

«L'eredità di Auschwitz e dei genocidi del XX secolo.
Insegnare la storia per educare ai diritti umani»
Bologna 9-10 dicembre 2011

Alberto Burgio
Nonostante Auschwitz. Il «ritorno» del razzismo in Europa

La presenza del razzismo nella società del nostro tempo è un problema di varia natura. È in primo luogo un problema concreto (sociale e politico) per le conseguenze materiali che genera. Ed è un problema di ordine morale, perché – comunque lo si definisca – il razzismo è violenza: teoria e pratica della discriminazione. Gli aspetti morali del problema si intrecciano col tema pedagogico al centro di questo convegno. In questo intervento cercherò di affrontare la questione della presenza del razzismo in una prospettiva ancora diversa. Mi concentrerò sul versante delle cause, ragionando quindi in chiave storica.

Dire questo rivela un primo presupposto: la *presenza* del razzismo è in realtà una *persistenza*. Dobbiamo riflettere storicamente in quanto il razzismo figura nella vicenda storica di quella parte del mondo che definiamo Occidente: più precisamente, il razzismo è un ingrediente della costituzione materiale della modernità.

Se questo è vero (cercherò di argomentarlo), ne deriva, quanto alle contromisure, un'indicazione non propriamente confortante (ma a noi spetta cercare conoscenza, non consolazione). L'indicazione è che si può contrastare il razzismo in molti modi, e certamente l'insegnamento scolastico è uno dei più efficaci; ma non lo si sradicherà finché non saranno modificati (o eliminati) gli elementi per così dire strutturali della modernità (elementi di ordine non solo culturale, ma anche sociale, economico e politico) che ne costituiscono le basi (o, come si diceva, le cause).

Nel mio ragionamento affronterò tre aspetti: cercherò in primo luogo di definire il razzismo (focalizzandone il dispositivo logico e pratico); mi soffermerò quindi sul nesso tra razzismo e modernità (chiarendo perché in età moderna il dispositivo razzista svolge funzioni strategiche e perché la modernità non ha sin qui avuto le risorse culturali e morali necessarie a sradicarlo); infine proverò a dire qualcosa su ciò che possiamo e dobbiamo fare contro il razzismo.

Che cos'è il razzismo?

Per definire un concetto è buona regola partire dall'analisi empirica (chiedersi come abbia funzionato, come lo si sia impiegato). Si tratta di un buon metodo, che non è tuttavia semplice come appare, e che può nascondere qualche insidia.

Storicamente il razzismo si è accanito in particolare contro due gruppi umani: i neri (sullo sfondo del colonialismo e della tratta degli schiavi) e gli ebrei (in relazione al loro processo di emancipazione e assimilazione in società popolate in maggioranza da cristiani). Questo duplice riferimento ci aiuta nello sforzo di pervenire a una soddisfacente definizione del razzismo, ma è altresì fonte di pericoli, in quanto può indurci a ritenere che il razzismo *coincida* con la discriminazione e la persecuzione dei neri e degli ebrei. Tale conclusione sarebbe erronea e particolarmente insidiosa. Sulla

base dell'equazione <razzismo = discriminazione/persecuzione di neri ed ebrei> potremmo compiere un passo fatale: ritenere che i neri e gli ebrei siano effettivamente «razze umane» (e concludere che il razzismo non sia altro che il cattivo uso della differenza «razziale»).

È evidentemente necessario sottrarsi a questo *qui pro quo*, ribadendo che neri ed ebrei non sono di per sé «razze» per la buona ragione che le «razze umane» non esistono. Ma per questo dobbiamo venire in chiaro sulla questione cruciale: le «razze umane» non esistono nella realtà (in natura) ma esistono, come sappiamo, *nel discorso e nella pratica razzista*. Neri ed ebrei sono «razze» dentro il discorso e nella relazione pratica instaurata dal razzismo. Ciò significa che è il razzismo (in quanto ideologia e prassi) a costruire, a inventare le «razze», le quali sono *costrutti simbolici* funzionali alla discriminazione/persecuzione dei gruppi umani connotati in chiave razzista (o, come si dice, razzializzati, razzizzati).

Come avviene il processo di creazione di una «razza» (di razzizzazione di un gruppo umano)? Molto schematicamente, possiamo ricondurlo a tre momenti: (1) l'invenzione del corpo e della mente (o dell'anima) del gruppo umano destinato ad essere trasformato in «razza», dove va sottolineato che corpo e mente sono *connotati*, cioè rappresentati in termini funzionali a legittimare giudizi di valore, a giustificare la inferiorizzazione del gruppo; (2) l'invenzione del nesso psico-fisico, cioè dell'interdipendenza tra i due aspetti (il dispositivo razzista è determinista: ruota intorno alla tesi secondo cui corpo e mente sono collegati tra loro da nessi causali); (3) la naturalizzazione dell'identità «razziale» così definita, che viene riferita a presunte caratteristiche naturali (biologiche o genetiche), trasmissibili per via ereditaria (il dispositivo razzista è essenzialista e fissista).

La comprensione di questo rapporto logico (è il razzismo a creare le «razze umane», le quali esistono solo nel contesto discorsivo-pratico del razzismo) e la sintesi del processo di razzizzazione permettono di rispondere alla prima domanda che ci siamo posti («che cos'è il razzismo?»): il razzismo è un dispositivo logico-pratico operante nella trasformazione di gruppi umani in «razze» (nell'invenzione delle «razze umane») sulla base della sequenza delineata (invenzione del corpo e dell'anima → invenzione di nessi-psico-fisici → naturalizzazione delle identità «razziali»). Il fatto che, storicamente, il processo di razzizzazione abbia colpito prevalentemente neri ed ebrei consegue a un insieme di processi, circostanze ed eventi che la storiografia ha il compito di indagare. Ma evidentemente tali quadri storici, tali vicende specifiche non esauriscono il campo dell'analisi. Se la risposta che abbiamo dato alla domanda «che cos'è il razzismo?» è accettabile, il compito dello storico del razzismo è assai più vasto: coinvolge *tutti i gruppi umani nei confronti dei quali è stato operato il processo di razzizzazione*. Come «razze» sono stati, sovente e variamente, identificati gli «zingari» e gli slavi in genere; nella storia italiana, i meridionali; nella tradizione del razzismo sociale, i marginali, i «devianti», gli «asociali», i proletari; nella tradizione del razzismo politico, i rivoluzionari giacobini e bolscevichi; nella narrazione nazionalista, gli stranieri (in specie i nemici in tempo di guerra); nella prospettiva sessista del discorso patriarcale gli omosessuali e le donne.

Con ciò non si sostiene che ogni discorso che afferma l'esistenza di differenze scivola inevitabilmente nel razzismo, ma che tutti i discorsi sulla differenza *possono* essere svolti in chiave razzista, e che diventano razzisti (inventano «razze», trasformano in «razza» il gruppo umano di cui trattano) quando riconducono a presunti nessi psico-fisici naturali la differenza in base alla quale identificano un determinato gruppo. Di questa notevole potenzialità espansiva del discorso razzista abbiamo avuto concreto riscontro in Italia negli ultimi vent'anni. Al cosiddetto «scontro di civiltà» e all'intensificarsi dei flussi migratori si è accompagnata la creazione di una galleria

di nuove «razze inferiori», dai *vu' cumpra'* agli albanesi, dagli slavi agli islamici, ai rumeni.

Razzismo e modernità

Veniamo alla seconda questione, di gran lunga più impegnativa: perché il dispositivo logico-pratico del razzismo si instaura e dispiega la propria potenza distruttiva nella modernità? Perché nel tempo storico che chiamiamo moderno (grosso modo, il mezzo millennio che sta alle nostre spalle) le società occidentali hanno *sentito il bisogno* di attivare un discorso che categorizza l'umanità in gruppi «razziali», che la classifica (su base gerarchica) in relazione a presunti nessi psico-fisici?

Porsi tale interrogativo in questi termini comporta due implicazioni che meritano di essere rilevate. A dispetto di ricorrenti tesi consolatorie, il razzismo non è un residuo arcaico, un retaggio di epoche storiche precedenti: non è l'eredità di un'antica barbarie, bensì la manifestazione della barbarie moderna. Inoltre, il razzismo non è un accidente, un casuale, benché tragico, corollario della modernità, ma una sua espressione saliente e necessaria: il razzismo risponde a un bisogno (a un complesso di bisogni) profondamente radicato nella modernità, nelle strutture sociali, nelle logiche economiche, nelle dinamiche politiche e nelle forme culturali che, nel loro insieme organico, la costituiscono.

Anche questo discorso è, evidentemente, vastissimo: coinvolge tutti i processi-chiave della modernizzazione europea, dalla transizione al capitalismo (un'organizzazione dell'attività riproduttiva incardinata, al pari delle precedenti, su rapporti di dominio) alla nuova organizzazione del territorio (incentrata sullo sviluppo della città), dall'istituzione dello Stato nazionale (con il corollario delle politiche della cittadinanza) allo sviluppo del mercato mondiale del lavoro e delle merci (che ha incessantemente modificato in profondità la percezione dell'identità individuale e collettiva). Quel che qui è possibile fare è fornire uno schema di ragionamento che possa, se non altro, servire da pista di ricerca.

Perché, dunque, la modernità genera il razzismo? Quali sono i suoi tratti costitutivi che alimentano *non casualmente* il discorso e la pratica razzista? Ne indico due, a mio giudizio cruciali, che definirei così: (1) il paradosso dell'egualitarismo, e (2) la schizofrenia della razionalità.

Come sappiamo, la modernità si afferma di pari passo al diffondersi e al radicarsi del principio di eguaglianza. Il lavoro moderno è giuridicamente libero per il venir meno delle istituzioni feudali, fondate sulla compartimentazione rigida dei corpi sociali. La moderna società di contratto si sostituisce alla società di status, fondata sulla trasmissione ereditaria delle posizioni sociali. La transizione alla democrazia sovverte l'ordine politico dell'antico regime, fondato sul dogma dell'inferiorità naturale delle classi lavoratrici.

Possiamo dire che l'uguaglianza è l'anima e il motore dinamico della modernità. Ma il processo di diffusione/radicamento del principio di eguaglianza e le aspettative che esso produce urtano contro formidabili ostacoli. L'accumulazione originaria comporta lo spossamento di enormi quote di popolazione; l'espansione dell'economia-mondo capitalistica riattiva il rapporto di schiavitù; la mobilità sociale si arresta sul confine che separa lavoro intellettuale e lavoro manuale; la logica della cittadinanza esclude dai diritti politici i possessori della sola forza-lavoro, discrimina il genere femminile e precarizza la condizione delle minoranze linguistiche e religio-

se. In una parola, la transizione alla modernità conferma la struttura gerarchica e il connotato patriarcale della società europea e ne rivela la persistente tendenza a riprodurre logiche castali.

Non tutto però è antico in questo scenario. Se gerarchia e staticità sociale sono aspetti tradizionali, inedita è invece la contraddizione che esse producono sullo sfondo della modernizzazione, così come nuovi sono i dilemmi morali e i sentimenti di frustrazione che a tale contraddizione si accompagnano. La contraddizione tra aspettative egualitarie ed esperienza dell'ineguaglianza è nuova (tipicamente moderna) perché l'egualitarismo è senso comune nella modernità, non ancora nelle epoche precedenti. Per questa stessa ragione i dilemmi morali e i sentimenti di rabbia e di frustrazione che tale contraddizione genera sono tipicamente moderni. L'ineguaglianza che informa di sé la società antica e feudale non è vissuta come un torto perché riflette coerentemente l'ordine naturale delle cose e non contraddice alcun principio.

Ora, io credo che ricondurre il razzismo a questa contraddizione fondamentale ci consenta di cogliere il nesso che lo lega alla modernità e di comprenderne, al tempo stesso, la logica essenzialmente *giustificativa*. Le gerarchie antropologiche prodotte dal razzismo (mediante la creazione di nessi psico-fisici naturalizzati) *legittimano* trattamenti discriminatori/persecutori che lo spirito egualitario moderno tenderebbe a rifiutare. Moderna non è la violenza, non è la discriminazione, che, evidentemente, costituisce una costante della storia umana. Moderno è il disagio che esse suscitano; moderno è quindi il bisogno di giustificazioni al cospetto (o nel compimento) di pratiche discriminatorie. Il razzismo risponde a questo disagio e soddisfa questo bisogno, collocando le vittime delle discriminazioni in un gradino inferiore della scala antropologica (naturale, quindi, per definizione, legittima).

Perché definiamo questa struttura logica un paradosso? Perché la si potrebbe riassumere affermando che, in quanto teoria della differenza naturale tra gruppi umani, il razzismo è figlio dell'egualitarismo e costituisce, quindi, un *indizio di progresso morale*. In effetti, se nella coscienza moderna non operasse – anzi, non fosse dominante – un'ispirazione egualitaria, non sussisterebbe alcun bisogno diffuso di giustificare le pratiche violente che tale ispirazione contraddicono. Il bisogno di giustificare la discriminazione consegue al disagio che essa produce: non vi fosse tale disagio, avremmo la violenza nuda e muta, avremmo – come sempre – discriminazioni, persecuzioni, stermini (la storia umana è un «immenso mattatoio», ci ricorda il filosofo), ma non quella specifica e sofisticata strategia di legittimazione della violenza che, come abbiamo visto, è il razzismo.

Oltre al nesso eguaglianza-gerarchia, alla base del razzismo opera un altro tratto costitutivo della modernità. A permettere che le gerarchie antropologiche che esso produce si radichino nella coscienza europea e informino forme di vita e visioni del mondo è la scissione della razionalità moderna, verificatasi a valle della rivoluzione scientifica e del consolidarsi del capitalismo manifatturiero.

La ragione pre-moderna, fino al Rinascimento, che eredita e sistematizza aspetti fondamentali della cultura classica, è caratterizzata da una struttura organica, che parrebbe a noi irricevibile (e che difatti noi tendiamo a ricondurre criticamente al cosiddetto pensiero primitivo o magico). Nella ragione pre-moderna elementi logici si intrecciano a principi morali e religiosi; aspetti estetici e ipotesi cosmologiche interagiscono con assunti di natura tecnica; la dimensione operativa si fonde con la prospettiva normativa, l'interpretazione e la descrizione si saldano al discorso prescrittivo: fatti e valori compongono un insieme unitario e, per l'appunto, organico.

Tale struttura unitaria si scompone nel passaggio alla modernità. La separazione tra fatti e valori, tra descrizione e prescrizione è il punto d'onore della razionalità moderna, scientifica e secolarizzata. Nella prospettiva della razionalità moderna, tra fede e sapere, tra passione e intelletto, tra credenza e certezza si apre uno iato incolmabile, e così pure tra passione e intelletto, tra sentimento e conoscenza, tra abilità, prudenza e rettitudine. Sullo sfondo del processo di autonomizzazione della sfera economica dalle istituzioni sociali non economiche (a sua volta connesso al sopravvento della forma di merce), la razionalità moderna apprende a valutare la realtà (e se stessa) in base a criteri logico-formali e quantitativi, e a respingere gli aspetti sostanziali (qualitativi) nello spazio del soggettivo, dell'opinabile e dell'indecidibile.

Si è trattato indubbiamente anche di un passaggio progressivo. Sul terreno dei saperi scientifici si è affermata una nozione del vero e dell'oggettivo vincolata alla verifica sperimentale; sul piano tecnico si è dispiegata una capacità operativa incomparabilmente superiore; in campo civile e politico è venuto rapidamente indebolendosi il principio di autorità: il vero deve dimostrarsi tale al cospetto di ciascuno, in base a criteri pubblicamente riconosciuti, e non ha più diritto a invocare la tutela del dogma. Ma la scomposizione della razionalità ha imposto prezzi elevatissimi.

La scissione del discorso tecnico da quello morale è alla base della frattura tra le due culture, la scientifica e l'umanistica (e c'è da domandarsi a quale mondo guardi una scienza che comprende se stessa in contrapposizione all'umano). La scienza moderna - regno della verità e dell'oggettività - privilegia l'ambito dell'efficacia e trascura il campo del giudizio morale. La nozione di verità che ne discende esalta l'operatività e tende a identificarsi con essa, mentre svaluta quanto non si mostra produttivo di effetti misurabili. La stessa politica si riduce a calcolo dell'utile, se è vero che la fondazione di una repubblica (unica forma coerente col diritto naturale) appare a uno dei massimi interpreti della modernità (colui che per primo e con profonda inquietudine mise a fuoco la divaricazione tra imperativi tecnici e imperativi morali, tra ragione strumentale-economica e ragione morale) un problema «risolvibile anche da un popolo di diavoli, purché intelligenti».

La centralità del calcolo utilitaristico determina un drammatico rovesciamento, favorito dall'articolarsi della struttura sociale, dal complicarsi della divisione sociale del lavoro, dal frammentarsi dei processi di formazione delle decisioni. La ragione moderna si specializza nella ricerca del mezzo e apprende a disinteressarsi del fine, come se esso fosse indiscutibile, o perché non valutabile o perché dato già da sempre. Rinuncia all'impresa - certo ardua, ma indispensabile nella costruzione del mondo umano - della critica morale e tende essa stessa a rattrappirsi entro i limiti propri di uno strumento di calcolo. Finalmente, concepisce la propria responsabilità esclusivamente in termini economici, e *si deresponsabilizza sul terreno morale*.

La conseguenza di questo processo è la peculiare sordità morale dell'uomo moderno, sempre più razionale e sempre meno ragionevole. Questa affermazione può suonare estrema e apocalittica, ed è quindi necessario chiarire cosa si intenda. Noi avvertiamo i vincoli morali; percepiamo le indicazioni impartite dalla coscienza morale in termini di giustizia, rispetto reciproco, solidarietà. Ma quando tali indicazioni entrano in conflitto con le prescrizioni della ragione strumentale (efficacia, utilità, produttività), siamo portati a considerarle accessorie, a subordinarle. La voce della coscienza morale è sopraffatta dallo strepito dell'imperativo tecnico, che si presenta come autentica voce del dovere, come nuova forma della morale. Noi tutti tendiamo spontaneamente, persino inconsapevolmente, a ordinare valori e obiettivi in base a una scala in cui la ricerca dell'efficacia fa premio sulla riflessione intorno alle finalità sottese al nostro operare. Chi di noi non si è sentito dire - e non ha a sua volta ripetuto: «*primum vivere, deinde philosophari*», con l'implicita clausola che alla filosofia

(alle domande sul senso di quanto andiamo facendo) è lecito dedicarsi tutt'al più nei dì di festa, nel «tempo inutile» consacrato ad attività infantili?

Può sembrare un discorso moralistico, ma non lo è, almeno nelle intenzioni. È la descrizione di un dissidio reale tra le due dimensioni della razionalità, in passato connesse tra loro, oggi scisse e tendenzialmente contrapposte. Solo considerando questo stato di cose sembra possibile spiegare in modo coerente (enucleandone la struttura logica profonda) le esperienze cruciali della tragica storia del razzismo novecentesco. Per chiarire questo discorso è opportuno un breve confronto con la tesi sostenuta da Zygmunt Bauman in quello che resta a tutt'oggi il suo libro di gran lunga più importante, *Modernità e Olocausto* (1989). Com'è noto, Bauman insiste sull'internità della Shoah alla modernità europea: lungi dall'essere «un'antitesi della civiltà moderna», essa ne ha «rivelato un diverso volto» e va quindi considerata un «significativo e affidabile test delle possibilità occulte insite nella società moderna»¹. L'idea di Bauman è che il Lager esalta il principio di efficienza e la perfezione dell'organizzazione tecnica, è un progetto nel suo complesso informato dal «moderno spirito scientifico»². Bauman ha senz'altro ragione; coglie un aspetto cruciale del problema, e ne segnala anche il risvolto fondamentale quando chiama in causa il «processo di civilizzazione» e segnatamente la «sostituzione della responsabilità tecnica a quella morale», giusta l'«irrilevanza delle norme morali per il successo tecnico dell'operazione burocratica»³. La sua tesi va tuttavia precisata e forse integrata. Non tutta la razionalità è tecnica, quindi non tutta la modernità è razionale *tout court*. Razionale è anche il discorso morale, quindi la razionalità moderna è in sé patologica, asimmetrica, contraddittoria, sede di una scissione e di un drammatico conflitto.

È nota a tutti la discussione intorno alla figura di Adolf Eichmann (alludo al dibattito suscitato dal classico di Hannah Arendt, ma anche alla lettera aperta al figlio di Eichmann Klaus, scritta da Günther Anders). Ci soddisfi o meno in tutte le sue articolazioni, la tesi arendtiana ha avuto di certo il merito di trascinare sul banco degli imputati - accanto agli architetti dello sterminio - gli «uomini comuni», senza il cui operoso sostegno (o anche soltanto senza la cui complice indifferenza) lo sterminio non avrebbe potuto compiersi con pari efficienza. A valle della scandalosa riflessione di Arendt, la questione è divenuta, per noi, per la storiografia, quella della tolleranza nei confronti delle atrocità, e delle ragioni sociali, politiche, psicologiche, culturali e morali del consenso di massa (a cominciare dall'intellettualità e dalle comunità scientifiche) nei confronti di regimi criminali. «Il genocidio perpetrato nella Germania nazista - ha scritto Ian Kershaw nel 1991 - fu tutt'altro che la decisione di un singolo uomo: fu piuttosto il prodotto dell'immediata disponibilità, da parte di ampi e vari settori della società tedesca, a “lavorare” per gli obiettivi visionari di un “capo carismatico” che, nel momento in cui emersero le condizioni adatte all'attuazione della politica di sterminio, poté mettere a frutto la propria totale libertà da qualsiasi vincolo costituzionale o legale»⁴. La questione è divenuta quella delle condizioni (ancora una volta: sociali, politiche, culturali, morali) della possibile convivenza con l'orrore, in forza di una vasta gamma di attitudini psicologiche: ignorandolo, allontanandolo, rimuovendolo, denegandolo, variamente giustificandolo o, nei casi estremi, rivendicandolo e trasfigurandolo.

Senza questa disponibilità a convivere con l'orrore (che non può essere risolta deterministicamente: la paura non è l'ingrediente-base del consenso; e che deve in-

¹ Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 24-5 e 30.

² Ivi, p. 25.

³ Ivi, pp. 50, 143 e 147.

⁴ Ian Kershaw, *Hitler e l'enigma del consenso*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 201-2.

vece chiamare in causa la schizofrenia della razionalità moderna) il discorso razzista rimarrebbe minoritario e inerte: non sarebbe in grado di informare di sé – sia pure in forme implicite, contraddittorie e frammentarie – la visione del mondo e della vita di intere masse di popolazione, di trasformarsi in senso comune, in mentalità diffusa, e di costituire un quadro normativo di riferimento per una prassi sociale caratterizzata dalla morte della solidarietà e dalla violenza.

Che fare?

Di fronte a questo scenario desolato e desolante, affrontare l'ultima questione che ci siamo posti (come reagire al razzismo? su quale terreno disporsi per contrastarlo e quali armi imbracciare in questa battaglia di civiltà e di dignità?) sembra improbo, persino improponibile. E indubbiamente, come ho detto in apertura, non è facile coltivare speranze di soluzioni rapide, tanto meno radicali. Il razzismo permane un fattore importante nella relazione sociale in forza delle stesse ragioni per cui è un ingrediente-base della costituzione materiale della modernità: perché risponde a un bisogno diffuso (la giustificazione di pratiche discriminatorie) senza trovare argine in una ragione morale incapacitata dalla prevalente razionalità strategica. Dove volgersi, allora, nella speranza di contrastarlo e di sottrarre al suo dominio aree della relazione umana?

Credo che nella risposta si debba distinguere tra misure locali, parziali (benché necessarie e importanti) e misure complessive, radicali, purtroppo non ancora alla nostra portata.

Delle prime fa certamente parte l'intervento pedagogico, non solo nelle scuole e nelle università: una funzione rilevante potrebbero svolgere anche le agenzie informative (la stampa e la rete), che invece molto spesso operano in senso contrario, alimentando stereotipi e pregiudizi e incoraggiando la torsione razzista dell'intolleranza xenofoba. Lo stesso può dirsi della politica, che potrebbe contrastare il diffondersi di ideologie razziste forzando costumi e mentalità, e che invece è molto spesso un fattore propizio al loro radicamento.

Ma se quanto abbiamo sin qui osservato è vero, è chiaro che anche il funzionamento ottimale delle istituzioni pedagogiche, dei sistemi informativi e della politica non basterebbe di per sé a sconfiggere una malattia inscritta nel dna della modernità. Da quanto precede traiamo una conclusione che vorremmo non suonasse né rassegnata né eccessivamente ambiziosa (i due estremi in questo caso coincidono): il razzismo può essere battuto soltanto guarendo la modernità dalle sue contraddizioni radicali, cioè dando concreta attuazione al principio di eguaglianza (all'insegna del quale la modernità si è imposta, ma che è rimasto per lo più lettera morta) e sanando la frattura tra razionalità strumentale e ragione morale, cioè restituendo alla riflessione sulle finalità del vivere e dell'agire il primato che le compete. Una conferma della fondatezza di questa prospettiva deriva anche dall'esperienza di questi anni, segnati al tempo stesso dalla forte ripresa del razzismo e dall'esasperazione delle disuguaglianze sociali.

Attuare il principio di eguaglianza e restituire centralità alla riflessione morale sono, a ben vedere, le facce di una stessa moneta, perché soltanto recuperando il valore della ricerca morale sarà possibile ridare spazio al principio di eguaglianza, e soltanto operando in concreto nel rispetto del principio di eguaglianza – cioè bandendo ogni pratica discriminatoria – sarà possibile restituire alla riflessione morale il ruolo direttivo che le è stato sottratto dalla logica dell'utilità e dell'efficacia. Certo, se-

gnare un cammino sulla carta geografica è cosa molto diversa dal percorrerlo, specie quando le distanze sono grandi. Ma indicare una direzione di marcia consapevole delle asperità del terreno è già un primo passo. E ad ogni modo misurare un problema nella sua reale consistenza vale più che illudersi di venirne a capo con l'aiuto di qualche palliativo.