nostro quell'ideale, delineato da Popper, di una “società aperta” in cui i singoli sono chiamati ad assumere decisioni personali in un continuo potenziamento delle capacità critiche e, possiamo aggiungere con Habermas<sup>19</sup>, attraverso l'istituzionalizzazione di procedure e presupposti comunicativi che rendono possibile una formazione discorsiva dell'opinione e della volontà. Ne deriva che la democrazia non è il governo del popolo o il governo della maggioranza, ma l'antidoto alla tirannide attraverso lo sviluppo di un insieme di istituzioni: “possiamo indicare, come principio di una politica democratica, la proposta di creare, sviluppare e proteggere le istituzioni politiche per evitare la tirannide”<sup>20</sup>. Io credo che non possiamo non annoverare l'università tra queste istituzioni. Popper non ce lo dice esplicitamente, ma in tutto il suo pensiero ricorre la convinzione che “la democrazia ha sempre inteso far crescere il livello dell'educazione; è, questa, una sua vecchia, tradizionale aspirazione”<sup>21</sup>. Aspirazione che si rivela originariamente nell'Atene del V secolo a. C. “con la scoperta... del mercato librario, e questa scoperta spiega anche la democrazia”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> J. Sexton, *Standing for Reason. The University in a Dogmatic Age*, New Haven/London, Yale University Press, 2019, p. 16. Naturalmente la traduzione è mia.

<sup>19</sup> J. Habermas. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it., Napoli, Guerini e associati, 1996, p. 518.

<sup>20</sup> K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, trad. it., Roma, Armando, 1973, p. 179.

<sup>21</sup> K.R. *Una patente per fare la TV*, trad. it., in Popper-Condry, *Cattiva maestra televisione*, Milano, Reser, 1996, p. 37.

<sup>22</sup> K.R. Popper, *La lezione di questo secolo. Intervista di Giancarlo Bosetti*, trad. it., Venezia, Marsilio, 1992, p. 59.

Potremmo parlare, con Popper e oltre Popper, di un' *istituzione mediatrice* nel senso con cui Honneth, riprendendo le riflessioni di Habermas e Apel sul modello comunicativo del discorso, descrive quelle strutture intersoggettive che appaiono oggi indispensabili all'esercizio della libertà, "la cui funzione è far sì che i soggetti siano preventivamente informati del reciproco intrecciarsi dei loro scopi"<sup>23</sup>. È nell'università che il libro si trasforma da strumento di conservazione del sapere a strumento di diffusione del sapere. È con l'università che nascono le biblioteche "pubbliche": il migliaio di manoscritti che Carlo V depositò al Louvre, la donazione del duca di Humphrey alla Bodleiana di Oxford, le raccolte dell'Università di Bologna<sup>24</sup>. Un impulso alla circolazione delle idee che appare inarrestabile. Le sedi universitarie diventano 66 nel 1500, mentre erano solo 34 un secolo prima. E quante sono ai nostri giorni? La loro proliferazione inarrestabile è uno degli aspetti di quella che, con Sloterdijk<sup>25</sup>, potremmo chiamare la globalizzazione metafisica o ecumenismo secolare.

L'università nasce nei primi secoli del precedente millennio, molto prima della democrazia così come noi l'intendiamo oggi, ma la prepara nei limiti in cui, per effetto di una spinta che derivava dalla società e che attraverso la società si è poi sviluppata e affinata, lo *studium* si propone accanto al *sacerdotium* e all'*imperium* nel quadro dell'organizzazione della convivenza civile e della stessa gestione del potere<sup>26</sup>. Lo *studium*, erede tanto dell'ideale greco della *paideia* quanto di quello latino dell'*humanitas*, si alimenta dal basso, fuori dai confini del potere, attraverso il progressivo raggrupparsi (*universitas*) attorno alla ricerca e alla comunicazione del sapere in cui tutti sono "protagonisti": il docente che non può insegnare senza ricercare e lo studente che non può assimilare semplicemente le nozioni se non definisce un proprio percorso di maturazione in un dialogo continuo con l'insegnante<sup>27</sup>.

### 3. Pensare tutti e pensare assieme

Uno scambio reciproco e costante in cui ogni forma di egemonia è fittizia e precaria perché, come aveva insegnato Aristotele, "la considerazione della verità è per un aspetto difficile e per un altro aspetto facile. Lo prova il fatto che nessuno può raggiungerla in misura adeguata, ma gli uomini, tutti insieme, non ne sono esclusi e anzi ciascuno può dire qualcosa intorno alla natura delle cose, e se uno per uno non si raggiunge nessun risultato o si raggiungono soltanto piccoli risultati tuttavia,

<sup>23</sup> A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'etica democratica*, trad. it., Torino, Codice, 2015, p. 78.

<sup>24</sup> Ricorda G. Steiner, *I libri hanno bisogno di noi*, trad. it., Milano, Garzanti, 2013, p. 36 (dell'edizione digitale).

<sup>25</sup> P. Sloterdijk, *Sfere II. Globi. Macrosferologia*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina, 2014 cap. VIII.

<sup>26</sup> R. Moscati, *Università* in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998, vol. VIII, p. 683.

<sup>27</sup> Cfr. F. Gentile, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Napoli, ESI, 2017, p. 19.

se ci si mette tutti insieme, si ottiene un risultato apprezzabile”<sup>28</sup>. Uno dei postulati del *De Monarchia*, con cui Dante Alighieri riconduceva la dottrina medievale dell'ordine sociale entro l'ideale aristotelico, era proprio legato a questo inestimabile valore della condivisione della conoscenza:

[...] la facoltà suprema dell'umanità è la facoltà o virtù intellettuale. E poiché questa facoltà non può essere messa tutta in atto da un uomo solo o da una comunione di individui distinti per superiorità sugli altri, è necessario che nell'uman genere esista la moltitudine, per mezzo della quale soltanto questa potenza possa nella sua totalità attuarsi<sup>29</sup>.

L'università sviluppa e consolida quello che Aristotele e Dante Alighieri ci suggeriscono: la “potenza” insita nel pensare assieme. È uno dei temi di fondo della filosofia di Spinoza. È vero che Spinoza rifiuta ogni insegnamento universitario e si chiude nel suo laboratorio a molare lenti e a macinare idee per una cerchia ristretta di amici, ma non avrebbe mai potuto affermare il rapporto tra cultura (pensare tutti) e democrazia (pensare assieme) se non avesse tratto proprio dall'esistenza dell'università, dell'università come strumento per costruire l'identità individuale e rafforzare la comunione nella conoscenza, la fiducia nella possibilità di trasformare la massa nella “moltitudine”, il “popolino” nel popolo capace di *in unum conspirare*.

Il conflitto tra *sacerdotium* e *imperium* si combatte anche attraverso la fondazione di università (Federico II Napoli, Gregorio IX Tolosa, Carlo IV Praga...) come *arma rationis* nel tentativo di imporre e rendere *generale* il “proprio” *studium*, la “propria” *universitas* come coerente e omogenea visione del mondo. Si ottiene, però, l'effetto opposto, perché l'istituzionalizzazione rafforza il processo di autolegittimazione del sapere, la sua dimensione aperta, variabile e quindi incontrollabile.

C'è strutturalmente una vena di anarchia nel sapere, come mette in luce Derrida quando afferma che l'università ha svolto il compito di costituire una *arkhè* dell'an-archia. Per vari secoli è stata chiamata a “rappresentare la società” e in un certo senso lo ha fatto, riproducendone le scenografie, i conflitti, le contraddizioni e le ambizioni. In questo gioco di riflessi reciproci, tutte le volte in cui i complessi politici hanno assunto un ruolo totalizzante nella costruzione del sapere, l'università “non ha riflesso la società che dandole la sorte della riflessione ossia della *dissociazione*”<sup>30</sup>. Anche MacIntyre pensa sia il luogo del “consenso non forzato o del dissenso forzato”<sup>31</sup> e Prigogine la considera il presidio indispensabile per il mantenimento di una visione aperta e non riduzionistica<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Aristotele, *Metafisica* II, 1, 993 a, 30-b 4.

<sup>29</sup> Dante Alighieri, *De Monarchia*, I, III.

<sup>30</sup> J. Derrida, *Il(le) pupille dell'Università. Il principio di ragione e l'idea dell'Università*, trad. it., in *Dal Diritto alla Filosofia*, Catanzaro, Abramo, 1999, pp. 278-279.

<sup>31</sup> A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* trad. it., Milano, Massimo, 1993, pp. 309 e 320.

<sup>32</sup> I. Prigogine, *L'università nel mondo contemporaneo*, in N. Matteucci (a cura di), N. Matteucci (a cura di), *L'università nel mondo contemporaneo, Nono centenario dell'Università di Bologna 1088-1988*, Milano, Bompiani, 1991, p. 19.

Come *arma rationis* il sapere è uno strumento di legittimazione del potere oltre che, più banalmente, un aspetto dello stesso esercizio del potere. Con gli occhi di Tersite, l'università non solo è dentro il potere, ma si costituisce anche come potere: il potere di conferire il diritto di insegnare (*ius ubique docendi*), il potere di conferire il diritto di certificare una certa conoscenza<sup>33</sup>; il potere di garantire la protezione imperiale a chiunque viaggia per fini accademici. L'università è dentro il potere, ma ne resta anche fuori. Il potere la cerca e il potere la teme.

È vero che, fino a tutto il '700, i grandi processi di trasformazione che hanno cambiato il volto della società non sono stati prodotti dall'Università<sup>34</sup>. Tuttavia, è proprio grazie all'università che emerge quell'idea fondamentale dell'autonomia del sapere per cui la dichiarazione di indipendenza scientifica anticiperà e preparerà la dichiarazione di indipendenza politica<sup>35</sup>. Anche se nasce fuori dal mondo accademico, l'*Encyclopédie* è ispirata dall'idea che il sapere possa essere definito e organizzato, fino a divenire un *universo*, l'universo del pensare tutti e pensare assieme che cambia l'ordine costituito<sup>36</sup>. Probabilmente questa fiducia nell'autonomia della coscienza, che fa già capolino nella tradizione scolastica, sarebbe andata perduta se non fosse rimasta viva nelle università<sup>37</sup>.

Il pluralismo insito nella libertà di coscienza non è una delle radici della democrazia? E non c'è una vena di anarchia nell'idea democratica di rimettere continuamente in discussione il potere costituito? Non dico che l'università abbia inventato la democrazia, ma credo sia innegabile che l'una e l'altra si incontrino nel rifiutare di ogni forma di totalitarismo, nel privilegiare il dialogo sulla forza, nel promuovere il dissenso rispetto all'obbedienza. Non è un caso se tutti i regimi totalitari tentano di aggiorare l'università. Il fascismo aveva preteso un giuramento di fedeltà dai professori universitari. Hitler aveva affidato a Rosenberg l'incarico di progettare l'Università centrale del nazionalsocialismo che sarebbe diventata, a guerra vinta, il modello esclusivo di ogni insegnamento superiore. Come dimenticare l'esperienza delle guardie rosse in Cina? La guida suprema del regime iraniano, Ali Khamenei, ha imposto, nel 2010, un rigido controllo sull'iscrizione alle facoltà umanistiche accusate di alimentare lo scetticismo e il dubbio. Per ricordare solo alcuni degli episodi più eclatanti del secolo scorso.

Una testimonianza emblematica di questa situazione è lo sciagurato e significativo discorso su *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*<sup>38</sup>, con

<sup>33</sup> Da cui deriva l'attuale monopolio universitario sul rilascio dei titoli di studio indispensabili per svolgere determinate attività.

<sup>34</sup> L. Kolakowski, *L'università liberale*, in "Micromega", 1994-4, p. 233.

<sup>35</sup> G. Giorello, *Dalla Terra alla Luna* in G. Giorello, T. Regge, S. Veca, *Europa Universitas. Tre saggi sull'impresa scientifica europea*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 41.

<sup>36</sup> Afferma H. Putnam, *Sui compiti dell'università*, in N. Matteucci (a cura di), *L'università nel mondo contemporaneo*, op. cit., p. 31.

<sup>37</sup> Carlo A. Viano, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 160

<sup>38</sup> Il discorso è stato pubblicato, a cura di Hermann Heidegger nel 1983 con il titolo *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität. Das Rektort 1933/34* (Frankfurt am Main, Klostermann) assieme ad altri due saggi in cui Heidegger illustra le proprie posizioni e giustifica la propria decisione di divenire Rettore per porre un freno alla politicizzazione e nazificazione dell'università. A suo avviso la presa di distanza dal nazismo si intuisce dalla mancanza di qualsiasi accenno al problema della razza (cosa che gli fu rimproverata più volte dalle gerarchie del partito



cui Heidegger ha assunto, nel 1933, il ruolo di Rettore dell'Università di Friburgo. È innegabile che le circostanze storiche rendano questa prolusione una malcelata sottomissione al nazismo. Heidegger, però, ha sempre rifiutato questa lettura e, senza negare l'enfasi nazionalistica delle sue parole, rivendica il merito di aver delineato, attraverso il principio dell'autoaffermazione dell'università, l'esistenza di un fondamentale "servizio del sapere", assolutamente indipendente dal "servizio delle armi" e dal "servizio del lavoro", che erano le due basi ideologiche del nazismo. In un'intervista rilasciata a *Der Spiegel*, Heidegger sostiene che il concetto centrale del suo discorso va cercato nel titolo, "in nessun discorso di rettorato di quel periodo si è azzardato un titolo simile"<sup>39</sup>, e, di riflesso, nella rivendicazione dell'assoluta autonomia del sapere e dell'università rispetto a tutte le pressioni politiche.

Il "servizio del sapere", per quanto l'espressione sia rozza e non così dirompente come avrebbero richiesto le particolari e drammatiche condizioni storiche, rivendica l'esistenza di un'alternativa non eludibile rispetto al servizio del lavoro e al servizio delle armi che, sotto l'insegna del nazionalsocialismo, stavano spingendo il popolo tedesco verso il secondo conflitto mondiale. Dietro il "servizio del sapere" intravediamo il cruciale ruolo che lo *studium* medievale era riuscito a ricavarsi tra le pressioni dell'*imperium* e del *sacerdotium*, delineando quel "sacro spazio del discorso" alla luce del quale l'università ha ormai assunto una funzione istituzionale, immediatamente individuabile in ogni paese del mondo in un dialogo ideale non solo tra discipline e modelli di sapere, ma tra popoli e culture: una globalizzazione culturale che si affianca criticamente alla globalizzazione economica.

Habermas, seppure lontanissimo culturalmente da Heidegger, volge in termini di autoriflessione il tema dell'autoaffermazione. Riflettendo sui cambiamenti avvenuti per effetto della contestazione degli anni '60, sottolinea come l'università, oltre a fornire un sapere utilizzabile in sede tecnica e a trasmettere, interpretare e incrementare certe tradizioni sociali, ha sempre svolto un compito più sottile e complesso che non è facile definire. Si potrebbe chiamare coscienza politica (come non pensare, malgrado le distanze storiche e culturali, alla facoltà o virtù intellettuale di Dante?), nei limiti in cui ha il compito di garantire una continuità nella formazione delle *élites* dirigenti. È questa coscienza politica che, di fronte ai mutamenti economici e sociali, deve continuare a tenere aperta "una dimensione che dai tempi dell'idealismo tedesco va sotto il nome di autoriflessione"<sup>40</sup>: l'intima relazione tra l'esercizio della scienza e la struttura democratica del processo di formazione della volontà.

La democrazia presuppone un'insoddisfazione continua verso il presente nella convinzione che ci sia sempre ancora qualcosa da scoprire o qualche istituzione da affinare, perché "la società non potrà mai essere giusta, libera, sociale,

nazista) e al rifiuto di quella "scienza politica", con cui il nazismo cercava goffamente (ma con l'avallo di parti rilevanti del corpo accademico) di appropriarsi di Nietzsche e Jünger.

<sup>39</sup> L'intervista è raccolta nel volume *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske e E. Kettering, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1988

<sup>40</sup> J. Habermas, *L'università nella democrazia*, trad. it., Bari, De Donato, 1968, pp. 110 - 117.

bensi soltanto più giusta, più libera e più sociale”<sup>41</sup>. Dovrebbe essere, a sentire Habermas, Guardini, Jaspers, MacIntyre, Prigogine, l’università a mantenere e conformare la spinta verso questo “più” sempre ideale e sempre attuale. Sotto questo punto di vista, democrazia e università manifestano una costante insoddisfazione politica e culturale che determina la sistematica e sottile spinta “anarchica” a non sentirsi mai definitivamente vincolati a nulla. L’esito è tanto il processo di demitizzazione e secolarizzazione proprio della ricerca scientifica quanto il progressivo affinarsi dell’ingegneria costituzionale nelle scelte politiche. Per non parlare del continuo ampliarsi dell’orizzonte dei diritti umani nel tentativo quasi inesausto di ridurre le sfere di emarginazione e sofferenza a mano a mano che, con l’aumento delle conoscenze, si ampliano le possibilità di intervento e cresce la sensibilità sociale e istituzionale alla luce di quella spinta etica, semplice e radicale, suggerita da Lamennais: “il possibile di oggi non è il possibile di domani”<sup>42</sup>.

#### 4. Democrazia e corruzione

L’aspirazione al perfezionamento rende, tuttavia, la democrazia fragile perché deve dare per scontato che sussista sempre un vuoto tra realtà ed ideali, tra essere e dover essere. Come “concetto astratto è fuorviante”<sup>43</sup> nei limiti in cui promette molto più di quello che può mantenere, presupponendo troppo da se stessa e dagli uomini. La realtà impone, infatti, di rinunciare ad ogni pretesa di massimizzazione per accontentarsi di una ottimizzazione sufficiente<sup>44</sup>. Quanto sufficiente? Tanto è forte l’aspirazione al miglioramento, quella tensione al sempre “più giusta, più libera e più sociale”, quanto è evidente la presenza dell’imperfezione che sembra condannare gli ideali democratici all’illusorietà e le sue pretese all’inaffidabilità come sono illusorie e inaffidabili tutte le costruzioni politiche umane. Fa leva su questi elementi il pensiero conservatore antidemocratico che ripropone in forme diverse la visione del quinto libro della *Repubblica* di Platone dove vi è una netta cesura tra la perfezione del mondo immateriale delle idee e la corruzione delle costruzioni umane: la storia mostra un processo circolare irreversibile, quella *metabolè politeiòn* per cui la corruzione umana dissolve le istituzioni politiche e la corruzione delle istituzioni politiche degrada gli esseri umani.

Se assumiamo l’analisi di Hobbes a modello estremo di questa visione negativa dell’uomo e delle istituzioni politiche, non abbiamo alternative. L’unico modo per sfuggire ai limiti della natura umana è trasformare l’assolutezza ideale

<sup>41</sup> F. Dürrenmatt, *La Svizzera. Una prigione*, trad. it., in *Le ragioni della speranza. Due discorsi politici*, Genova, Il Melangolo, 1991, p. 21.

<sup>42</sup> F.R. de Lamennais, *La schiavitù moderna*, trad. it., in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1964, p. 627.

<sup>43</sup> K. Minogue, *La mente servile. La vita morale nell’era della democrazia*, trad. it., Torino, IBL libri, 2012, p. 23.

<sup>44</sup> G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993, pp. 44 e ss.

dell'aspirazione alla perfezione nell'assolutizzazione effettiva del potere. Non è importante chi sia il Leviatano, ma che ci sia e che non possa essere messo in discussione. Non è importante che sia un uomo, ma che non appaia tale. La degradazione del potere è l'effetto della miseria umana. Proprio perché quest'ultima non si può correggere, non si deve mettere in discussione il potere che la tiene a freno. È la versione secolare della visione cristiana della *natura lapsa* di un uomo *figmentum malum*. Prima di Shakespeare, era stato S. Agostino a infrangere le barriere tra re e buffoni: “chiaramente è stato detto che [...] Dio fa regnare un buffone a causa del pervertimento del popolo”<sup>45</sup>. Il pensiero conservatore non lo ha mai ignorato. Non santifica il potere, perché crede che sia santo, ma per renderlo intangibile; non mette in mano al sovrano il pontificale, perché crede che realizzi il bene, ma perché limiti il male. “[...] abbiamo santificato lo Stato. Noi l'abbiamo santificato perché nessuno abbia la temerità di rivelarne i difetti o la corruzione [...]”<sup>46</sup>.

La democrazia ha la pretesa di sfuggire a questa prospettiva, santificando l'uomo e le sue capacità razionali e demistificando un potere sempre rivedibile e sempre perfettibile. La sua “colpa” è proprio di consentire a tutti di pensare, di dissentire e quindi di sentirsi in grado di giudicare. Uno “spirito attivistico”<sup>47</sup>, ispirato dalla Rivoluzione francese, che è, per il pensiero reazionario, responsabile di una crisi morale irreversibile, perché ignora il senso del limite e istilla sistematicamente il dubbio e il rifiuto dell'autorità. La democratizzazione è la più drammatica tra le corruzioni (Burke). La corruzione è il Dio del liberalismo (Cortés). Il parlamentarismo costringe a diventare camorristi (Mosca).

Nell'immediatezza delle vicende rivoluzionarie (1° novembre 1790) Burke non ha dubbi. L'approvazione che si chiede al popolo sugli atti del governo alimenta la convinzione che qualsiasi cosa decida sia positiva. Una democrazia perfetta, affidata cioè integralmente al giudizio popolare, “è per tale motivo priva di vergogna. E di conseguenza è anche priva di timore”<sup>48</sup>. Da una parte l'ebbrezza della libertà alimenta l'idea che gli individui possano fare tutto ciò che vogliono e quindi scegliere i propri reggitori, destituirli per cattiva condotta, dar forma a un governo secondo i propri gusti. Dall'altra la suggestione che tutto possa essere messo in discussione finisce per tagliare i ponti con il passato e creare una frattura tra le generazioni che rifiuta ogni base e ogni fondamento. Ne derivano “crimini d'ogni specie mescolati con le più diverse follie”<sup>49</sup>.

Un quadro terrificante dove anche i migliori principi vengono deformati, perché “nella nebbia e foschia della confusione tutto si amplia ed appare non sottoposto ad alcun limite”<sup>50</sup>. Con la Rivoluzione francese, “si è potuto vedere la medicina dello Stato corrompersi e divenirne il veleno”<sup>51</sup>. Un mondo dominato da

<sup>45</sup> Agostino, *La città di Dio*, V, 19, 75

<sup>46</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra adesso relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, trad. it., in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1963, p. 268.

<sup>47</sup> Come nota C. Schmitt, *Donoso Cortés*, trad. it., Milano, Adelphi, 1996, p. 26.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 198.

ignoranti, “oscuri avvocati di provincia”, medici da quattro soldi, dove le leggi sono infrante, i tribunali sovvertiti, l’industria svingorita, il commercio in declino, le chiese saccheggiate. Si afferma l’anarchia con i suoi tradimenti, furti, stupri, assassini, massacri e incendi. Una “libera predilezione del male” che rappresenta come naturale tutto quello che è contro natura.

E i diritti umani? La perdita del senso limite e la cieca fiducia nella propria volontà hanno estremizzato gli elementi essenziali dei diritti originari di ogni uomo. “[...] come quei raggi di luce che penetrando in un mezzo denso, vengono, per legge di natura, riflessi, ma deviati dal loro diritto cammino”<sup>52</sup>, così questi diritti, esasperati nelle loro valenze, divengono assoluti metafisici, privi di qualsiasi connessione con la realtà. Se “la natura dell’uomo è intricata, ed i fini della società estremamente complessi”<sup>53</sup>, non si può pretendere di dirigerli e governarli integralmente a colpi di atti di volontà, frutto di “una falsa e fredda filosofia”.

I paradisi illusori si trasformano in inferni reali<sup>54</sup>. Oltre cinquant’anni dopo, nel 1851, Cortés ripropone la stessa lettura della dinamica rivoluzionaria per criticare l’ideologia liberale e la correlata carica nichilistica che sta alla base della pretesa democratica di svilupparsi distruggendo, di volta in volta, di maggioranza in maggioranza, i valori che afferma. Il rifiuto dell’autorità implica la destabilizzazione di tutto quello che il cristianesimo ha fissato e intende conservare.

Il liberalismo si è assunto il compito di proclamare esistenze che poi annulla e di annullare le esistenze che proclama. Ognuno dei suoi principi, infatti, è seguito dal controprincipio che lo annienta [...]. Sostiene che il diritto alle decisioni ultime risiede nel corpo elettorale, e poi accetta in modo più o meno esplicito il supremo diritto all’insurrezione, che chiaramente contrasta con il precedente. Proclama il diritto delle masse all’insurrezione, il che è come proclamare la loro onnipotenza sovrana, e poi emette la legge del censo elettorale, che finisce con l’emarginare la cosiddetta sovranità delle masse<sup>55</sup>.

Costruendo principi che poi è costretto a rinnegare, distruggendo per modificare e modificando per distruggere, l’apologia della libertà non riesce mai a trovare un equilibrio, cambia continuamente i propri presupposti e i propri fondamenti e non potrebbe fare diversamente perché ignora i dati minimi e basilari della natura umana, che tende sempre al peggio perché corrotta dai vizi, dai piaceri, dalle ambizioni.

Solo di una forza la scuola liberale non ha escogitato la controforza: quella della corruzione. La corruzione è come il dio del liberalismo: sta in ogni luogo. E le cose sono state così combinate dalla scuola liberale che là dove essa comanda tutti finiscono col diventare o corrotti o corruttori; giacché in un regime politico in cui non c’è nessuno che possa farsi Cesare o votare per Cesare o sollevare Cesare sugli scudi, tutti finiranno con l’essere cesari o

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>53</sup> *Ibidem*

<sup>54</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 112.

<sup>55</sup> D. Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, trad. it., Milano, Rusconi, 1982, p. 241.

pretoriani. Per questo tutte le società che cadono sotto il dominio liberale muoiono di una stessa morte: la cancrena. I re corrompono i ministri promettendo loro l'eternità, i ministri corrompono i re promettendo loro l'incremento delle loro prerogative. I ministri corrompono i rappresentanti del popolo mettendo ai loro piedi tutte le dignità dello Stato; le assemblee fanno la stessa cosa nei riguardi dei ministri con il baratto dei voti; gli eletti trafficano con il proprio potere, gli elettori con la propria influenza; tutti insieme corrompono le masse con le promesse e le masse corrompono tutti con il loro minaccioso muggito<sup>56</sup>.

Per Gaetano Mosca la corruzione nasce con la democrazia e si sviluppa attraverso gli inevitabili compromessi della democrazia parlamentare. Ci mostra, siamo nel 1883 solo pochi anni dopo le riflessioni di Cortès, un mondo di prevaricazioni inevitabili e di accaparramenti necessari, una corsa al saccheggio dello Stato che non può avere limiti, perché la conquista e il consolidamento del potere presuppongono il formarsi di un largo strato di rapporti clientelari, la concessione di favori, l'elargizione di prebende. Tutti, dal ministro all'elettore, tradiscono l'interesse pubblico per accrescere le proprie sfere di influenza.

Siamo arrivati al punto che, senza potervi metter riparo e senza meraviglia e indignazione vediamo migliaia di iniquità, di soperchierie, di soprusi, compiersi davanti i nostri occhi con l'indifferenza e la tranquillità di cose ordinarie e naturali: è procedendo così che siamo ridotti a tale che ormai, in molti rami della pubblica azienda, non si può più avere a che fare col governo usando dei soli modi onesti e legali, e bisogna fare il camorrista se non si vuole subire un atto di camorra<sup>57</sup>.

Burke, Cortès, Mosca rimproverano alla democrazia la fiducia nell'uomo e nella sua capacità di giudizio, sottovalutando la sua ansia di potere, l'irrazionalità delle sue condotte, l'irrefrenabilità delle sue passioni. Esiste, però, un'altra prospettiva di lettura che, tra Montesquieu e Rousseau, riconosce il valore ideale della democrazia, ma afferma che sono gli esseri umani a non esserne all'altezza, perché non comprendono il valore della libertà: la degradano, la mettono in vendita. I suffragi si comprano con il denaro (Montesquieu<sup>58</sup>); date denaro e presto avrete catene (Rousseau<sup>59</sup>). Montesquieu e Rousseau non guardano la democrazia, come Burke, Cortès e Mosca, con gli occhi di Tersite. Non sostengono che nella democrazia tutto sia corruzione, ma proprio all'opposto che la corruzione distrugge la democrazia. Per Montesquieu la democrazia si basa sulla virtù, la virtù del dare leggi a se stessi, ma la virtù è una risorsa scarsa che rende i regimi democratici modelli ideali validi solo per le piccole comunità in circostanze particolari. Per Rousseau solo un popolo di Dei potrebbe governarsi democraticamente. La democrazia viene quindi esaltata come valore ideale, ma demolita come prospettiva

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 242-3.

<sup>57</sup> G. Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare*, in *Scritti politici*, Torino, Utet, 1982, v. I, p. 487.

<sup>58</sup> Ch. de Secondat Barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it., Torino, Einaudi, 1952, vol. I, p. 209.

<sup>59</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1970, p. 801.

reale. La democrazia sarà anche l'unica forma di potere che esige la virtù, ma non è in grado di generare virtù. Semmai, aumentando i margini di libertà, accresce anche le occasioni di corruzione.

È in qualche modo vicina a Montesquieu e Rousseau, l'analisi di Marx quando, nel 1847, capovolge la visione di Burke e Cortès. Non è l'uomo, ma è la società ad essere malata. Quello che per Montesquieu e Rousseau è semplicemente il "denaro" assume nelle sue riflessioni i rigorosi connotati economici degli effetti dello sfruttamento di classe nella società industriale. Non sono le rivendicazioni del popolo a corrompere la società, ma semmai lo sfruttamento del popolo, attraverso la divisione del lavoro e la mercificazione dell'esistenza imposta dal modello capitalistico. La Rivoluzione francese è stata fatta tanto per la libertà politica quanto per quella industriale, ma poi è stata la logica di quest'ultima a prevalere con il dominio incontrollato della concorrenza con i suoi strutturali meccanismi di sopraffazione ed emarginazione. Per effetto di tutto questo, la corruzione diviene un fenomeno generale che investe ogni aspetto dell'esistenza umana.

È giunto infine un periodo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato, fino ad allora, inalienabile, divenne anch'esso oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato. Il tempo cioè in cui anche le cose che fino ad allora venivano solo comunicate ma mai scambiate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate – come la virtù, l'amore, le opinioni, la scienza, la coscienza, ecc. – divennero anch'esse oggetto di commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per dirla in termini di economia politica, il tempo in cui ogni cosa morale o materiale, divenuta valore venale, è portata al mercato per essere stimata al suo giusto valore<sup>60</sup>.

Marx non critica l'ideale democratico che considera ogni essere umano un sovrano, ma la falsità ipocrita di questa visione, quando l'oppressione dei rapporti di forza svuota e mercifica l'esistenza, asservendola a disumane condizioni di vita.

Se non è la democrazia a corrompere, sono i limiti umani o il mercato o i meccanismi sociali. *Corruzione, corruzione, solo corruzione e nient'altro* direbbe Tersite.

## 5. Università e corruzione

I rapidi tratti del pensiero conservatore che ho preso in esame attribuiscono alla cultura del dialogo, all'ansia di cambiamento, alla fiducia nella razionalità, la responsabilità per aver creato un mondo fluido e inconsistente che si affida a un Dio astratto e inerte; a un potere privo di potere; all'esaltazione del popolo senza credere nel popolo; alla cancellazione dell'aristocrazia di sangue per affidarsi all'oligarchia del denaro. Da un dio inconsistente, da un potere inefficace, da un popolo illuso, da una ragione cieca, deriva una sistematica corruzione delle istituzioni incapaci di porre limiti alla natura corrotta dell'uomo. Fino a che punto

<sup>60</sup> K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» del signor Proudhon*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1998, 181

queste considerazioni toccano l'università? Pur nella radicalità delle denunce sulla corruzione politica e sociale, non viene mai chiamata direttamente in causa. Solo in Cortés rinveniamo un accenno allo *studium* come aspetto di quella *potestas spiritualis* con cui, a suo avviso, il pensiero medievale ha aperto la via alla scienza e al razionalismo moderno<sup>61</sup> che con tanta intensità detesta.

Se il dialogo, la libertà, la fiducia nelle capacità umane sono “colpe”, l'università ha dato il suo rilevante contributo al loro diffondersi. Il relativismo e la riserva fallibilistica, con i conseguenti risvolti nichilistici, prima che dimensioni politiche, sono prodotti intellettuali. L'università non è, spesso, all'origine di queste visioni (Hume e Nietzsche, ad esempio, le restano estranei), ma è uno dei luoghi in cui sono state coltivate e sviluppate. Tuttavia, è impossibile imputare all'università gli eccessi che vengono attribuiti alla corruzione in una società democratica, perché c'è un punto in cui la convergenza tra università e democrazia viene meno: nell'una troviamo una volontà di conoscenza, nell'altra una volontà di potere.

Riconoscere alla volontà di conoscenza uno spazio proprio ed esclusivo che ha lo stesso rilievo di un trono o di un esercito e di cui non possiamo fare a meno, è una conquista straordinaria della nostra civiltà. Dovremmo rileggere Tacito, quando ringrazia la sorte per avergli consentito di vivere in un'epoca “*rara tempora felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*”<sup>62</sup>. L'università ha reso stabile e definitiva quella che era una semplice e fortunata contingenza storica. Come ho cercato di mettere in luce, l'istituzionalizzazione sociale delle procedure discorsive di una società democratica trova nell'università la premessa per l'affermarsi della libertà del pensare tutti e pensare assieme. “L'istituzionalizzazione sociale del discorso non può essere intesa come un mero prolungamento esterno della libertà, ma va concepita come una sua vera e propria componente”<sup>63</sup>.

Se pensiamo che non ci sia libertà senza democrazia e democrazia senza libertà, dovremmo allargare l'orizzonte. Non c'è libertà senza il sacro spazio del discorso custodito dall'università e, di riflesso, non c'è università senza libertà, perché non è il dialogo in quanto tale a garantire la libertà, ma il dialogo cognitivamente aperto a cogliere le esigenze più profonde della società, fondato sulla fiducia reciproca e orientato alla ricerca della verità. Habermas connota questa situazione linguistica ideale attraverso le pretese di sincerità, giustizia e verità<sup>64</sup>. Verità nel senso dello spazio pubblico delle argomentazioni ragionevoli. Di questo spazio l'università è una componente essenziale sia nel momento della formazione che in quello della ricerca.

La corruzione si manifesta nell'università quando, come ricorda Guardini, cede alla volontà di potenza, rinunciando alla propria missione spirituale e culturale per mettersi a disposizione del potere o dell'utile. Non dobbiamo dimenticare che dietro il fumo dei forni crematori c'erano teorie, prodotti, progetti, protocolli medici, pensati, elaborati e sviluppati dentro l'università.

<sup>61</sup> Lo fa notare C. Schmitt, *op. cit.*, p. 17.

<sup>62</sup> *Historiae* (I, 1).

<sup>63</sup> A. Honneth, *op. cit.*, p. 43.

<sup>64</sup> J. Habermas, *Verità e giustificazione*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2001, Parte III.

Adolf Hitler vive, il ritratto del Führer è il sole, e noi, combattenti al suo servizio, gli chiediamo: Führer, difendi anche la giustizia del Reich. Il popolo tedesco ha avuto storicamente i suoi alti e bassi, ma una cosa rimane comunque chiara [...] la fiducia in un ordine superiore dell'esistenza e nella legge eterna del nostro popolo<sup>65</sup>.

È un discorso tenuto all'università. Uno dei tanti echeggiati in quegli anni, per presentare come l'ineluttabile espressione del popolo tedesco il regime di violenza e polizia che si stava instaurando anche con la connivenza delle autorità accademiche.

Ancora adesso l'università non si tira indietro nell'assecondare le lusinghe del potere incrementando, in connessione con l'apparato industriale, il *warfare*, la capacità di progettare strumenti sempre più sofisticati per dare la morte. Se andiamo a leggere i programmi di alcune delle più importanti organizzazioni di ricerca americane, come il *Defence Advanced Research Projects Agency* (DARPA) e il *National Research Council* (NRC), troviamo una strettissima collaborazione tra università, imprese private e istituzioni militari. Non sono mancati gli episodi inquietanti. Ad esempio, intorno agli anni '50, il programma MK-ULTRA della CIA aveva coinvolto università, ospedali e imprese farmaceutiche, per studiare gli effetti degli allucinogeni (in particolare LSD) e altre forme di controllo mentale, a partire dalla ricerca del mitico "siero della verità". Questi esperimenti, effettuati spesso su persone assolutamente ignare, sono stati sospesi solo nel 1973 sotto l'emozione del caso Watergate, ma sono venuti alla luce, e parzialmente, diversi anni dopo per effetto del *Freedom of Information Act*.

Anche senza impieghi militari, le tentazioni del mercato sono ormai un dato consolidato. Il *Bayh-Dole Act*, che autorizza, a partire dal 1980, le università e le imprese a ottenere i diritti esclusivi sulla proprietà intellettuale anche per le ricerche finanziate con fondi pubblici ha alimentato la figura del professore manager, che cerca soci per i propri brevetti e partecipa ai consigli di amministrazione delle società più importanti. Richard Lewontin sottolinea come

[...] i biologi molecolari sono diventati imprenditori. Molti hanno fondato aziende biotecnologiche finanziate da capitalisti d'azzardo. Alcuni sono diventati molti ricchi grazie al successo di qualche offerta pubblica di loro azioni [...]. Altri si trovano con grossi pacchetti azionari di società farmaceutiche internazionali che hanno rilevato l'impresa madre del biologo assicurandosene per giunta la consulenza<sup>66</sup>.

Quanto sia forte il timore che gli interessi economici possano compromettere l'integrità della ricerca si evince dalle numerose dichiarazioni nazionali e internazionali che si sono succedute in questi ultimi anni. Il Consiglio nazionale

<sup>65</sup> Sono parole di Hans Frank, Ministro della Giustizia della Baviera, direttore dell'Associazione nazionalsocialista dei giuristi e presidente dell'Accademia tedesca di giurisprudenza: E. Davidson, *Gli imputati di Norimberga*, trad. it., Roma, Newton Compton, 2016, p. 511 (ed. digitale).

<sup>66</sup> R. Lewontin, *Il sogno del menoma umano e altre illusioni della scienza*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 129.



delle ricerche (CNR)<sup>67</sup> ne annovera oltre 30 che toccano anche il problema del plagio, dei rapporti tra coautori, della correttezza delle citazioni. Più in generale si avanza anche l'esigenza di un controllo preventivo da parte di appositi Comitati etici, anche nel settore umanistico<sup>68</sup>

L'integrità dovrebbe essere l'antidoto alla corruzione, perché garantisce l'osservanza dei principi e dei valori etici sui quali si fonda la correttezza di chi svolge la ricerca e di chi la promuove, finanzia e valuta. Tuttavia, emerge il sospetto che, se ci affanniamo tanto a proclamarla, è perché si è creato un vuoto morale. Non troviamo protocolli e linee guida sull'integrità nei due secoli, l'800 e il '900 (o almeno in gran parte del 900), in cui l'università si istituzionalizza e diffonde in tutto il mondo. Sembra quasi che l'integrità non sia più l'essenza e la condizione minima della ricerca e dell'insegnamento (la volontà di verità), ma un sovrappiù imposto normativamente. Non siamo più sicuri che la volontà di sapere sia in grado di contrapporsi alla volontà di potere nelle sue varie forme, dalla politica all'economia. Forse non avvertiamo neppure l'esigenza di una contrapposizione. La capacità di "attirare fondi" è divenuta uno degli elementi di valutazione della capacità scientifica, all'interno di un contesto in cui la ricerca applicata, immediatamente spendibile sul mercato, ha ormai largamente soppiantato la ricerca di base. Possiamo dare per scontato che il denaro sia attratto dai più bravi e non dai più "utili"?

Questa progressiva erosione dell'autonomia universitaria da parte del mercato è strettamente collegata alle particolari caratteristiche della nostra società "L'Università medievale [+... si occupa molto poco della professione, tutto è [...]' cultura generale', teologia, filosofia, 'arti'"<sup>69</sup>, ma non può più essere così con l'emergere della società industriale in cui le esigenze tecniche sono sempre più diversificate e complesse e la pressione a privilegiare l'addestramento tecnico e a favorire il mero apprendimento di fatti e nozioni chiusi entro specifici settori disciplinari. La tecnologia ha bisogno di specialisti e il sapere specialistico è tendenzialmente esclusivo ed escludente. La specializzazione dovrebbe essere qualcosa di aggiunto e non di sottratto alla formazione culturale. Anche senza accettare l'integrale mercificazione dell'esistenza descritta da Marx, il rischio della corruzione è rappresentato dal progressivo scivolamento verso la lusinga subdola e capillare di un sapere "utile", facilmente spendibile e immediatamente remunerativo. Un sapere che cerca il potere economico e sollecita il potere militare per ottenere la sua fetta di profitti e quella visibilità che solo il denaro può dare.

L'ideale non è più quello di costituire un "luogo nell'atlante della comprensione umana" con la forza critica garantita dall'autonomia di valori e modelli culturali, ma è l'appetibilità professionale di un'offerta formativa sempre più flessibile e disponibile alla varietà delle prospettive di profitto: un'"ikea di università"<sup>70</sup>. Il mercato potrebbe riuscire a fare quello che non è riuscito ai regimi

<sup>67</sup> CNR.it/Research Integrity

<sup>68</sup> Rinvio al Documento *Ethics in Social Science and Humanities* della Commissione europea dell'ottobre 2018 e allo studio, finanziato dalla Commissione europea a cura di Rok Benčín, Jelica Šumič-Riha, Rado Riha, *Ethics Assessment in Different Fields Humanities* del giugno 2015.

<sup>69</sup> J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 24.

<sup>70</sup> M. Ferraris, *Una ikea di università*, Milano, Raffaello Cortina, 2001.

totalitari del secolo scorso, privare l'università della sua identità e autonomia, senza croci uncinata o pasdaran, ma semplicemente con i dividendi, la borsa e i consigli di amministrazione. Non ci troviamo di fronte alla debolezza del singolo essere umano, che cede alla miseria del nepotismo, all'angustia del corporativismo, all'avvilimento del servilismo, ma alla corruzione insita in un apparato istituzionale che non crede più ai propri valori o che addirittura non è neppure in grado di scorgersi. Una degradazione del sentire prima ancora di un comportamento corrotto. Un corpo che ha perso il proprio spirito e finisce per perpetuare un *habitus* senza *ethos*. In questo contesto ha ragione Tersite: la sollecitazione di un concorso diventa un atto baronale, l'autonomia accademica un privilegio inaccettabile e, più genericamente, il sapere una forma di potere.

È una sfida estrema quella che abbiamo di fronte che, in qualche modo, si combatte su più fronti, quello della capacità di autorappresentazione e di autoriflessione dell'università, quello dell'integrità della ricerca, quello delle biblioteche in rapporto ai *data base*, quello del sapere in rapporto ai *big data*, quello del pensiero in relazione agli algoritmi, quello della formazione culturale in rapporto all'addestramento professionale, quello dell'intelligenza umana in rapporto all'intelligenza artificiale. Non possiamo più tornare alla struttura dello *studium* medievale o all'asettico isolamento del mondo accademico caro a Humdoldt e neppure vagheggiare con Ortega Y Gasset la centralità di una "facoltà della cultura", ma non dobbiamo abbandonare la convinzione che la formazione universitaria implichi "qualcosa" di profondamente diverso dalla semplice trasmissione di una serie di cognizioni e di competenze tecniche. Un sovrappiù che non si può politicizzare, militarizzare, mercificare. Ci crediamo ancora? Siamo in grado di prefigurarci ed affermarlo? Solo ponendoci questi interrogativi, possiamo trovare l'antidoto alla corruzione

Non si può avere fiducia nell'esistenza di una forza del pensiero che si oppone alla forza delle armi, delle sopraffazioni economiche e di ogni altra forma di violenza, se non esiste un luogo emblematico in cui il pensiero si può formare ed esprimere in assoluta autonomia. La volontà di verità come alternativa alla volontà di potenza. La forza e il potere della conoscenza come alternativa alla conoscenza per la forza e per il potere. Edgar Morin usa l'espressione "democrazia cognitiva"<sup>71</sup> per indicare quel ruolo particolare, che solo l'università può svolgere, di coinvolgimento di un numero sempre più ampio di persone nell'analisi dei problemi fondamentali del nostro tempo, garantendo il carattere della transnazionalità, della transecolarità, dell'interdisciplinarietà.

C'è un'altra, sottile e subdola forma di corruzione che dobbiamo prendere in esame: la burocratizzazione. Una società industriale, e ancora di più una società tecnologicamente avanzata, ci pone di fronte a "un'umanità che va via via centralizzandosi, industrializzandosi e meccanizzandosi, in cui la condizione finale sarà l'organizzazione totale dell'impresa e quella altrettanto totale della burocrazia"<sup>72</sup>. Sono parole di Carl Schmitt, scritte quasi ottant'anni fa. Tuttavia, ci rendiamo ancora di quanto siano attuali dinanzi a uno dei cambiamenti più radicali

<sup>71</sup> Ad esempio, E. Morin, *La Tête bien faite: Penser la réforme, reformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999 e *Université, quel avenir?* Paris, Éditions Charles Léopold Maye, 2003.

<sup>72</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 92.

che la nostra società ha subito in questi ultimi vent'anni. Penso alla rapida conversione di un fenomeno di polverizzazione e diffusione delle informazioni come internet in un inflessibile strumento di assimilazione burocratica di dati e identità in mano a un nucleo ristretto e centralizzato di società, le c.d. *big five* o GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft), che registrano e schedano, memorizzano e classificano, profilano e vincolano. Gli algoritmi che dominano questo mondo sono la sublimazione della scienza statistica su cui si è fondata la dimensione burocratica dello Stato moderno<sup>73</sup>. La *password* è il riflesso digitale del passaporto: la soglia burocratica dell'inclusione o dell'esclusione. La statistica e gli algoritmi regolano perché appiattiscono, assimilando tutto e tutti entro schemi fissi e indifferenziati. Tutto quello che è fuori dagli schemi è un disturbo, un bug. Se sei fuori dagli schemi non esisti. È il trionfo della mediocrità, nella misura in cui è assimilabile solo ciò che è "mediabile".

Questa tendenza alla burocratizzazione si ripercuote sull'università attraverso la diffidenza nei confronti di qualsiasi processo discrezionale. La discrezione sfugge al calcolo, non è riconducibile a modelli preordinati, non si basa sulla "media". Si tende a circoscrivere i processi valutativi entro regole rigide (la conta dei "prodotti" e delle citazioni, i valori soglia e le mediane). In particolare, il sistema della cooptazione, che si basa sull'imponderabilità del rapporto tra maestro e allievo in uno scambio di insegnamenti e valori, appare nulla più che l'esercizio di un potere feudale. Con gli occhi di Tersite, è intollerabile che ci sia qualcosa che sfugge agli automatismi di cifre e conti.

Purtroppo, la qualità non si valuta al primo sguardo, tirando le somme con un colpo di penna. La burocrazia stenta a capire che il maestro non sceglie dei subordinati, ma dei pari potenziali perché chiamati a prendere il suo posto<sup>74</sup>. E questo presuppone tempo e confidenza. L'insuccesso dell'allievo è il fallimento del maestro. Il successo dell'allievo è il successo del maestro. L'immagine dell'uno si riflette sull'immagine dell'altro. I concorsi sono "corrotti" dalla mediocrità delle mediane a cui sfugge l'eccezionalità, quell'indefinibile amore per il sapere che dovrebbe animare ogni docente universitario. È chiaro la discrezionalità favorisce abusi ed esasperazioni nepotistiche, ma il sapere e il modo di essere non sono quantificabili. Per questo l'università è cresciuta nel tempo. Perché ai maestri si sono succeduti altri maestri. Perché nei processi di selezione si sono cercati intelletti e non si è fatta la conta dei punti<sup>75</sup>. La cooptazione presuppone la conoscenza che deriva dalla confidenza. La burocrazia cerca l'ignoranza propria della diffidenza. Non credo che i due mondi siano conciliabili.

Si pensa che la trasparenza sia data dai numeri e dall'automatismo dei processi decisionali. Come se i numeri non fossero il frutto di una regola e le regole non si basassero su scelte. Non sceglie il maestro, ma sceglie un burocrate, con un giudice che controlla il burocrate. Si sarebbe mai affermata l'autonomia dell'università in questo modo? Si sarebbe imposta come un fattore fondamentale nella formazione delle classi dirigenti e nella crescita dell'identità culturale e della

<sup>73</sup> F. Gentile, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 2003.

<sup>74</sup> P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 231.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 112.

democrazia?

Mercato e burocratizzazione corrompono l'università dall'esterno. Sono il modo in cui una forma particolare di potere, o in ogni caso una logica che le è estranea, tende ad inglobarla, a deviarla. Cedere al mercato e ad ogni altra lusinga del potere è il segno di una debolezza morale che diviene istituzionale quando coinvolge un numero sempre maggiore di individui. La burocratizzazione degrada, invece, l'immagine dell'istituzione in quanto tale. È il segno di una perdita di autorevolezza che alimenta la diffidenza. Se il mercato cerca l'università, è perché crede ancora nelle sue potenzialità culturali. Il professore manager avrà, forse, abbassato le soglie di integrità della ricerca, ma ha ancora qualcosa da dire. Se la burocrazia assedia l'università è perché non ne capisce il valore e non ne scorge il senso. Il professore burocrate, selezionato con i facili automatismi delle proiezioni algebriche, non deve aver nulla da dire. Deve riprodurre schemi consolidati e adeguarsi a modelli precostituiti. La burocrazia, come la statistica, è il trionfo della mediocrità, perché assoggetta, appiattendo i valori e annullando le differenze. Jaspers e Ortega non avevano dubbi: a corrompere l'università è la mediocrità.