

## LA FILOSOFIA DEL CORAGGIO E IL CORAGGIO DELLA VERITÀ

RECENSIONE DI DIEGO FUSARO, *CORAGGIO*, RAFFAELLO CORTINA, MILANO, 2012, PP. 179

Damiano Palano

Università di Cattolica del Sacro Cuore, Dipartimento di Scienze Politiche,  
damiano.palano@unicatt.it

Nella *Danza immobile*, pubblicato poco prima dell'improvvisa scomparsa, Manuel Scorza abbandona i toni del realismo magico che avevano contraddistinto i suoi precedenti romanzi per adottare una chiave più intimista, da cui trapela il senso di un fallimento al tempo stesso politico ed esistenziale. Il romanzo, come scrive lo stesso Scorza, è una sorta di «contrappunto fra un guerrigliero e un ex guerrigliero», e al tempo stesso «un conflitto fra due uomini che devono scegliere fra l'Amore e la Rivoluzione» (M. Scorza, *La danza immobile*, Feltrinelli Milano, 1983, p. 19). Santiago, uno dei due protagonisti, abbandona infatti la causa rivoluzionaria, rimanendo in esilio e scegliendo l'amore per Marie-Claire, mentre l'altro, Nicolàs, resta fedele alla rivoluzione e lascia Parigi, oltre che l'amata Francesca, per tornare in America Latina. Anche per la netta contrapposizione fra Santiago e Nicolàs, Marco Revelli ha ritrovato nel libro di Scorza una raffigurazione emblematica delle derive speculari cui conducono la militanza politica e la chiusura egoistica nel privato. In un punto cruciale del romanzo, Santiago – «l'uomo che si era legato ai propri compagni con un patto di sofferenza nel presente in nome del futuro, e si era educato a una spietata disciplina per poter sognare un giorno un mondo di esseri liberi» – confessa

d'altronde che la militanza lo aveva trasformato in «una macchina per ammazzare e morire». E, così, osserva Revelli, la rinuncia di Santiago alla Rivoluzione è soprattutto una scelta a favore di una vita intesa come «mondo privato degli affetti, come amore ma anche amicizia non segnata dal sospetto, curiosità non spenta dal dovere, relazione non mediata dall'organizzazione, *Io* non fagocitato dal *Noi*, tempo vissuto e non *investito* per un fine lontano» (M. Revelli, *Oltre il Novecento*, Einaudi, Torino, 2001, p. 276). Se la coppia di Santiago e Nicolàs restituisce dunque il dissidio fra *Io* e *Noi*, fra la dimensione 'privata' (ed egoistica) degli affetti familiari e la dimensione 'politica' di un impegno totalizzante, essa viene anche a esemplificare nitidamente due opposte – e forse inconciliabili – visioni della temporalità. Da un lato, il tempo 'privato' di Santiago è interamente schiacciato sul presente, sul *qui e ora*, dal momento che – rifiutando di tornare in Perù (e dunque il rischio quasi certo della morte) – tradisce la rivoluzione perché «solo i vivi hanno una donna, i morti no...» (M. Scorza, *La danza immobile*, cit., p. 163). Dall'altro, il tempo 'politico' di Nicolàs è tutto proiettato verso il futuro. Un futuro tanto lontano che neppure si intravede all'orizzonte, ma in cui stanno scritte la vittoria della causa rivoluzionaria e la realizzazione della giustizia e dell'uguaglianza fra gli uomini. E un futuro che per questo, come replica Nicolàs al vecchio amico, è in grado di giustificare persino l'estremo, irrimediabile sacrificio della vita: «La morte di un combattente significa forse la sua scomparsa? Non veniamo forse preparati ad affrontare la morte, e a morire se è necessario, sapendo che alla lunga, prima o poi, la nostra morte sarà la vita degli altri?» (*ibi*, p. 161).

Proprio nella misura in cui offre una plastica raffigurazione del gesto estremo di un militante politico che perde la vita in nome della rivoluzione (e non importa quale sia la rivoluzione), il sacrificio di Nicolàs può essere considerato come un formidabile esempio di quella virtù proteiforme e sfuggente cui è dedicato *Coraggio* di Diego Fusaro

(Raffaello Cortina, Milano, 2012). Inserito nella collana «Moralia», diretta da Roberto Mordacci e Andrea Tagliapietra, il libro di Fusaro si propone innanzitutto una ricostruzione della traiettoria percorsa dal concetto di coraggio nella storia della filosofia occidentale. Ma, dall'esame condotto da Fusaro, non può che emergere innanzitutto la natura del tutto «paradossale» di questa virtù: una natura che, in effetti, la rende difficilmente circoscrivibile all'interno di una ben determinata fenomenologia, e che inoltre risulta abissalmente distante dalle altre grandi virtù celebrate dell'Occidente (se non addirittura antitetica rispetto ad esse). Già il militare Lachete, interrogato da Socrate, confessa di non saper dire «cosa» sia il coraggio, benché sia avvezzo a darne prova sui campi di battaglia. Ma non è evidentemente solo Lachete a scontarsi con questa difficoltà, tanto che Fusaro osserva: «il coraggio è *la virtù che più resiste all'intellettualismo* e che più sfugge alla sua presa, lasciandosi definire in modo sempre approssimativo e mai esauriente» (p. 8). A rendere così complicato individuare il cuore del coraggio è d'altronde il fatto che vengono anche abitualmente definite come «gesti coraggiosi» le azioni più differenti. Pur dinanzi a un simile groviglio concettuale, Fusaro, raccogliendo le indicazioni di Vladimir Jankélévitch, avanza però una proposta definitoria per cui il coraggio è «da spontaneità inaugurale di una dinamica dell'agire appassionato e disinteressato, teso verso un fine assiologicamente connotato in termini positivi e tale da giustificare un'eroica sopportazione di ostacoli, pericoli e rischi, fino al grado estremo della *morte*» (p. 15). In questo senso, il coraggio è dunque vissuto sempre al presente, e non tollera differimenti se non al prezzo di svanire nella giustificazione dell'inazione o della soggezione al comando. Ma rimane comunque proiettato verso il futuro: «Virtù dell'*hic et nunc*, il coraggio è sempre al presente, anche se opera immancabilmente in vista del futuro verso cui l'azione coraggiosa è diretta. Più precisamente, essere coraggiosi non significa forse *sacrificare l'istante presente* in vista di quello

futuro, identificando nel primo la condizione indispensabile per l'attuazione del secondo?» (p. 16). E ovviamente – dal momento che richiede, per manifestarsi, un rischio (non solo potenziale) – è anche una passione che presuppone il pericolo e che, in una certa misura, si alimenta della paura pur senza rimanerne schiacciata. In questo senso, scrive Fusaro, «non può sfuggire come la paura costituisca la *condicio sine qua non* del coraggio, che sorge e si manifesta sempre e solo al cospetto del timore, nel tentativo di disciplinarlo, di vincerlo, o anche solo di arginarlo temporalmente» (p. 40). E, dunque, il coraggio è «*affermazione* e, insieme, *negazione* della paura», o, ancora, «paura riconosciuta e superata, con la conseguenza che le azioni coraggiose sono compiute non in assenza del timore, ma *malgrado* la sua presenza, sulla quale prevale la libera scelta del perseguimento del fine prefissato» (p. 41).

Se il coraggio risulta allora contrassegnato da tali caratteri generali, in realtà Fusaro ritrova due diverse differenti modalità in cui questa inafferrabile virtù può realizzarsi, «quella della *fermezza d'animo* che, inflessibilmente, intraprende un'azione e quella della *perseveranza* nel perseguire pazientemente l'obiettivo, senza mai demordere: la prima corrisponde all'eroismo del libero cominciamento, la seconda allo stabile mantenimento della propria predisposizione all'audacia, secondo quell'*ordo temporum* in cui il presente dell'istante si innesta sulla dilatazione temporale della durata» (p. 20). Per un verso, si tratta del coraggio di Achille, ossia del coraggio che si dispiega fulmineamente in battaglia, nello scontro con il rivale. Per l'altro, è invece il coraggio di Odisseo, ossia della «perseveranza» e della «sopportazione»: un coraggio «che non si estrinseca solo, né soprattutto, sul campo di battaglia, ma che va a investire un'ampia gamma di determinazioni 'satellitari' riguardanti la vita nei suoi aspetti più poliedrici, in riferimento a uno 'spazio dell'interiorità' che delinea i perimetri di un coraggio non altrimenti qualificabile che come pazienza» (p. 25).

Nella definizione del coraggio proposta da Fusaro non può essere però dimenticato un altro elemento, che attiene direttamente all'ambiguità morale di questa peculiare virtù. Un'ambiguità che emerge chiaramente dal fatto che si può riconoscere qualche dose di coraggio anche al più efferato criminale, o anche dal fatto che qualcosa del vecchio eroismo del mondo greco sopravvive quasi solo nei generi della produzione narrativa e cinematografica che celebrano il coraggio di pistoleri e gangster. Di una simile ambiguità il mondo classico è ben consapevole fin dall'inizio, ma diventa problematica soprattutto nel pensiero cristiano, perché è ovviamente inconcepibile una *virtus* con non coincida anche col tendere al bene. E per questo si realizza una progressiva 'moralizzazione' della *fortitudo*, da cui consegue anche una struttura «eteronoma», nel senso che la virtù «riceve valore dalla sua relazione con altro, e più precisamente dal fine a cui la si indirizza» (p. 35). Il processo di 'moralizzazione' non è però l'unico di cui sia investito il coraggio nella storia filosofica del concetto. Se certo rimane in origine una *virtù virile*, da mostrare in battaglia, il coraggio è infatti ben presto oggetto di un'universalizzazione che la distende ben oltre il terreno dello scontro militare. Già nel contesto greco il concetto di *andreia* ha d'altronde un'applicazione che travalica l'ambito dell'eroismo vero e proprio. Così, accanto alle due figure di Achille e Odisseo, Fusaro individua altri due paradigmi, almeno parzialmente differenti: «il valore dell'oplita, che resiste sul posto, unendo virtuosamente l'eroismo di Achille con la sopportazione odisseica», ma soprattutto «il coraggio del saggio che, come Socrate, dice la verità alla *polis* e, insieme, va coerentemente in cerca di una definizione universale dell'*andreia*, secondo un modello che è al centro dell'impresa filosofica» (p. 56). Proprio quest'ultima figura è peraltro al centro delle successive trasformazioni del concetto di coraggio, oltre che – in qualche misura – della sua quasi completa fuoriuscita dalla riflessione filosofica della modernità. «Il

paradigma socratico-platonico», osserva infatti Fusaro, «troverà due sviluppi eterogenei nel modello stoico e in quello plotiniano, che costituiranno, a loro volta, la duplice base per la codificazione cristiana del concetto di *fortitudo*» (p. 94). Il primo svilupperà infatti il coraggio in una direzione 'orizzontale', come liberazione e adeguamento all'ordine cosmico, mentre il secondo lo proietterà in una direzione 'verticale', diretta all'ascesa dei gradi del divino. E la riflessione cristiana troverà infine nel martire, che conduce la propria battaglia per testimoniare la fede e la sofferenza di Cristo, la piena esemplificazione della *fortitudo*.

Il coraggio scompare invece – salvo alcune eccezioni, tra cui ovviamente Spinoza – dalla riflessione moderna, e secondo Fusaro una delle spiegazioni risiede nell'affermazione dello Stato moderno, che costringe l'immaginario filosofico a maturare «nella penombra del 'segreto', come silenziosa reazione al potere onnipervasivo dello Stato assoluto, per poi eromperne in superficie come 'energia plastica' con la Rivoluzione francese» (p. 106). E di tutte le figure della rimozione del coraggio è certo quella di Cartesio a spiccare nel tracciato di Fusaro. Perché il filosofo del *Discorso sul metodo*, nella misura in cui conduce all'estremo la divaricazione fra *homo publicus* e *homo privatus*, viene visto come l'artefice di un'accettazione delle logiche dell'esistente che prefigura l'«odierno imperativo – tomba di ogni coraggio – dell'intrasformabilità del reale al cospetto dell'onnipotenza dell'oggettività sistemica» (p. 116). Un'inversione rispetto al percorso di Cartesio, e anche un'indicazione preziosa per il presente, proviene invece dall'Illuminismo, nel quale si delinea un coraggio inteso come critica del presente. È in questo senso principalmente al Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?* che Fusaro si rivolge per ritrovare il paradigma dell'«attivo risveglio del coraggio critico della verità» (p. 124), contro i vizi della viltà e della pigrizia, che impediscono a ciascuno di liberare sé stesso e di utilizzare autonomamente il proprio intelletto. Ma, se l'Illuminismo

finisce secondo Fusaro per «aggirare l'eroismo» e col coltivare «una critica audacemente radicale ma praticamente ineffettuale» (p. 128), è soprattutto con Fichte – e con quella che viene propriamente definita come una «filosofia del coraggio» – che davvero si apre una cesura netta. «Identificando la viltà con l'inerzia», scrive Fusaro, «Fichte postula il coraggio come sforzo ininterrotto dell'azione orientata alla trasformazione della morta oggettività, delineando una prassi incentrata sull'*inizio sempre di nuovo cominciato* reso possibile dal carattere asintotico dell'avvicinamento al *telos* della coincidenza di ragione e realtà» (p. 131). E, dunque, Fichte si rivela come un anticipatore di Marx, nella misura in cui opera una sorta di «*ontologizzazione della Rivoluzione francese*», e in cui comincia a pensare l'umanità come un soggetto rivoluzionario: «È il gesto titanico di un'umanità non più intesa come il teatro passivo delle attività dei tiranni, bensì come una *soggettività rivoluzionaria* che non vive più illuministicamente all'ombra del potere, ma che ha il coraggio di sfidarlo e di agire conformando il corso del mondo ai principi della ragione, secondo quel progetto che la filosofia della prassi di Marx – il più eterodosso degli allievi di Fichte – codificherà nell'undicesima delle *Tesi su Feuerbach*» (p. 131).

La celebrazione riservata a Fichte non è certo incidentale, perché la strada indicata dalla linea Fichte-Hegel-Marx viene a delineare un tracciato che, secondo Fusaro, rimane ancora oggi capace di riattivare la densità politica del coraggio che la prima modernità ha invece occultato. In altre parole, la convinzione di Fusaro – una convinzione che indirizza l'intero capitolo conclusivo del volume – è che «il coraggio si determini, nella sua forma più significativa, nella filosofia come inesausto tentativo di accordare l'ordine del mondo alle logiche del concetto». Tanto che, «il sapere filosofico si configura, per sua stessa essenza, come *coraggio della verità*, come eroica in quanto incondizionata ricerca, pratica e diffusione del vero *nonostante* tutto ciò che a questa pratica si oppone resistendole, in

primo luogo il potere, secondo quel movimento abbozzato ma non portato a compimento dall'Illuminismo» (p. 139). In questa direzione, Fusaro non può che guardare a Hegel, che, nella lezione inaugurale del suo primo corso ad Heidelberg, affermava solennemente che la prima condizione della filosofia è «possedere il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito», e che «l'essenza dell'universo, in un primo tempo celata e chiusa, non ha la forza di resistere al coraggio di chi vuol conoscerla», tanto che «deve schiuderglisi dinanzi agli occhi e mostrargli e fargli godere la sua ricchezza e profondità». Della visione hegeliana – e dunque dell'idea della filosofia come «coraggio della verità» – Fusaro propone però una lettura che enfatizza anche la dimensione conflittuale della filosofia rispetto al potere. Se dunque filosofia e coraggio risultano strette non solo da un rapporto di prossimità, ma addirittura da una relazione di identità («non filosofia e coraggio, bensì filosofia è coraggio», p. 140), il «coraggio della verità» si configura principalmente come il coraggio di dire la verità al potere, e dunque come la capacità di rivelare l'«incompatibilità con quella libera *organicità al vero* su cui la filosofia innesta il suo duplice e simmetrico movimento di critica dello *status quo* e di ristabilimento di un nuovo e più equo fondamento del vivere sociale» (p. 141). E, allora, il filosofo, come nel mito platonico della caverna, «non è solo chi si libera dai ceppi dell'illusione», ma specialmente «colui che ha il coraggio di ridiscendere nella caverna, come Socrate, per illuminare quelli che vi sono rimasti imprigionati e rendere possibile anche per loro l'esodo da quella realtà ingannevole» (p. 141).

In effetti Fusaro punta proprio a riattivare lo schema del mito della caverna, declinandolo – sulla scorta dell'ultima riflessione di Michel Foucault (in particolare, del corso del 1984 al Collège de France, dedicato proprio al *Coraggio della verità*, e alle lezioni su *Discorso e verità nella Grecia antica*, dell'anno precedente) – come *parresia*, un coraggio di dire la verità che si configura nei termini di un «ostentato rifiuto di adeguarsi ai



rapporti di forza istituiti dal potere» (p. 154). In altre parole, la *parresia* diventa «la cifra del coraggio della verità e, insieme, il primo gesto rivoluzionario di chi non è disposto ad adattarsi all'ordine del mondo», oltre che «il punto di avvio di ogni strategia di indocilità ragionata che, divampando dal soggetto individuale fino a conquistare quello sociale, abbia il coraggio di opporsi a quell'assolutismo mistico della realtà che rappresenta il 'mondo-così-com'è' come un destino intrascendibile, neutralizzando in partenza il perseguimento di fini diversi» (p. 165). E, ovviamente, un simile discorso non nasconde le implicazioni polemiche nei confronti dello *Zeitgeist* contemporaneo, in cui la rassegnazione e l'impossibilità di concepire un progresso differente dalla perpetuazione del presente si stringono in un abbraccio fatale con la «pavida accettazione dell'intrasformabilità di un mondo che, intessuto di ingiustizie e di storture, si presenta in maniera solo apparentemente neutra come l'unico possibile» (p. 166). Da questa prospettiva, la *parresia* assume dunque davvero le classiche funzioni che il mito della caverna assegna al filosofo, nel senso che il coraggio della filosofia viene a comporsi di due dimensioni complementari: «a) della *parresia di chi dice di no al potere*, e più precisamente alla gelida ideologia della 'fine della storia' e dell'«eterno presente» come esaurimento delle possibilità di colonizzare il futuro con progetti di emancipazione, e b) dello *sforzo orientato a trasformare prassisticamente lo stato di cose* in vista di un meglio a venire» (p. 167). Coerentemente, il coraggio (della filosofia) giunge così a mostrarsi, alla conclusione del discorso di Fusaro, innanzitutto, «come virtù in grado di 'defatalizzare' la morfologia dell'esistente e, in modo complementare, di smascherare l'odierna ideologia dell'immodificabilità del mondo», in secondo luogo, «come ininterrotto sforzo volto a *trasformare lo stato di cose*» (p. 171), come «la sola virtù in grado di spezzare la mistica della necessità e il suo correlato essenziale, l'assolutismo idolatrico dell'esistente» (p. 172).

Nel vibrante ammonimento «*Facere aude!*» e nella celebrazione della «filosofia come luogo del *rischio assoluto*» – come «luogo della *possibile resistenza* eroica al nichilismo della forma merce e, contemporaneamente, della sua eventuale *legittimazione* in stile postmoderno» (p. 173) – non è difficile riconoscere l'eco proprio dell'undicesima tesi, in cui il giovane Marx fissò le linee della propria critica a Feuerbach. D'altronde, la linea che Fusaro percorre – con coerenza, rigore e sfidando davvero lo 'spirito dei tempi' – ritrova in Hegel (e Marx) il cuore in un nuovo modo concepire la filosofia, una visione di cui l'impegno alla 'trasformazione del mondo' non è un corollario marginale. E se dunque è difficile non riconoscere più di qualche pregio all'intento di restituire allo sguardo filosofico una vocazione 'militante', oltre che il compito di una decostruzione critica dell'ordine simbolico del potere, non si può però neppure evitare di cogliere, nel ragionamento di Fusaro, una curvatura sospetta. Una curvatura che, sebbene non vada ad inficiare la ricostruzione dell'avventura filosofica del concetto, rischia però di neutralizzare la portata politica di quella sfuggente, proteiforme virtù. Dal momento che, come scrive Fusaro nelle pagine iniziali, il coraggio «è la virtù che più resiste all'intellettualismo», ci si può infatti chiedere se l'operazione con cui – guardando al compito della *parresia* contemporanea – viene istituita una sorta di identità tra filosofia e coraggio, non costituisca proprio una deformazione intellettualistica del coraggio: una deformazione che, per quanto naturalmente orientata da un giustificabile e condivisibile intento polemico, finisce con lo smarrire qualcosa – e forse qualcosa di essenziale – del coraggio, o quantomeno della sua dimensione specificamente politica.

Nelle pagine di *Human Condition*, proprio nel momento in cui si trova a dover chiarire il segreto dell'invenzione greca della politica, Hannah Arendt non manca di dedicare qualche piccola annotazione al coraggio. E, ovviamente, non può che tornare alle vicende di quegli «eroi», che,

muovendosi sotto le mura di Troia, forniscono in qualche modo il paradigma dell'azione politica. «Originariamente», osserva però Arendt, «la parola 'eroe', cioè in Omero, non era nient'altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all'impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia». E ciò, secondo Arendt, significava che a ogni «eroe» era sempre riconosciuta la virtù del coraggio, dal momento che ciascuno dei combattenti aveva lasciato il proprio riparo domestico per affacciarsi sul mondo: «La connotazione del coraggio, che noi ora riteniamo una qualità indispensabile dell'eroe, è praticamente già presente in ogni volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare una propria storia. E questo coraggio non è unicamente o anche principalmente legato al proposito di accettare le conseguenze dell'agire; il coraggio e anche l'audacia sono già presenti nel lasciare il proprio riparo e mostrare chi si è, svelando ed esponendo se stessi. La misura di questo coraggio originario, senza cui l'azione e il discorso e quindi, secondo i greci, la libertà, non sarebbero possibili, non è minore, può anche essere maggiore, se l'eroe è un vile» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, p. 136). Il coraggio di incominciare, di entrare nel mondo, viene così a fissare, secondo Arendt, il modello stesso dell'azione, e la storia di Achille – l'eroe per eccellenza, che consuma la vita in una morte fulminea, ma che conquista una gloria immortale – porta alla luce la logica con cui viene costruita la *polis* come spazio dell'apparire. Una simile visione del coraggio è ovviamente individualistica, ma ciò nondimeno «divenne il prototipo dell'azione per l'antichità greca e influenzò, nella forma del cosiddetto spirito agonistico, la tendenza appassionata a mettersi in mostra misurandosi con gli altri, decisiva nella concezione della politica prevalente nelle città-stato» (*ibi*, p. 142).

Naturalmente è probabile che Arendt sacrifichi in parte il rigore filologico alla coerenza di una tesi interpretativa, ma nella lettura che

propone del «coraggio» c'è davvero un elemento prezioso, che consiste nel vedere il coraggio come la disponibilità a entrare nel mondo, correndo tutti i rischi che scaturiscono dall'ingresso in una sfera orizzontale, in cui il significato dei gesti individuali sfugge ai loro autori. Fusaro, seguendo Jankélévitch, coglie bene questo aspetto del coraggio come «virtù del cominciamento». Eppure, la scelta di riconoscere nel mito della caverna una sorta di paradigma del coraggio più autentico – il coraggio della filosofia – non può evitare di sollevare qualche perplessità. Perché forse, ripercorrendo il tracciato arendtiano, si può davvero ritrovare in Platone l'origine di quel rovesciamento gerarchico che, condannando l'azione, finisce col neutralizzare il coraggio. L'operazione platonica può essere in effetti interpretata proprio come un tentativo di porre rimedio all'imprevedibilità dell'azione eliminando di fatto la pluralità stessa degli esseri umani, o, meglio, collocando la politica 'al di sopra' dello spazio orizzontale dell'apparire. E il mito della caverna, con tutte le sue suggestioni, può così tramutarsi nell'efficace anticipazione di tutti i tentativi di giustificazione di un ordine politico i cui fondamenti sono sottratti al gioco del conflitto e fissati a un piano trascendente, decifrabile solo da parte di quelle minoranze che detengono le chiavi di accesso alla scienza del governo.

La ricostruzione arendtiana dell'origine della politica è naturalmente tutt'altro che priva di elementi discutibili, ma probabilmente riesce a cogliere qualcosa di quella virtù sfuggente che è il coraggio, qualcosa che invece – seguendo la direttrice Socrate-Platone-Fichte-Hegel-Marx-Foucault indicata da Fusaro – rischia di scomparire. Certo il coraggio – come sottolinea bene Fusaro – è una virtù «*strutturalmente eteronoma*» dal momento che riceve valore «dalla sua relazione con altro, e più precisamente dal fine a cui la si indirizza» (p. 35). Ma è anche e soprattutto una virtù strutturalmente eteronoma perché riceve valore da *altri*, ossia perché riceve un valore, un riconoscimento, da altri: non tanto

(o non solo) perché il coraggio spinge a correre un rischio per salvare altri, quanto perché il coraggio non è forse neppure concepibile senza il riferimento a una comunità di spettatori: una comunità dinanzi al quale un gesto può essere mostrato, e che forse potrà ricordare e celebrare quel gesto come un'azione eroica; e una comunità che, ovviamente, non perde la propria pregnanza per il fatto di non esistere materialmente e di essere soltanto una 'comunità immaginata'. D'altronde, se scorriamo rapidamente una galleria di quegli 'eroi' politici cui, negli ultimi due secoli, è stata riconosciuta la virtù del coraggio, non solo ci imbattiamo in una pluralità quasi irriducibili di condotte coraggiose, ma spesso ci arrestiamo anche dinanzi a una divaricazione netta sulla valutazione dei gesti che vengono celebrati come dimostrazioni di 'coraggio'. Tanto che in alcuni casi – valgano gli esempi di tanti 'terroristi', fra Otto e Novecento – si potrebbe sostenere che il 'coraggio' si accordi persino con la perpetrazione di crimini abietti. Tutti questi esempi non ci dimostrano dunque che il coraggio – il coraggio di rischiare la vita per una determinata causa – è sempre connesso a fini che noi consideriamo come positivi e moralmente validi. Ma ci dimostrano semmai che essere coraggiosi significa tanto rischiare la vita 'per qualcuno' o 'per qualcosa', quanto rischiarla davanti a una comunità – materiale o immateriale, presente o futura, reale o immaginata – che assegna un valore positivo a quel gesto, che potrà forse celebrare quel gesto, che ricorderà quell'atto come coraggioso, e che consentirà all'autore di riconoscersi nel ruolo di eroe.

Come l'eroe che combatteva a Troia non poteva certo prevedere con margini rilevanti di certezza quale sorte gli sarebbe toccata, così anche un'azione coraggiosa non può che essere un'azione dagli esiti del tutto incerti (e d'altronde, se non ci fosse una componente rilevante di rischio, neppure avrebbe senso evocare il coraggio). Ma ciò che la configura come 'rischiosa' è proprio il dato insopprimibile della pluralità degli

esseri umani: una pluralità che rende aleatoria qualsiasi previsione sul comportamento dei nostri simili, e persino sul comportamento di quelle persone che più ci sono vicine, con le quali abbiamo stretto un patto di amicizia, d'amore, di fiducia. Ciò che rende davvero rischiosa l'azione – e ciò che dunque può venire qualificare un'azione come 'coraggiosa' – è proprio il fatto che quella comunità da cui attendiamo il riconoscimento del nostro gesto e la celebrazione del nostro coraggio rimane sempre una comunità sfuggente: perché la pluralità di individui unici e irripetibili di cui si compone la sottrae di fatto al nostro controllo, e perché si tratta di una comunità fragile, sempre sul punto di dissolversi, a dispetto della propria apparente compattezza. E forse è per questo che il sacrificio 'politico' di Nicolàs – che perde la vita per difendere la causa della Rivoluzione, perché «alla lunga, prima o poi, la nostra morte sarà la vita degli altri» – appare legato da una segreta simmetria con la delusione 'privata' di Santiago. In entrambi i casi il filo che trasforma degli individui in un *Noi*, all'apparenza così robusto, si rivela nella realtà fragilissimo nel momento in cui viene spezzato dal tradimento.

Dinanzi alla fragilità delle relazioni umane, dinanzi all'imprevedibilità delle nostre azioni, è davvero forte la tentazione di ancorare il coraggio a un terreno più saldo, soprattutto in un momento in cui il mondo ci appare sordo e in cui non si scorgono neppure le tracce di quella comunità che possa riconoscere e celebrare un gesto coraggioso. D'altronde, si può forse davvero riconoscere la genesi della filosofia politica occidentale nel rifiuto dell'aleatorietà dell'azione e nella ricerca di una 'verità' superiore, benché preclusa alla massa, perché con una simile strategia si riesce davvero a sottrarre alla fragile superficie dell'azione il «coraggio della verità», il coraggio di squarciare il velo dell'apparenza, per piantarla finalmente su un basamento inattaccabile. Ma, percorrendo questo tracciato, il rischio diventa evidentemente quello di neutralizzare proprio il coraggio. Alla prova dei fatti, la solidità di questo basamento

teorico non può infatti che rivelarsi illusoria. Non tanto perché quella ‘verità’ che il filosofo scopre liberandosi dai ceppi e uscendo dalla caverna in fondo non esiste, quanto perché – come diceva Ennio Flaiano a proposito dell’Italia – di verità ne esistono «infinite versioni», e molte di queste hanno peraltro più di qualche ragione. Se si intende la ‘verità’ come la conquista di una conoscenza depurata dalle incrostazioni dell’apparenza, ogni tentativo di ancorare il coraggio alla ‘verità’ – proprio perché rimuove la pluralità degli esseri umani, e perché trasforma una comunità di individui unici e irripetibili in una figura metafisica – non può allora che mostrarsi estremamente fragile. Ciò non significa però che davvero la proiezione verso la ‘verità’ non porti alla luce una dimensione cruciale del coraggio, o persino la sua autentica ‘essenza’, anche se probabilmente – almeno sotto il profilo di un’indagine delle categorie del ‘politico’ – la ‘verità’ in relazione alla quale il coraggio si può mostrare (e dimostrare) non va rintracciata in un sistema di pensiero, in una figura metafisica, o nel piano trascendente di un corpo sovrano, bensì nell’«uomo concreto», nella trama delle relazioni umane che costituisce un «mondo». Proprio in questo modo si potrebbe infatti riconoscere che il coraggio – e soprattutto il coraggio di rischiare la vita – acquista un valore soltanto dinanzi a quella specifica ‘verità’ che sono gli esseri umani e il loro fragilissimo «mondo». Perché forse aveva ragione Václav Havel quando più di trent’anni fa – in un testo che era davvero una straordinaria dimostrazione di coraggio intellettuale – scriveva che anche il semplice gesto di un fruttivendolo, abbattendo «il mondo dell’apparenza» e rivelando «de reali, ‘basse’, fundamenta del potere», è capace di dimostrare, più di tanti sistemi filosofici, che «è possibile vivere nella verità» (V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Castelveccchi, Milano, 2013, p. 33; I. ed. 1978).