

# Indice

---

## EDITORIALE

Flavio Felice

**L'ordine politico, economico e culturale. La persona, tra sfide e minacce**

Pag. 6

---

## PROSPETTIVA CIVITAS

Antonio Campati

**Istituzioni, etica e democrazia: note su un "ritorno"**

Pag. 10

Dario Caroniti

**Modelli politici nell'Italia del secondo dopoguerra**

Pag. 22

Fabio G. Angelini

**Sul contributo della Costituzione economica alla stabilizzazione democratica**

Pag. 42

Vito de Luca

**Persona, Stato e Scienza nell'Occidente demo-totalitario del '900**

Pag. 59

---

## PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano

**Potere e pandemia**

Pag. 76

Giovanni Giorgio

**Michel Foucault. Uno schizzo del suo pensiero... in tre stanze**

Pag. 78

Marcello Paradiso

**Teologia e pandemia**

Pag. 104

---

## STUDI PERSONALISTI

Attilio Danese

**Personalismo e federalismo in Alexandre Marc**

Pag. 124

Vittorio Possenti

**Il principio-persona nel contesto della cultura postmoderna**

Pag. 142

---

LE IMMAGINI DI QUESTO NUMERO Pag. 155

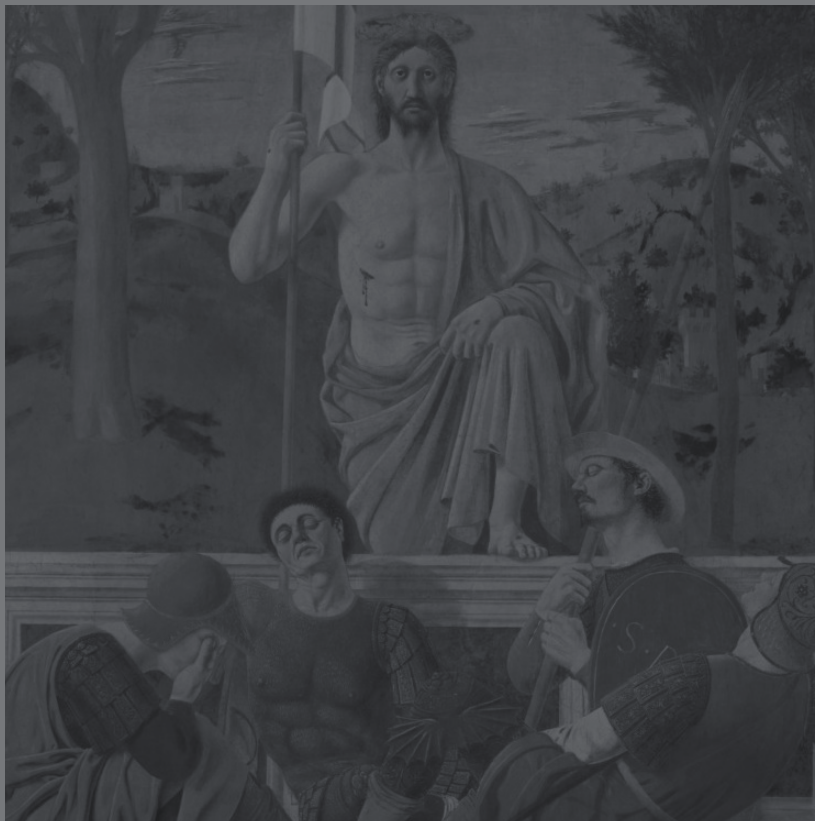
---

RECENSIONI Pag. 155

---

LIBRI RICEVUTI Pag. 159

# Norme redazionali



## **Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna:**

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni. I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di

modificarli. Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: [redazione@prospettivapersona.it](mailto:redazione@prospettivapersona.it). La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente. Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa *double blind peer review* (v. processo di *peer review*) e solo in casi eccezionali su invito.

# Prospettiva Persona

Rivista semestrale del  
Centro Ricerche Personaliste  
Fondata da Attilio Danese  
& Giulia Paola Di Nicola

Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE  
Iscr. R.O.C. n. 5615

ISSN 1126-5191  
Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905  
I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica sono stati  
confermati il 9/11/2020, per le seguenti aree: Area 11, Area 12,  
Area 14

La rivista è realizzata grazie al contributo della Fondazione  
Tercas e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose  
"G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne.

www.prospettivapersona.it  
Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo  
Tel./Fax: 0861/244763  
mail@prospettivapersona.it

**Direttore Editoriale**  
Flavio Felice  
direttore@prospettivapersona.it

**Direttore Responsabile**  
Attilio Danese  
Ordine dei Giornalisti di Teramo  
mail@prospettivapersona.it

**Comitato Editoriale**  
Pietro D'Alimonte  
Attilio Danese  
Giulia Paola Di Nicola  
Flavio Felice

## Comitato Scientifico

† *Ricoeur P.* – Primo Presidente onorario

*Royal R.* – Faith & Reason Institute, Washington – Presidente

*Abbruzzese S.* – Università degli Studi di Trento  
*Alici L.* – Università degli Studi di Macerata  
*Anderson B.* – Manhattan Institute, Washington D.C.  
*Angelini F.G.* – Università degli Studi Uninettuno, Roma  
*Antiseri D.* – Emerito LUISS Guido Carli, Roma  
*Bellino F.* – Università degli Studi di Bari  
*Bottaro G.* – Università degli Studi di Messina  
*Brezzi F.* – Università degli Studi di Roma 3  
*Butturini E.* – Università degli Studi di Verona  
*Callebaut B.* – Istituto Universitario "Sophia", Loppiano (FI)  
*Campanini G.* – Presidente onorario emerito  
*Campati A.* – Università Cattolica del Sacro Cuore  
*Canciani D.* – Università degli Studi di Padova  
*Caroniti D.* – Università degli Studi di Messina  
*Cipriani R.* – Università degli Studi di Roma 3  
*Coq G.* – già presidente Ass. "Amis d'E. Mounier", Parigi  
*De Dominicis E.* – Università degli Studi di Macerata  
*Di Marco V.* – Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero",  
Roseto (TE)  
*Di Paolo R.* Istituto Scienze Religiose Toniolo Pescara  
*Donati P.P.* – Università degli Studi di Bologna  
*Forcina M.* – Università degli Studi del Salento  
*Giorgio G.* già docente di Filosofia teoretica PUL Roma e  
Istit. Teologico ITAM-PIANUM Chieti  
*Gramigna A.* – Università degli Studi di Ferrara  
*Grassi P.* – Università degli Studi di Urbino  
*Guccione E.* – Università degli Studi di Palermo  
*Lisciani P.* – Università degli Studi di Salerno  
*Lorenzon A.* – Presidente onorario emerito  
*Mancini C.* Istituto Scienze Religiose Toniolo Pescara  
*Mantovani M.* – Rettore, UPS Roma  
*Miano F.* – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"  
*Mingardi A.* – IULM, Milano  
*Mongin O.* – Direttore Esprit, Parigi  
*Mura G.* – Università Urbaniana, Roma  
*Occhiocupo N.* – Università degli Studi di Parma  
*Paradiso M.* Istituto Teologico ITAM-PIANUM Chieti e  
Istituto Scienze Religiose Toniolo Pescara  
*Pozzo R.* – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"  
*Serio M.* – Università degli Studi Unimarconi  
*Stasi D.* – Università di Foggia  
*Verstraeten J.* – Università Lovanio (Belgio)  
*Zamagni S.* – Pontificia Accademia delle Scienze Sociali

**Redazione**

redazione@prospettivapersona.it

Pietro D'Alimonte (Caporedattore)  
Simone Guido (Segretario di redazione)  
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,  
Sara Mecca, Fiore Zuccarini

Rubbettino Editore  
Viale Rosario Rubbettino, 10  
88049 Soveria Mannelli  
Tel. (0968) 6664201  
www.rubbettino.it  
editore@rubbettino.it

**Abbonamento**

ANNUALE DIGITALE € 30,00

Per abbonarsi è possibile farlo direttamente online nel nostro sito web [www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it) nella sezione abbonamenti, utilizzando la carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a Centro Ricerche Personaliste  
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,  
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali  
IT12R0307502200CC8500800897  
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa  
IT83C 07601 1530 0000010759645  
Bic/Swift BPPITRRXXX

Si possono effettuare abbonamenti presso la Licosa/Sansoni e c/o EBSCO  
Versamenti su c.c. post. n. 343509  
intestato a: Licosa/Sansoni

Pagamento su c/c bancario  
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

Riproduzione, anche parziale, consentita solo se autorizzata dalla Direzione.

**Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna**

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni.

I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di modificarli.

Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo). Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: [redazione@prospettivapersona.it](mailto:redazione@prospettivapersona.it)

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa double blind *peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

# L'ordine politico, economico e culturale.

## La persona, tra sfide e minacce

*The Political, Economic and Cultural order.*  
*The Person, between Challenges and Threats*

Flavio Felice\*

Con il presente fascicolo di «Prospettiva Persona», il primo del 2021, la rivista, fondata nel 1992 dagli amici e colleghi Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, cambia abito, si presenta con una veste grafica diversa, entra nel circuito delle riviste accademiche su piattaforma digitale. L'idea di operare una simile trasformazione è iniziata a maturare in noi ben prima che si entrasse nella fase pandemica, anche se il lungo e forzato distanziamento ci ha spinto ad accelerare questo passaggio e a farlo in modo da non tradire la prospettiva e gli scopi che da sempre contraddistinguono la missione di «Prospettiva Persona».

A tal proposito, ribadiamo che «Prospettiva Persona», sorta in ideale continuità con la rivista francese «Esprit», è impegnata nel mondo accademico, a servizio della persona, nella convinzione che proprio sul buon essere della persona si possa convergere da diverse ideologie e fedi, liberandosi dal fanatismo, dall'indifferentismo qualunquista, dal dogmatismo religioso o laico.

La rivista «Prospettiva Persona» intende raccogliere i migliori contributi, a livello nazionale e internazionale, provenienti da studiosi di diverse discipline che gravitano intorno alle scienze sociali e che fissano le loro ricerche sul perno della persona. È la ricerca di quel personalismo metodologico che, dal personalismo originario, auspica l'incontro fecondo con tutte le prospettive capaci di mettere al centro dell'analisi sociale l'*homo agens* e la sua irriducibilità a qualsiasi aggregato. Un tale personalismo metodologico è declinato nella comprensione e nella descrizione della qualità inclusiva della democrazia, del mercato e dell'amministrazione, con una particolare cura alla genesi dello sviluppo delle istituzioni sociali, aventi come causa efficiente l'agire della persona.

La rivista si occupa di storia delle idee, di filosofia politica, di diritto, di economia, di sociologia attraverso studi, dibattiti, confronti, recensioni, interventi, profili, interviste. È un suo punto d'onore favorire da quasi trent'anni una sorta di ecologia del pensiero, perché liberi il potenziale di speranza di ogni persona,

\* Direttore editoriale, professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise. flavio.felice@unimol.it

ricorrendo alla più severa discussione critica che trasforma una banale controversia in dialogo scientifico che non ha mai fine.

Per questo primo numero del 2021 e della nuova avventura che ci accingiamo a intraprendere, abbiamo lanciato una *call for papers* che ha interessato la sezione monografica del fascicolo: “Prospettiva civitas”. La traccia sulla quale abbiamo invitato il mondo accademico nazionale e internazionale a cimentarsi è la seguente: *L'ordine politico, economico e culturale. La persona, tra sfide e minacce*, declinata in chiave filosofica, politologica, sociologica e giuridica.

Al centro della proposta di riflessione abbiamo posto alcune istanze classiche della cosiddetta economia sociale di mercato. L'economia sociale di mercato, con il suo retroterra giuridico, politico ed economico, affonda nella tradizione del “liberalismo delle regole”, architrave economico, politico e culturale del processo di integrazione europea (Trattato di Lisbona, art. 3), non è solo un ordine economico, ma è principalmente un ordine morale di libertà responsabile e di solidarietà. Si tratta quindi di un progetto culturale che pone al centro la dignità della persona. Porta in sé l'etica democratica del dialogo, del compromesso, del gradualismo riformatore, della tolleranza e del rispetto per i diversi modi di pensare.

Tenendo conto di questa premessa e alla luce delle innumerevoli questioni aperte dall'emergenza pandemica sul fronte politico, economico, giuridico e ambientale, abbiamo invitato a inviarci proposte di articoli che declinino nel campo della Storia del pensiero politico, della Filosofia, della Teologia, della Sociologia politica e del Diritto pubblico le sfide che attendono la persona in questo problematico inizio di XXI secolo.

Nel contributo di Antonio Campati si coglie l'obiettivo di riflettere sul “ritorno” delle istituzioni durante la gestione della crisi pandemica, a partire dalla constatazione della natura biopolitica di un evento così straordinario, che infatti ha posto nuovamente al centro del dibattito politico la difesa della vita. Delle molteplici implicazioni legate a questo “ritorno”, viene preso in considerazione solamente il ruolo di mediazione delle istituzioni, la cui riaffermazione si pone in controtendenza rispetto alla propensione all'immediatezza tipica dei processi democratici degli ultimi anni. Vengono inoltre indicati tre nuclei tematici – l'inclusività, l'obbedienza e la dimensione etica – per individuare tre possibili piste di ricerca verso le quali potrebbe essere indirizzata questa nuova stagione del ciclo di vita delle istituzioni.

Con l'articolo di Dario Caroniti si fissa l'attenzione sullo Stato e sulla società politica in Italia tra il 1945 e il 1996. Vengono analizzate le contraddizioni tra l'assetto istituzionale del Paese e il funzionamento reale della politica, i caratteri del governo democristiano, il drammatico rapimento e l'esecuzione dell'onorevole

Aldo Moro come momento di cesura, fino a giungere alle attese riformistiche post tangentopoli e alla svolta di Berlusconi e il suo fallimento.

Fabio G. Angelini si concentra sui fenomeni di deconsolidamento della democrazia italiana innescati dalla crisi del 2008 e sulla relazione tra potere politico e potere economico, da ricostruire a causa del Covid. Infine, si interroga sul ruolo del diritto pubblico nel bilanciamento dei poteri nel nome del principio della sovranità popolare.

Chiude la sessione l'articolo di Vito De Luca, nel quale si ripercorrono per cenni le diverse teorie espresse nel corso del '900 intorno alla triade persona-Stato-scienza. Un'indagine filosofico-politica in cui l'"evidenza" del dato e del numero che si fa dogma, diviene uno strumento a uso delle classi dominanti.

Gli altri contributi presenti nel fascicolo rientrano nelle sezioni "Prospettiva Logos" e "Studi personalisti". In particolare, gli articoli presenti in "Prospettiva Logos" seguono un percorso ben delineato da Settimio Luciano. Esso è dedicato alla riflessione su potere e pandemia attraverso la rilettura di alcune istanze del pensiero di Foucault e tramite quanto può offrire la teologia in rapporto al modo d'affrontare e vivere la pandemia alla luce della fede.

L'articolo di Giovanni Giorgio: *Michel Foucault. Uno schizzo del suo pensiero... in tre stanze*, propone una presentazione sintetica del pensiero di Michel Foucault, che riesca a far emergere i fuochi teorici chiave della sua riflessione. Questi tre fuochi teorici sono individuati nell'indagine di Foucault sul sapere e sul potere, nei loro reciproci rapporti che conducono a complessi dispositivi sociali che coinvolgono il soggetto, terzo fuoco teorico.

Chiude la sezione l'articolo di Marcello Paradiso: *Teologia e pandemia*, in cui l'autore mostra come in questo tempo drammatico la teologia non si sottragga allo spinoso e arduo compito di leggere la Storia e di interpretarla. È un obbligo per la teologia situare il suo lavoro nell'attuale contingenza della Storia.

Il numero si chiude con la sezione Studi personalisti, nella quale sono presenti due articoli. Il primo, di Attilio Danese, tratta del fecondo confronto sul federalismo, ripreso nel dopoguerra da A. Marc e D. de Rougemont, in lotta contro l'ostacolo di sempre: lo Stato onnipotente. Il secondo articolo è di Vittorio Possenti e affronta il tema della persona, affermando la necessità che si assuma la questione dell'irriducibile dignità umana, qualcosa di intrinseco all'essere umano e che spetta per diritto originario a ognuno. La dignità è insita in ogni uomo di qualsiasi condizione e in qualsiasi momento del suo sviluppo.



# Prospettiva Civitas



# Istituzioni, etica e democrazia: note su un “ritorno”

## *Institutions, Ethics and Democracy: Notes on a “Return”*

Antonio Campati\*

L'obiettivo dell'articolo è riflettere sul “ritorno” delle istituzioni durante la gestione della crisi pandemica, a partire dalla constatazione della natura biopolitica di un evento così straordinario, che infatti ha posto nuovamente al centro del dibattito politico la difesa della vita. Delle molteplici implicazioni legate a questo “ritorno”, viene preso in considerazione solamente il ruolo di mediazione delle istituzioni, la cui riaffermazione si pone in controtendenza rispetto alla propensione all'immediatezza tipica dei processi democratici degli ultimi anni. Inoltre, vengono indicati tre nuclei tematici – l'inclusività, l'obbedienza e la dimensione etica – per individuare tre possibili piste di ricerca verso le quali potrebbe essere indirizzata questa nuova stagione del ciclo di vita delle istituzioni.

*The aim of this paper is to reflect on the “return” of institutions during the pandemic crisis, starting from the biopolitical description of this an extraordinary event, which has put life back at the center of political debate. Of the many implications related to this “return”, only the mediation role of the institutions is taken into attention, the reaffirmation of which goes against the trend of immediacy, which characterizes democratic process in recent years. Moreover, three thematic ideas are indicated – inclusiveness, obedience, and ethical dimension – to identify three possible topics towards which this new phase of the institutions could be addressed.*

**Keywords: istituzioni, politica, democrazia, mediazione**

### 1. Effetto Covid-19: la vita al centro del dibattito politico

Già dopo pochi mesi dalla diffusione della pandemia causata dal virus Sars-Cov-2, il numero di interventi dedicati a indagare l'impatto che questo evento straordinario stava provocando su tutto il pianeta era significativamente alto. In un primo momento, tale tendenza è apparsa singolare, ma poi, analizzandola a mente fredda, è risultata essere un effetto delle molteplici e stabili relazioni tra comunità epistemiche, non solo all'interno dei singoli Paesi, ma anche tra ricercatori molto lontani geograficamente, connessi so-

\* Ricercatore di Filosofia politica, Università Cattolica del Sacro Cuore.

prattutto grazie alle tecnologie informatiche. Si può dunque affermare che si è ormai sviluppato un nuovo filone di studi – che continuerà a influenzare costantemente le ricerche dei prossimi anni – non solo in ambito prettamente medico, ma in tutti i diversi ambiti del sapere, con l'obiettivo principale di capire se (e come) la pandemia stia stravolgendo le nostre abitudini, quindi il nostro modo di vivere e persino il nostro modo di pensare.

Per quanto riguarda gli scenari politici del prossimo futuro, le analisi sono davvero molteplici e, nella maggior parte dei casi, offrono delle letture utili a capire l'impatto di Covid-19 sul funzionamento degli Stati, dei sistemi e delle organizzazioni internazionali<sup>1</sup>. Diverse criticità denunciate negli ultimi decenni potrebbero assumere tratti ulteriormente preoccupanti (le disuguaglianze in diverse regioni del mondo aumenteranno o diminuiranno?), altre assumeranno una piega differente (il potere degli Stati a livello internazionale sarà influenzato dalla loro capacità di saper far fronte all'emergenza pandemica?), altre ancora verranno considerate in un'ottica nuova e forse oggi neppure immaginabile. Le democrazie risentono ovviamente della situazione emergenziale e, a tal proposito, il dibattito è davvero ricco e spazia da coloro che pongono l'accento sul rischio legato alla "tenuta" stessa dei loro sistemi istituzionali, soprattutto a causa delle limitazioni alla libertà di movimento dei cittadini che sono state costrette a imporre, fino a coloro che denunciano con preoccupazione un eccessivo rafforzamento degli esecutivi, passando per coloro che evidenziano la problematica "riscoperta" del potere dei "competenti" all'interno di un regime politico che dovrebbe legittimare le sue decisioni attraverso le decisioni di rappresentanti eletti dai cittadini<sup>2</sup>.

C'è però un tema che in un certo qual modo comprende (perché precede) le diverse declinazioni con le quali si possono analizzare gli effetti della pandemia ed è legato alla tutela della vita. A tutte le latitudini, il principale dato emerso è quello che indica una «difesa energetica della vita umana»<sup>3</sup> da anteporre a ogni altra emergenza. Ha colto bene questo aspetto Xavier Tabet, il quale sostiene che la crisi nella quale siamo immersi ci mostra quanto il «diritto alla vita» sia diventato addirittura «la vera posta in gioco delle lotte politiche contemporanee»<sup>4</sup>. Infatti, il fatto che quattro miliardi di persone (più o meno la metà della popolazione del pianeta), nell'aprile 2020, siano state confinate e obbligate dai rispettivi governi a rimanere in casa proprio in nome della protezione della vita ha rappresentato «un impressionante evento biopolitico», la cui portata è stata talmente incisiva da contraddistinguersi per essere un «meccanismo di sicurezza globale» capace di attuare al contempo «un meccanismo di separazione e di massificazione»<sup>5</sup>. Secondo l'autore di *Lockdown. Diritto alla vita e biopolitica* – un vibrante pamphlet pubblicato da qualche mese in Italia – questo evento straordinario non ci deve indurre

nell'errore di concentrare i nostri sforzi a inventare dispositivi per «immunizzarci» dalla morte, ma a pensare alla vita non nei termini di mera sopravvivenza, ma come relazione<sup>6</sup>. Questa che, da diversi punti di vista, può apparire un'indicazione straordinaria, per altri, è la riaffermazione di un principio fondamentale, il quale ha riacquisito tutta la sua imprescindibile centralità.

## 2. Il “ritorno” delle istituzioni?

Se, dunque, la crisi pandemica ha un evidente carattere biopolitico, appare di estremo interesse analizzare il ruolo che hanno avuto, hanno e avranno le istituzioni perché diversi segnali ci inducono a soffermare l'attenzione su un loro (inatteso?) protagonismo. Infatti, frequentemente si sostiene che per biopolitica debba intendersi un'implicazione diretta tra politica e vita biologica, che quindi non prevede la presenza di mediazioni istituzionali; in realtà, com'è stato recentemente osservato proprio in relazione alla gestione dell'emergenza Covid-19, la situazione è ben più complessa rispetto a questa suggestiva rappresentazione poiché «ogni immediatezza, per durare nel tempo, deve pur sempre passare per una forma di istituzionalizzazione»; e la dimostrazione più evidente di ciò è data proprio dal fatto che la procedura biopolitica emergenziale per far fronte al coronavirus è stata edificata attraverso dispositivi istituzionali<sup>7</sup>. Dunque, non è stato escluso, anzi è stato necessario l'intervento delle istituzioni, le quali – dall'azienda sanitaria locale fino all'Unione Europea – hanno subito dei cambiamenti al loro interno<sup>8</sup>, le cui conseguenze, con molta probabilità, non si sono ancora del tutto dispiegate e pertanto saranno oggetto di altre indagini che andranno ad arricchire il dibattito a cui si è accennato in apertura.

Il punto da mettere in evidenza è allora la riscoperta del ruolo di mediazione delle istituzioni all'interno delle democrazie, attraverso la presa d'atto della loro indispensabilità in termini organizzativi e direttivi, maggiormente evidenti a causa della situazione emergenziale nella quale tale riaffermazione si è concretizzata. Questo dato, nonostante possa apparire tautologico – così come quello che registra l'ormai irreversibile interdipendenza tra persone, Stati e sistemi internazionali – in realtà segna in qualche modo un elemento in controtendenza rispetto al più recente passato, ed è pertanto auspicabile non farlo passare sotto traccia perché può consentire l'apertura di una riflessione più completa sul destino della democrazia contemporanea, in relazione soprattutto alle dinamiche legate alla disintermediazione, che ne hanno caratterizzato i più recenti sviluppi.

Infatti, com'è noto, la democrazia rappresentativa si trova a fronteggiare numerose e pressanti richieste per conformare il suo funzionamento all'«ideologia dell'immediatezza»<sup>9</sup>, che tende a depotenziare il ruolo delle formazioni intermedie, spesso in nome di un decisionismo capace di rendere più efficiente il pro-

cesso decisionale e più efficaci le risposte dei governi alle esigenze dei cittadini. È pur vero che un'ormai ampia e consolidata letteratura mette in luce le criticità di un discorso politico del genere e, quindi, enfatizza il ruolo dei corpi intermedi per renderne manifesta l'indispensabilità all'interno di una democrazia pluralista (si pensi, per esempio, ai partiti politici, ai sindacati e alle associazioni di rappresentanza degli interessi)<sup>10</sup>. Ma, nonostante ciò, forme di «democrazia diretta» rimangono sempre un baluardo per coloro che si scagliano contro i meccanismi della democrazia rappresentativa e, a ben vedere, proprio la tendenza all'immediatezza può essere considerata la versione più recente dell'antico «mito neoanarchico di una società semplificata in un'alternativa secca tra istituzioni repressive e assenza di istituzioni»<sup>11</sup>, la cui fortuna è in gran parte dovuta alla concezione «unilateralmente negativa dell'istituzione», descritta sempre più come un «blocco compatto di potere e repressione»<sup>12</sup>.

All'interno di questo quadro interpretativo, è allora più evidente la rilevanza che assume una riaffermazione delle mediazioni istituzionali a seguito della gestione di Covid-19, poiché indica un punto di novità nel dibattito sui mutamenti della democrazia sul quale occorre ancora riflettere in termini approfonditi. Per esempio, un segnale in tal senso è stata la «rivincita» delle mediazioni epistemiche, determinata principalmente da un'attenzione mediatica quasi ossessiva verso gli esperti medici che ha presentato ogni loro giudizio come indispensabile per la determinazione delle decisioni politiche, segnalando così una apparente novità nel processo di *policy-making* democratico; in realtà, gli esperti dei diversi campi del sapere sono interpellati sistematicamente dal decisore pubblico, ma spesso secondo modalità che sono meno note all'opinione pubblica. Purtroppo, anche da questo punto di vista, il ruolo degli esperti come mediatori istituzionali è diventato molto più evidente agli occhi dei cittadini, per lo meno fino a quando la politica partigiana si è riappropriata quasi totalmente della scena<sup>13</sup>.

Sarebbe in effetti troppo semplicistico sostenere che Covid-19 ha impresso un'inversione di tendenza rispetto al più recente passato, quando appunto si credeva che i canoni dell'immediatezza dovessero ormai definire qualsiasi processo politico, economico e sociale; ma l'aver fatto emergere chiaramente la funzione di mediazione delle istituzioni consente di mettere in discussione, ancora una volta, la rigida alternativa tipica della visione «semplificata» della società alla quale si è accennato. Si può allora parlare di «ritorno» delle istituzioni nel senso di una presa d'atto del loro indispensabile ruolo nel definire le regole per la convivenza civile. Tuttavia, occorre ricordare che nel corso della Storia – si pensi ai primi anni del Novecento – le istituzioni come enti mediatori hanno già consumato un loro «ritorno», in quel caso specialmente attraverso l'attivismo della società<sup>14</sup>. Questa ulteriore annotazione ci deve indurre a considerarle dentro un

ciclo di sviluppo abbastanza articolato, che si arricchisce di ulteriori elementi di complessità all'interno del contesto democratico, quando cioè alle istituzioni vengono assegnati dei "compiti" precisi, l'assolvimento dei quali consente spesso di valutare un sistema politico più o meno funzionante. La gestione dell'emergenza pandemica ha messo in risalto il fatto che le visioni semplicistiche della società vengono fortemente depotenziate proprio quando le istituzioni rendono manifesto l'assolvimento di tali "compiti". In altre parole, l'opinione pubblica ne percepisce chiaramente l'importanza nel momento in cui la loro azione si rivela indispensabile per risolvere un problema che riguarda tutti, a maggior ragione quando si tratta della vita umana.

In linea generale, le istituzioni sono tenute a dare un ordine alla competizione fra le "parti" politiche e, soprattutto, a impedire che «il vitalismo sociale venga imbrigliato e infiacchito da una politica opprimente e pervasiva»<sup>15</sup>: e, infatti,

senza istituzioni politiche in grado di manifestare con la propria continuità il significato profondo della "comunione d'idee" e far intravedere la direzione migliore per la "comunità d'interessi" [...], nessuna leadership e nessun ceto politico potrebbero mai pretendere di rappresentare l'affidabile garanzia sul futuro di una collettività<sup>16</sup>.

Dunque, le istituzioni hanno lo stringente compito di occuparsi delle questioni immediate, ma, allo stesso tempo, devono avere un occhio sul futuro, sempre con l'intento di garantire un "ordine" tra le parti politiche e di tutelare il dinamismo sociale.

### **3. Inclusività e obbedienza**

Per riassumere brevemente: la crisi pandemica, con il suo carattere biopolitico e ponendo in primo piano la difesa della vita, ha ribadito l'importanza delle mediazioni istituzionali anche all'interno di una società che subisce sempre più frequentemente il fascino della disintermediazione, determinando con ciò una parziale inversione di tendenza rispetto al flusso di trasformazioni in atto nelle democrazie. Non possiamo essere sicuri che ciò determini un cambiamento anche per quanto riguarda l'atteggiamento dei cittadini nei confronti delle istituzioni, che, ormai da diversi decenni, registra una sfiducia profonda. Ma si può certamente indicare la creazione di uno spazio nel quale poter avviare una serie di riflessioni utili a liberare il tema istituzionale da quelle incrostazioni che anni di antipolitica hanno prodotto attorno a esso. Per esempio, due concetti possono rivelarsi utili e sono quello di inclusività e quello di obbedienza poiché richiamano altrettanti orizzonti tematici – che

qui sono solo accennati – capaci di focalizzare meglio il tema del “ritorno” delle istituzioni e confermare rispettivamente l’inappropriatezza sia dell’idea secondo cui una società democratica può fare a meno delle istituzioni, sia quella secondo cui le istituzioni limiterebbero la libertà dei cittadini.

Per quanto riguarda l’inclusività, uno spunto di riflessione può giungere dall’ormai ben nota classificazione proposta da Daron Acemoglu e James A. Robinson tra istituzioni estrattive e istituzioni inclusive, in base alla quale, in breve, le prime comportano una realtà sociale fondata sullo sfruttamento della popolazione e sulla creazione di monopoli che riducono gli incentivi e la capacità economica della maggior parte dei cittadini, mentre le seconde permettono, incoraggiano e favoriscono la partecipazione della maggioranza della popolazione ad attività economiche che fanno leva sui talenti e sulle abilità<sup>17</sup>. Come tutte le categorizzazioni, anche queste corrono il rischio di qualche semplificazione<sup>18</sup>, ma, enfatizzando il dato relativo alla stretta connessione tra istituzioni inclusive e sviluppo economico del Paese nel quale le prime insistono (grazie a un *design* che favorisce la partecipazione più ampia possibile al processo decisionale)<sup>19</sup>, consentono di marcare il valore del criterio dell’inclusione sociale nella valutazione del rendimento dei sistemi politici democratici<sup>20</sup>. Ma ancor più importante è il fatto che questa analisi, e le ulteriori elaborazioni che ne sono seguite, coglie e fissa il rapporto di «reciproca interferenza»<sup>21</sup> che si instaura tra istituzioni economiche e istituzioni politiche, un rapporto che rende in maniera plastica la contiguità tra le istituzioni e pertanto, come si anticipava, depotenzia le letture semplificanti o polarizzanti che vorrebbero descriverle come orpelli inutili in un sistema sociale senza mediazioni.

Rispetto al tema dell’obbedienza, è noto come l’emergenza pandemica abbia riaperto un dibattito piuttosto vivace su un tema classico nella storia del pensiero e nella filosofia politica riassumibile sinteticamente nella domanda: perché obbedire? Interrogativo che diventa ancor più pregnante di problematicità quando viene specificato in relazione alle istituzioni democratiche (fino a che punto sono tenuto a rispettare le regole che impongono le istituzioni?). Già solo per abbozzare una risposta a tale interrogativo sarebbero necessarie molte e più approfondite analisi, ma, anche in questo caso, ci limitiamo a segnalare delle interessanti indicazioni tratte da alcune pagine dense e “stravaganti” scritte da Natalino Irti all’inizio del cosiddetto primo *lockdown* (marzo 2020). In non pochi passaggi, infatti, viene discussa la relazione tra obbedienza e libertà, la quale, secondo il giurista, non deve essere intesa come una facile e volgare antitesi<sup>22</sup>, dal momento che:

obbedire non è un sottomettersi fisico, un soggiacere alla violenza, ma sempre – quali che siano le circostanze storiche – un processo della coscienza,



che accoglie il contenuto della volontà altrui, lo fa proprio, lo reca a compimento. E perciò processo della libertà, di una libertà, determinata nel tempo e definita nei luoghi, che ha scelto il sì fra le possibilità di vita<sup>23</sup>.

Irti coglie un punto cruciale focalizzando l'attenzione sul «processo della coscienza» come «processo della libertà», che viene ulteriormente avvalorato dalla constatazione secondo cui l'applicazione – del diritto, della legge, della norma, ecc. – non è un fenomeno meccanico, ma ha bisogno delle scelte altrui, appunto di «quell'esercizio di libertà, in cui si urtano e compongono discordi possibilità»: in altre parole, «chi comanda attende la scelta di un altro soggetto, fiducioso che la libertà del destinatario si pronunci in favore del sì»<sup>24</sup>. In un rapporto “libero” tra chi comanda e chi obbedisce<sup>25</sup> ritroviamo chiaramente il ruolo delle istituzioni in qualità di enti mediatori e, ancor più, l'esigenza di pensare la vita in relazione, come si ricordava attraverso la riflessione di Tabet. Dunque, considerare l'obbedienza alle disposizioni che le autorità politiche emanano in stretta relazione con la libertà rappresenta un ulteriore esempio per superare l'idea semplicistica secondo cui le istituzioni ne limiterebbero il dispiegamento perché, al contrario, in molti casi, ne sono garanti. Proprio il fatto che le istituzioni garantiscono la libertà dei singoli e, allo stesso tempo, una vita civile ordinata ci induce a concludere questa nota accennando a un tema fortemente connesso con il loro “ritorno”, quello cioè che riguarda la cornice etica nella quale devono operare.

#### 4. Un'etica per le istituzioni

La constatazione secondo cui le istituzioni hanno riaffermato la loro funzione mediatrice, specialmente durante la fase acuta della gestione della pandemia, invita a fare un passo in avanti e dedicare l'ultimo paragrafo a un tema complesso, che verrà presentato ricorrendo ad alcune considerazioni proposte da Francesco Merloni e Alberto Pirni in un'interessante ricerca intitolata *Etica per le istituzioni. Un lessico* (Donzelli 2021). Questo libro è stato per larga parte pensato e scritto prima dell'emergenza sanitaria legata al Covid-19, ma gli stessi autori, nell'introduzione, colgono un aspetto che ne rende la lettura ancor più stringente dopo la crisi pandemica dal momento che:

è esattamente in questi momenti che diviene del pari necessario fare affidamento sulla moralità delle istituzioni – e sul senso non retorico o velleitario, bensì autentico e consapevole di tale espressione –, sulla competenza etica e l'integrità di chi le guida ed è chiamato ad amministrarle, come pure di chi dà attuazione alle linee programmatiche che si rendono indifferibili<sup>26</sup>.



In effetti, anche con un occhio al complesso piano di attuazione che i governi europei, e quindi anche il nostro, dovranno mettere in pratica per utilizzare le ingenti somme di denaro messe a disposizione dall'Unione Europea, è davvero importante soffermarsi sulle istituzioni e sulla loro integrità. E, infatti, il lavoro di Merloni e Pini, pur non essendo un dizionario, si concentra su alcune parole che costituiscono un lessico di etica pubblica «che dovrebbe essere riconosciuto come fondamentale in ogni contesto di convivenza che prenda sul serio la definizione di “Stato di diritto” – e il correlativo impegno a interpretarla nell'agire quotidiano»<sup>27</sup>.

Quasi inevitabilmente, il primo lemma di cui si occupano Merloni e Pini è *etica pubblica* ed è soprattutto su questo che concentreremo l'attenzione<sup>28</sup>. È ben nota la difficoltà nel definire un costrutto semantico così complesso<sup>29</sup>, ma attraverso un'agile ricostruzione, ne vengono messi in evidenza: il duplice e cruciale intento di fondo – da un lato, descrivere l'esistente, dall'altro, valutarlo e, se del caso, criticarlo, intendendo con ciò orientarlo nei confronti di un bene, ovvero di un “meglio” rispetto all'esistente –; la non semplice relazione con il funzionamento della ragione pratica, sulla scorta dell'insegnamento di Aristotele, che induce a considerare l'*ethos* come il comportamento che si fa abitudine, ripetizione, ma anche costanza, linearità di reazione di fronte alla stessa situazione o stimolo esterno; e, infine, viene indicata la terza approssimazione definitoria del termine etica, che è quella che riguarda il suo uso non solo in contesti filosofici, ma nel linguaggio quotidiano, che, come si vedrà a breve, si compone anch'essa di una duplice declinazione<sup>30</sup>.

Il richiamo, seppur fugace, a questi aspetti definitori è reso necessario soprattutto per sottolineare il passaggio successivo del ragionamento di Merloni e Pini, che fissa i contorni del legame cruciale tra dimensione etica e istituzioni, soprattutto grazie alle due sfere definitorie provenienti dall'uso più quotidiano e comune del termine etica appena ricordate: la prima insiste sulla dimensione personale del soggetto e la costruzione della sua identità in quanto soggetto agente, che si intrattiene nella determinazione di abitudini, che giungono a definire i costumi di una società; la seconda è quella intersoggettiva, cioè quella che definisce lo spazio di abitudini e di costumi che ci pre-esiste, nel quale ci si trova a vivere e che non possiamo non condividere. Scrivono, pertanto, i due autori che la parola etica alluderebbe così «a uno spazio di risposte che altri, prima di noi, hanno già dato alle stesse domande che noi ci stiamo facendo o che non potremo non farci, in un immediato futuro» e, in tal modo, va a porsi in maniera contigua «a un'altra e non meno rilevante parola, che potremmo approssimativamente indicare come *politica* e, insieme, con la parola *diritto*, evocando così la necessità che quello spazio possa – anzi debba – essere organizzato secondo *leggi e istituzioni*»<sup>31</sup>.

Ecco, dunque, che si svela il legame stretto, ma non per questo meno problematico, tra la parola etica (che cos'è l'etica?) e la dimensione pubblica (in che senso può dirsi pubblica?)<sup>32</sup>. Tale legame può essere illustrato seguendo diverse e legittime interpretazioni: per esempio, specialmente negli studi giuridici, l'etica pubblica viene fatta quasi sempre coincidere con il corretto comportamento del funzionario pubblico, il quale deve conformarsi a regole ben precise. Oltre a questo elemento, Merloni e Perni insistono nel ricomprendere dentro la definizione di etica pubblica – intesa come complesso di regole giuridiche che promuovono l'integrità e l'imparzialità nell'esercizio delle funzioni pubbliche – anche le istituzioni pubbliche, non solo i loro funzionari<sup>33</sup>, in modo da affermare «la *centralità* delle regole dell'etica pubblica nella costruzione di istituzioni pubbliche moderne e costituzionali»<sup>34</sup>. È un rilievo di non poco conto ai fini della riflessione che si è proposta in queste pagine poiché rende evidente come non si possa indicare un “ritorno” delle istituzioni senza includere in una tale prospettiva la dimensione etica, con tutto il suo portato di complessità.

## 5. Conclusioni: ipotesi di ricerca

L'obiettivo delle presenti note è stato semplicemente quello di sottolineare il “ritorno” delle istituzioni durante la gestione della crisi pandemica che ha invaso il mondo dai primi mesi del 2020; ciò è stato possibile a partire dalla constatazione della natura biopolitica di un evento così straordinario, che infatti ha rimesso al centro la vita, addirittura rendendola la principale posta in gioco della politica contemporanea. Delle molteplici implicazioni legate a questo “ritorno”, è stato preso in considerazione solamente il ruolo di mediazione delle istituzioni la cui riaffermazione si pone in controtendenza rispetto alla disposizione verso dinamiche di immediatezza tipiche degli ultimi anni della democrazia. Inoltre, sono stati indicati tre nuclei tematici – l'inclusività, l'obbedienza e la dimensione etica – per individuare tre possibili piste di ricerca verso le quali potrebbe essere analizzata questa nuova stagione del ciclo di vita delle istituzioni. Infatti, è impensabile immaginare il futuro delle democrazie contemporanee senza considerare con la giusta attenzione le reciproche interferenze tra il politico e l'economico, quindi tra le istituzioni politiche e le istituzioni economiche; così come è indispensabile non trascurare il complesso binomio obbedienza-libertà, che richiama evidentemente la nozione di potere, ancora e sempre più centrale nelle dinamiche della società; e, infine, la dimensione etica delle istituzioni rappresenta senza dubbio una strada obbligata da percorrere per studiarle ed, eventualmente, per riformarle.

<sup>1</sup> Si vedano: R. Caruso, D. Palano (a cura di), *Il mondo fragile. Scenari globali dopo la pandemia*, Vita e Pensiero, Milano 2020; S.L. Greer, E.J. King, E. Massard da Fonseca, A. Peralta-Santos (edited by), *Coronavirus Politics. The Comparative Politics and Policy of Covid-19*, University of Michigan Press, Michigan 2021; S. Maffettone, *Il quarto shock. Come il virus ha cambiato il mondo*, Luiss University Press, Roma 2020; J. Nelderveen Pieterse, L. Haeran, K. Habibul (edited by), *Covid-19 and Governance. Crisis Reveals*, Routledge, New York 2021; V.E. Parsi, *Vulnerabili: come la pandemia sta cambiando la politica e il mondo. La speranza oltre il rancore*, Piemme, Milano 2021.

<sup>2</sup> A. Afsahi, E. Beausoleil, R. Dean, S.A. Ercan, Jean-Paul Gagnon (editors), *Democracy in time of Covid*, in «Democratic Theory», vol. 7, 2020; D. Innerarity, *Pandemocracia. Una filosofia della crisi del coronavirus*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020; P. Ignazi, N. Urbinati, *Contagio e libertà*, Laterza, Roma-Bari 2020; M. Poiars Maduro, P. W. Kahn (edited by), *Democracy in Times of Pandemic. Different Futures Imagined*, Cambridge University Press, Cambridge 2020; G. Serughetti, *Democratizzare la cura/curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020.

<sup>3</sup> F. Felice, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia 2021, p. 9.

<sup>4</sup> X. Tabet, *Lockdown. Diritto alla vita e biopolitica*, trad. it. G. Sciarra, Ronzani, Reggiolo 2021, p. 49.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>6</sup> Scrive Tabet: «bisogna ricordarsi che questa crisi non deve portarci ad abbandonare tutto ciò che rende il mondo umano, con il pretesto di immunizzarci definitivamente contro la morte, che ci spaventa a tal punto che sembriamo pronti a tutto pur di allontanarne lo spettro; ricordarsi insomma che ciò che è vitale non si riduce al soddisfacimento dei nostri bisogni organici e che la sopravvivenza non è la vera vita, ma è la relazione ad essere vitale», *ivi*, p. 95.

<sup>7</sup> R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, p. 130. A conferma di ciò, Esposito sottolinea come un possibile punto di giuntura tra la realtà, mediata, dell'istituto e quella, immediata del momento istituyente, è il concetto di «emergenza», *ivi*, p. 55. E, nella parte conclusiva del suo lavoro, richiamando il nesso tra la biopolitica e la «caduta delle mediazioni istituzionali a favore di un'implicazione diretta tra politica e vita», ricorda che tale nesso presuppone, da un lato,

il carattere statico delle istituzioni incapaci di incorporare i processi vitali; dall'altro, una nozione di «vita» refrattaria a riconoscersi nella sua duplice dimensione, istituente e istituita, *ivi*, pp. 155-156.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 129. Sulla natura ambigua delle istituzioni e, più in generale, sul loro significato, la loro natura e le loro funzioni, si veda M. Croce, *Che cos'è un'istituzione*, Carocci, Roma 2010.

<sup>9</sup> Per Daniel Innerarity, l'«ideologia dell'immediatezza suggerisce di trasferire al popolo il potere detenuto dai suoi rappresentanti. Si ritiene che la rappresentanza democratica costituisca inevitabilmente una falsificazione, o quantomeno una deformazione della volontà popolare pura, la frammentazione di una sua presunta originaria unità nell'atomismo degli interessi», D. Innerarity, *Democrazie di prossimità e distanza rappresentativa*, in «Iride», n. 2, 2015, pp. 289-303, specie p. 291.

<sup>10</sup> Dell'ormai ampia letteratura in proposito, si vedano, per esempio, A. Chadwick, *Disintermediation*, in M. Bevir (ed.), *The Encyclopedia of Governance*, Sage, London 2007, vol. I, pp. 232-233; M. Pananari, *Uno non vale uno. Democrazia diretta e altri miti d'oggi*, Marsilio, Venezia 2018, pp. 111-125; G. Quaglia, M. Rosboch, *La forza della società. Comunità intermedie e organizzazione politica*, Aragno, Torino 2018; P. Stringa, *Che cos'è la disintermediazione*, Carocci, Roma, 2017; N. Urbinati, *A Revolt against Intermediary Bodies*, in «Constellations», n. 4, 2015, pp. 477-486.

<sup>11</sup> R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 73 e aggiunge: «il dibattito sulle istituzioni scivola verso due polarità estreme e inconciliabili. Da un lato la progressiva sclerosi istituzionale, dall'altro la libertà dalle istituzioni. Quando invece la via da percorrere passa per un nuovo nesso tra istituzioni e libertà».

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Per un approfondimento su questo punto, mi permetto di rinviare ad A. Campati, *Il problema della competenza e la rappresentanza democratica: l'«immediatezza» nella gestione di Covid-19*, in «Biblioteca della libertà», n. 228, maggio-agosto 2020, pp. 71-90. Seppur non direttamente riferito alla gestione di Covid-19, dal momento che è stato pubblicato prima dello scoppio della pandemia, è sicuramente utile per comprendere l'importanza delle mediazioni epistemiche all'interno di una democrazia rappresentativa il lavoro di M. Dorato, *Disinformazione scientifica*

e democrazia. La competenza dell'esperto e l'autonomia del cittadino, Raffaello Cortina, Milano 2019.

<sup>14</sup> R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 41. Esposito ricorda, l'opera di James G. March e Johan P. Olsen *Rediscovering Institutions* del 1989 indicandola come uno «spartiacque simbolico rispetto al trentennio precedente, che era stato caratterizzato da un lato dalla sottovalutazione, dall'altro dal rifiuto, della logica istituzionale», *ivi*, p. 93.

<sup>15</sup> L. Ornaghi, *Osservazioni introduttive*, in Id., *Nell'età della tarda democrazia. Scritti sullo Stato, le istituzioni e la politica*, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 9-33, specie p. 10.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Per un approfondimento si veda il recente G. Ieraci, *Una teoria istituzionale della democrazia*, UTET, Torino 2021.

<sup>17</sup> Cfr. D. Acemoglu, J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, il Saggiatore, Milano 2013 (ed. or. 2012), pp. 86-88.

<sup>18</sup> Una lettura critica viene sviluppata da D. Runciman, *Politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 122-128.

<sup>19</sup> D. Rossignoli, *Istituzioni inclusive e sviluppo economico*, in «Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo», n. 1, 2021, pp. 154-160.

<sup>20</sup> F. Felice, *Popolarismo liberale*, cit., p. 105, dove specifica: «per questa ragione, gli argomenti economici non possono non tener conto dei presupposti di carattere culturale e politico che stanno a fondamento e limitano ovvero promuovono gli stessi fattori economici che [...] si spiegano concretamente solo alla luce di fattori extra economici». Ma si vedano anche altri contributi di Felice che approfondiscono tale aspetto, anche in relazione ad alcuni importanti assunti della dottrina sociale della Chiesa, a partire da quello espresso in *Caritas in Veritate* n. 35 relativo alla «via istituzionale della carità» fino ai più recenti documenti pontifici: F. Felice, *La sfida inclusiva di Papa Francesco*, in «Rivista di studi politici», n. 2, 2016, pp. 13-28. Ma anche Id., *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 47, nota 28; Id., *Partecipazione, inclusione e democrazia elettorale*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 131-178, specie pp. 169-171.

<sup>21</sup> F. Felice, *Partecipazione, inclusione e democrazia elettorale*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *op. cit.*, pp. 172-173.

<sup>22</sup> N. Irti, *Viaggio tra gli obbedienti (quasi un diario)*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 152, dove si legge: «la facile e volgare antitesi tra obbedienza e libertà non considera che il volere, eseguendo il comando (e quali che ne siano le ragioni), sceglie fra le possibilità di vita, e di tale decisione assume responsabilità e rischio. A tutti è ignoto l'avvenire; nessuno può conoscere le conseguenze, prossime o lontane, della scelta compiuta. Questo rischio non è scongiurabile, e sempre accompagna l'atto di obbedienza: è segno di libertà, della capacità di prendere su di sé le incognite del futuro. E non è un "lasciare" la volontà, ma piuttosto farne il fondamento della propria vita».

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>25</sup> Qui si potrebbe aprire una lunga – e interessante – parentesi sul potere, non solo politico, e sulle dinamiche legate alla relazione tra governanti e governati, oggetto principalmente delle analisi dei teorici delle élite.

<sup>26</sup> F. Merloni, A. Pirni, *Etica per le istituzioni. Un lessico*, Donzelli, Roma 2021, p. 10.

<sup>27</sup> Questo riferimento allo Stato di diritto consente di aggiungere un ulteriore motivo per raccomandare la lettura del libro di Merloni e Pirni, legato all'ormai ampio dibattito sull'affermazione di cosiddette "democrazie illiberali": queste ultime si allontanano sempre più dalla versione liberale proprio per il rifiuto di alcuni cardini che contraddistinguono quel complesso di istituzioni e garanzie che chiamiamo appunto "Stato di diritto"; pertanto, averne bene in mente gli elementi costitutivi consente di affrontare il dibattito sulla "sfida illiberale" in maniera certamente più puntuale. Per un inquadramento del tema: A. Applebaum, *Il tramonto della democrazia. Il fallimento della politica e il fascino dell'autoritarismo*, trad. it. M. Parizzi, Mondadori, Milano 2021 (ed. or. 2020); A. Lorenz, L.H. Anders (eds.), *Illiberal Trends and Anti-EU Politics in East Central Europe*, Palgrave, London 2021; I. Krastev, S. Holmes, *La rivolta anti liberale. Come l'Occidente sta perdendo la battaglia per la democrazia*, Mondadori, Milano, 2020.

<sup>28</sup> Gli altri, corrispondenti ciascuno a un capitolo, sono: corruzione; integrità; imparzialità e funzionalità; funzionario pubblico; conflitto di interessi; dovere; trasparenza; anticorruzione;

buona amministrazione, burocrazia, responsabilità.

<sup>29</sup> Per ulteriori approfondimenti, si vedano, per esempio: S. Maffettone, *Etica pubblica, La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, il Saggiatore, Milano 2001; G. Pellegrino, *Etica pubblica. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2015; C.A. Viano, *Etica pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>30</sup> F. Merloni, A. Pirni, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 17. A tal proposito, si veda la definizione di "istituzione", in F. Felice, *Partecipazione, inclusione e democrazia elettorale*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *op. cit.*, pp. 167-168, formulata sulla scorta dell'insegnamento di Dario Antiseri.

<sup>32</sup> Ne consegue una definizione "più stingente" di etica che fa da sfondo a tutto il lavoro: essa «rappresenta un'istanza descrittiva dell'esistente, rimanda a forme e contenuti avvertiti come concreti e stabili, a punti di vista che diremmo

tranquillizzanti. Ma etica pubblica allude anche a un'istanza orientativa del comportamento atteso da ogni singolo individuo (che si riconosce in quanto cittadino); tale istanza è impersonata dallo Stato e trova importanti, evidenti e del pari stabili esemplificazioni e punti di riferimento nelle sue istituzioni e, non da ultimo, nelle leggi, diremmo i prodotti più elevati, le concrezioni e realizzazioni etiche più elevate», *ivi*, p. 19.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 22-23.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 24. E a questo punto i due autori tornano a marcare il nesso con lo Stato di diritto: «in una società evoluta l'esistenza di istituzioni funzionali e imparziali (buon andamento e imparzialità dell'art. 97 Cost.) è in realtà un prerequisito perché si possa parlare di un moderno Stato di diritto». Inoltre, sottolineano chiaramente che il principio dell'integrità delle istituzioni pubbliche non va confuso con un principio di astratta moralità (*ivi*, p. 60).



Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 sec. XX 1958 gres modellato a stampo, smaltato in bianco satinato con finiture in manganese cm 8 x 17 Ø cm 12,50 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: Mattucci/ 1958

# Modelli politici nell'Italia del secondo dopoguerra

## *Political models in post-World War II Italy*

Dario Caroniti\*

Lo stato e la società politica in Italia tra il 1945 e il 1996. Le contraddizioni tra l'assetto istituzionale del paese e il funzionamento reale della politica. I caratteri del governo democristiano. Il drammatico rapimento e l'esecuzione dell'onorevole Aldo Moro come momento di cesura. Le attese riformistiche post tangentopoli, la svolta liberale di Berlusconi e il suo fallimento.

*State and political society in Italy between 1945 and 1996. The contradictions between the institutional structure of the country and the real functioning of politics. The characters of the Christian Democratic government. The dramatic kidnapping and execution of Aldo Moro as a moment of caesura. The 1993 political gate and the reformist expectations, Berlusconi's liberal turn and his failure.*

La ricostruzione della comunità politica italiana, dopo le macerie lasciate dal fascismo e dalla Seconda guerra mondiale, imponeva un ripensamento dell'identità stessa del popolo italiano. La vittoria militare dell'esercito anglo americano aveva di fatto imposto anche all'Italia un modello di governo ispirato ai principi della liberal democrazia<sup>1</sup>. Dopo avere pagato un tributo altissimo, anche in termini di vite umane, per abbattere il regime di Hitler e Mussolini, mal si sarebbe tollerato da parte delle forze che avevano occupato/liberato la penisola, l'affermazione di un altro regime totalitario, questa volta ispirato alla collettivizzazione dei mezzi di produzione, ma sempre e comunque avverso al modello politico ed economico degli Stati Uniti e dell'Inghilterra<sup>2</sup>.

D'altra parte, la ricostruzione post-bellica ebbe come collante la cosiddetta pregiudiziale antifascista. Questo minimo comune denominatore agì in maniera determinante, unendo tra loro forze laiche liberali, cattoliche e social comuniste per tutto il periodo che va dall'armistizio dell'8 settembre 1943 alla fine del conflitto, e continuò a reggere, in certo qual modo, anche nel momento in cui si dovettero concordare le scelte istituzionali, a partire dalla forma di stato e dal patto costituzionale sul quale fondare il nuovo ordine politico in Italia. Le contraddizioni tra le diverse componenti ideologiche ed esistenziali non mancarono tuttavia di portare al collasso questa esperienza di governo nel 1947, alla vigilia

\* Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche all'Università degli Studi di Messina



della campagna elettorale delle prime elezioni del Parlamento nazionale, avvenute il 18 aprile 1948, e che portarono alla definitiva affermazione della Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi e della sua coalizione di governo.

Le forze politiche social comuniste erano invece prevalse sul piano militare nella guerra di liberazione partigiana<sup>3</sup>. Non furono tuttavia determinanti nelle scelte politiche post-belliche, proprio perché l'apporto complessivo della lotta partigiana alla soluzione del conflitto era stato marginale. Del resto, emerse presto l'ambiguità di fondo del PCI di Palmiro Togliatti, legato indissolubilmente all'URSS staliniana, oltre che ispirato da un'idea di rivoluzione classista-comunista, secondo la quale le alleanze con i partiti borghesi non potevano che essere tattiche e temporalmente definite. Inoltre, il suo malinteso internazionalismo portò alla connivenza dei quadri del partito con la pulizia etnica anti-italiana, attuata dalle forze comuniste del maresciallo Tito in Istria e in tutta l'area giuliano dalmata tra il 1943 e il 1947 e pure a un atteggiamento colpevolista, se non persecutorio, rivolto alle famiglie degli esuli<sup>4</sup>: quanti fuggivano dal regime comunista non potevano essere considerati parte del nuovo popolo proletario sul quale si sarebbe dovuta fondare la nuova democrazia sociale, che dalla coscienza di classe avrebbe fatto originare il sentimento di appartenenza alla comunità politica. Gli esuli, pur parlando la loro stessa lingua e vantando origini etniche comuni, non appartenevano alla loro idea di *demos* sulla quale fondare la *philia politica* socialista.

L'altra componente politica che aveva cercato di affermarsi come vincente, grazie al 25 luglio e all'armistizio dell'8 settembre, era quella monarchica badoigliana. Il referendum del 1946 l'aveva però messa ai margini e definitivamente relegata all'opposizione del nuovo assetto istituzionale<sup>5</sup>. Ciò che rimase del partito monarchico finì addirittura per aderire nel 1972 al Movimento Sociale Italiano che, per il suo richiamarsi all'esperienza storica del fascismo, era considerato fuori dal cosiddetto «arco costituzionale», che comprendeva invece tutti quei partiti che continuavano a riconoscersi, almeno ufficialmente, nei valori dell'antifascismo<sup>6</sup>.

## **Il popolo nella costituzione repubblicana**

La costituzione del 1848 risente quindi dei delicati e precari equilibri di una alleanza tra culture politiche profondamente diverse, addirittura conflittuali. Si dovette trovare una sintesi tra quanti ancora ritenevano valida e cogente l'opzione risorgimentale (che aveva subordinato il popolo all'idea di stato unitario, sottomettendolo alla guida di una élite borghese, i cui interessi particolari collimavano esattamente con quelli dello stato stesso) quanti invece si ritenevano eredi della tradizione cattolica (che al Risorgimento nazionale era stata avversa,

fino ad estraniare il «popolo di Dio» dalla partecipazione politica, almeno fino al patto Gentiloni, se non addirittura alle elezioni del 1919) e infine i socialisti e, soprattutto, i comunisti, che con Antonio Gramsci avevano sottolineato l'esclusione delle masse dall'intero processo risorgimentale come intrinseca sua debolezza. Il risultato fu quello di omettere del tutto la definizione di popolo, sulla quale sarebbe stato impossibile trovare una convergenza. Anche per questo la costituzione inizia direttamente con la definizione di stato: «L'Italia è una repubblica democratica fondata sul lavoro», ma chi sono gli italiani?

Questa domanda rimane inevasa, così come manca una definizione del processo ideale della rappresentanza<sup>8</sup>. Ci si limita, nel secondo comma del primo articolo della costituzione, ad affermare che «la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». A questo popolo viene attribuita la sovranità, ma il suo esercizio rimanda a un processo legale, descritto dalla carta istituzionale, senza che se ne possano intendere i presupposti ideali e culturali, tanto che il popolo stesso, che rimane indefinito, immediatamente dopo avere riconosciuto la sovranità, la perde in favore dello stato<sup>9</sup>.

Quando il presidente degli Stati Uniti Abramo Lincoln a Gettysburg, dopo la più cruenta delle battaglie della guerra di secessione, definì la democrazia «il governo del popolo, per il popolo, attraverso il popolo»<sup>10</sup>, con lo stesso simbolo popolo egli indicava al tempo stesso il rappresentante, il rappresentato e il processo attraverso il quale avviene la rappresentanza. Come nota Eric Voegelin, l'immediata percezione del significato di tale simbolo, pur nelle diverse accezioni, era determinato da una maturazione della cultura americana. Essa era giunta al punto che l'insieme dei suoi membri era diventato politicamente articolato fino all'ultimo individuo, tanto che la società poteva ritenersi rappresentante di se stessa<sup>11</sup>. Nella tradizione politica italiana postunitaria mancava invece del tutto una teorizzazione dell'articolazione della società che riuscisse a scendere fino all'individuo come unità rappresentabile. Al contrario, nello statuto albertino e nella prassi politica conseguente l'individuo veniva politicamente legittimato dalla sua subordinazione allo stato e, semmai, dalla sua appartenenza alla classe dominante, con l'espressa esclusione di chi non avesse interessi legalmente rappresentabili. La cultura cattolica liberale, di chi, come Antonio Rosmini, aveva cercato di porre la centralità della persona come sostanza della politica e limite dello stesso stato, era stata marginalizzata. L'opinione pubblica si era divisa tra chi criticava in blocco gli istituti rappresentativi, rinunciando con il *non expedit* alla partecipazione politica, e quanti credevano che la gran parte degli italiani fosse semplicemente non rappresentabile, perché estranea e avversa al processo unitario, per questo destinata a essere repressa.

Dopo l'esperienza del fascismo, l'affermazione di una più larga partecipazione democratica, ottenuta grazie al suffragio universale maschile e femmini-



le, non indusse però la classe politica a ricercare nella tradizione italiana quei principi che avrebbero potuto rendere rappresentabili tutte le singole unità che compongono il popolo italiano. Anche l'articolo 5 della costituzione, che pure «riconosce e promuove le autonomie locali», interpreta il decentramento come una attività dello stesso stato e non fa cenno al principio di sussidiarietà. Principio che invece restituisce alla persona umana la sua centralità, e realizza un argine alla potenza dello stato, rinforzando le società nelle quali la personalità stessa si esprime (famiglia, associazioni, entità territoriali). Tali realtà costituiscono l'articolazione della società politica e quindi anche i limiti all'esercizio del potere da parte dei rappresentanti, necessariamente e strutturalmente legati alla necessità di non violare il rapporto costitutivo con queste unità rappresentate. Eppure, la dottrina sociale della Chiesa e, specificamente, il principio di sussidiarietà, stavano a fondamento dell'azione politica dei cattolici<sup>12</sup>. Nel momento in cui, invece, il timore di un conflitto tra le forze costituenti indusse ad accantonare le definizioni teoretiche per convergere sul processo istituzionale, il Leviatano hobbesiano recuperò la sua posizione di solutore del conflitto esistenziale tra gli individui, in continuità con le tradizioni politiche che avevano caratterizzato la storia del regno d'Italia<sup>13</sup>.

La guerra di liberazione nazionale e la stessa costituzione cessano quindi di essere una cesura. Lo stato nazionale si manifesta nella sua continuità con il fascismo, e anche con il regime liberale. La vittoria elettorale dei cattolici nel 1948 porta al governo un personale politico nuovo, idealmente in continuità con la cultura che aveva contestato l'esclusione del popolo dal processo unitario. Nel momento in cui però, proprio per affermare il proprio potere, questa nuova classe politica rinuncia nella fase costitutiva a riconciliare la cultura popolare italiana con le istituzioni, il risultato è la costruzione di una legalità difforme dal popolo, come un vestito che non si adatta alla persona. La partecipazione democratica rimane così un modo per respingere con il voto, per altro con successo, le nuove istanze totalitarie, senza per questo diventare un mezzo attraverso il quale inserire nella dinamica del potere pubblico le istanze e i diritti dei rappresentati. Al contrario, anche il nuovo stato, per quanto repubblicano e democratico, si manifesta con la stessa forza repressiva del regime liberale e del fascismo.

### **La trasformazione dello stato tra Fanfani e Moro**

Che il regime democristiano fosse stato «la pura e semplice continuazione del regime fascista» fu la pubblica denuncia di Pierpaolo Pasolini<sup>14</sup>. Ci si può tuttavia chiedere se esso fosse da ricondurre propriamente a una responsabilità esclusiva o principale della DC e non fosse invece il risultato di una convergenza generale delle forze politiche, economiche e sociali del paese. L'intero ceto diri-

gente dell'apparato dello stato, dalla magistratura alle università, dalle prefetture agli enti pubblici, non si era per nulla modificato. La codificazione delle leggi, sia civili che penali, era stata in grandissima parte confermata. Le stesse famiglie che avevano incarnato il capitalismo italiano (Agnelli, Pirelli, Olivetti) «collaborando» prima col regime liberale e poi col fascismo, erano ritornate in auge, in perfetta continuità col passato, anche durante l'età repubblicana. Lo stato aveva affermato la propria centralità a scapito dell'idea di popolo.

Il Codice penale, scritto nel 1930 da Alfredo Rocco (il riferimento giuridico e culturale del nazionalismo italiano, che credeva non si potesse neppure concepire qualcosa al di sopra né al fuori dello stato) ebbe buone ragioni di rimanere per decenni il riferimento normativo del diritto penale della repubblica democratica italiana<sup>15</sup>. Anche la riforma della scuola elaborata dal ministro filosofo Giovanni Gentile nel 1923, definita da Benito Mussolini «la più fascista delle riforme»<sup>16</sup>, rimase del tutto inalterata almeno fino al 1962, e la sua idea di scuola statale, progettata intorno a programmi ministeriali funzionali alla creazione di una cultura condivisa sulla quale poggiare il sentimento comune degli italiani è ancora oggi la struttura della cosiddetta scuola pubblica.

Quando inizia allora la trasformazione reale del paese? Quando il popolo inizia a partecipare concretamente alle scelte di governo? E attraverso quali canali ciò avviene? Durante il regime fascista era stata l'irrigimentazione del popolo nel partito a coinvolgere per la prima volta il popolo italiano nelle attività pubbliche, come il sabato fascista, o anche i viaggi organizzati per recarsi nella capitale a vedere di persona il Duce. In modo simile, ma sicuramente più efficace e concreto, nell'età repubblicana i diversi partiti si organizzarono, costituendo un apparato che coinvolgesse e cooptasse al suo interno un numero sempre più altro di persone, sia come militanti, ma soprattutto come soci del partito stesso. Il risultato fu l'organizzazione di partiti-stato<sup>17</sup>.

*In primis* il Partito comunista italiano che, coerentemente con la tradizione marxista leninista, all'articolo 1 del proprio statuto affermava: «Gli operai, i lavoratori e gli intellettuali di avanguardia italiani che operano in modo conseguente per il rinnovamento socialista della società italiana formano una organizzazione di lotta, volontaria e democratica: il Partito comunista italiano»<sup>18</sup>. Questa avanguardia, deputata al rinnovamento socialista della società, costituisce l'ossatura della dittatura del proletariato, destinata a sostituire lo stato borghese e a traghettare i popoli verso il Regno della libertà<sup>19</sup>. Qualcosa di più di un filtro tra l'elettorato e lo stato, ma appunto una organizzazione che allo stato borghese si sostituisce, ispirando e poi dirigendo sindacati, giornali, organizzazioni culturali e ricreative, e anche case editrici, cooperative e finanche banche<sup>20</sup>.

La Democrazia Cristiana, pur nata dalle ceneri del Partito Popolare Italiano, aveva in breve esaurito la sua ispirazione anti-statalista<sup>21</sup>. Don Luigi Sturzo, dopo

essere stato fatto rientrare in Italia dall'esilio statunitense soltanto nel 1946, fu nominato senatore a vita nel 1952 dal presidente Luigi Einaudi, quasi a farlo rientrare tra i padri della patria, salvo poi essere progressivamente marginalizzato dalla stessa DC<sup>22</sup>. Le sue battaglie per l'affermazione del regionalismo possono trovare dei riflessi nella scelta della costituente di prevedere una articolazione dello stato centrale in regioni, ma la natura di esse è ben lontana dall'essere comparabile con degli stati e neppure con i cantoni svizzeri, come invece scriveva Sturzo ne *La regione nella nazione*<sup>23</sup>. Per di più, la stessa DC decise di procrastinare il più possibile l'entrata in vigore delle stesse regioni, fino al 1970, 22 anni dopo l'entrata in vigore della costituzione<sup>24</sup>.

Dopo le prime due legislature, inoltre, nelle quali erano comunque prevalenti nelle fila del partito, esponenti provenienti dal popolarismo o dal movimento cattolico, oppure dal mondo dell'associazionismo e delle professioni, dal 16 luglio 1954, con l'elezione di Amintore Fanfani a segretario politico della Democrazia Cristiana, si registra una vera e propria accelerazione verso la sostituzione della sua vecchia classe politica con esponenti di apparato, provenienti dalle sezioni locali di partito, senza nessun'altra qualifica che l'appartenenza e la fedeltà alla linea<sup>25</sup>.

La segreteria politica di Fanfani è ricordata soprattutto per la apertura a sinistra, che spostò progressivamente il Partito Socialista Italiano di Pietro Nenni da una alleanza quasi organica con il Partito Comunista Italiano al coinvolgimento nel governo nazionale con la Democrazia Cristiana e i partiti laici<sup>26</sup>. Essa dovrebbe però essere ricordata anche per la scelta della DC e, conseguentemente, del governo italiano, di avviare un percorso verso l'affermazione di politiche economiche e sociali fortemente interventiste. Fu proprio Sturzo, dalle colonne del *Giornale d'Italia*, a criticare con veemenza la partitocrazia, lo statalismo e la dilagante corruzione, derivante dall'utilizzo crescente e incontrollato di fondi pubblici, che le politiche fanfaniave stavano provocando. Come quando egli denunciò Nino Gullotti, eletto nel 1955 segretario regionale siciliano della Democrazia Cristiana, come *longa manus* di Fanfani nell'azione di acquisto del partito coi soldi dell'IRI di Enrico Mattei<sup>27</sup>. La svolta politica di Fanfani fu largamente condivisa dagli altri quadri del partito e dagli stessi esponenti del clero cattolico e dell'associazionismo, che ne costituivano la base elettorale. La crescita economica del paese e la disponibilità di gestire sempre più ingenti risorse economiche avevano fatto allontanare i cattolici politici italiani dai vecchi ideali, attratti sempre più dalla possibilità di risolvere ogni problema, sia di ordine generale che privato, grazie a una sorta di allineamento tra il partito e lo stato, che dal partito stesso era rappresentato.

Tale trama esistenziale la troviamo descritta in letteratura, meglio che in dei saggi politici, grazie a Leonardo Sciascia, che la racconta nel suo

romanzo «L'onorevole», con quel grande acume e attenzione per i risvolti psicologici che contraddistinguono la sua opera: un docente di lettere, di cultura cattolica, appassionato di Cervantes, accetta la candidatura alle elezioni politiche e dal quel momento, di compromesso in compromesso, finisce per coinvolgere parenti e amici (ad eccezione della moglie, che rimane quel che era e viene quindi presa per pazza) in modo del tutto indipendente dal loro credo politico di partenza, nella creazione di una struttura politico affaristica che si sostituisce progressivamente alla rappresentanza democratica. Ecco il modo efficace col quale Sciascia fa esprimere il suo onorevole Frangipane:

Ambrosini e Adonnino: galantuomini cui faccio tanto di cappello. E Ambrosini, poi, lo sappiamo tutti, una gloria della nostra terra. Ma caro monsignore, a fare il deputato ci vuole altro! Un deputato, qui, deve essere una specie di sbrigafaccende: deve occuparsi di passaporti, di portodarmi, di pensioni, di assicurazioni, di sussidi. O almeno deve fare finta di occuparsene. E poi qualche favore lo deve fare, in qualche caso deve chiudere gli occhi e buttarsi giù: non dico nell'illecito, per carità; ma, come si dice nel gergo degli studenti, nella particolarità. «Il professore fa particolarità». Io, come professore, non ne ho mai fatte, ma come deputato sono costretto a farne ... Per i primi due anni del mio mandato, mi sono comportato nel modo di Ambrosini: ritenevo che il solo mio dovere, dentro un'assemblea legislativa, fosse soltanto quello di partecipare alla formazione delle leggi; e che bastasse, in rapporto alla circoscrizione da cui direttamente proveniva il mio mandato, la mia preoccupazione ed attività in ordine a problemi generali, della comunità. Ma quando mi sono accorto che, dentro il mio stesso partito, c'era chi si adoperava a scavarmi la fossa: eh no, allora io scendo a combattere con le vostre stese armi ... Il moralismo, caro monsignore, è una specie di fillossera nella pratica politica<sup>28</sup>.

Seguendo questa deriva, la Democrazia cristiana finì per concorrere col Partito comunista con gli stessi metodi e spesso anche finalità, finendo anche lei per controllare «sindacati, giornali, organizzazioni culturali e ricreative, e anche case editrici, cooperative e finanche banche». Mentre quello utilizzava prevalentemente finanziamenti provenienti dall'Unione Sovietica, senza per questo disdegnare eventuali altre fonti di finanziamento «privato», lei attingeva largamente alle casse dello stato che controllava. In questo modo però l'elettorato veniva coinvolto in una sorta di azionariato diffuso dello stato, grazie alla sempre più larga partecipazione alle risorse pubbliche, sia sotto la veste di assunzione diretta nei corpi dello stato, sia mediante la costruzione di alloggi più o meno popolari, sempre a spese dello stato, o grazie all'erogazione di lavori pubblici ovviamente con fondi dello stato. Non si tratta propriamente di un acquisto del consenso,

quanto della più larga partecipazione possibile alla gestione pubblica in favore di una parte dell'elettorato, costituita in partito<sup>29</sup>.

Contro questo assetto si era pubblicamente schierato Sturzo, ma le sue posizioni furono in quegli anni criticate aspramente non solo da Fanfani, ma anche dagli altri quadri del partito. Si pensi che Giorgio la Pira, del quale lui contestava la scelta di risolvere la questione sociale e il ritardo economico italiano grazie a un deciso intervento dello stato, affermò che Sturzo si sarebbe «rimbambito» durante negli anni trascorsi negli Stati Uniti<sup>30</sup>. Eppure, lui stava descrivendo, nel suo nascere, quel modello di società statalista che aveva sì preso il posto del fascismo, ma non ne aveva corretto il carattere intrinsecamente autoritario e illiberale<sup>31</sup>.

Anche gli altri movimenti politici non facevano eccezione, rispetto a questo modello di partito stato. Variavano senz'altro per manifesto politico e, soprattutto, per dimensioni, ma dovevano la propria forza, seppure molto ridotta rispetto a DC e PCI, alla capacità di gestire il proprio consenso tramite una compartecipazione alle scelte di governo con relativa redistribuzione delle risorse in favore dei propri affiliati. È questo il caso del Partito liberale italiano, del quale l'unica eredità chiaramente riconducibile alle sue antiche tradizioni crispine e giolittiane era quella di alcuni suoi leader di sapere manovrare i ruoli dello stato per ottenere il consenso nei collegi elettorali<sup>32</sup>. Non faceva certo eccezione il Partito repubblicano italiano di Ugo La Malfa che, quanto a propaganda politica, era espressione della Confindustria, salvo poi riuscire a confermare la sua rappresentanza parlamentare grazie alla collaborazione di governo con la DC e la conseguente spartizione clientelare<sup>33</sup>.

Per concludere il panorama politico, anche i due partiti di ispirazione socialista, il PSDI di Giuseppe Saragat e il PSI di Pietro Nenni e Bettino Craxi, nelle elezioni dell'immediato dopo guerra ottennero i loro consensi grazie alle rispettive posizioni politiche più o meno riformiste, più o meno divergenti col socialismo rivoluzionario del PCI, ma la conferma del loro consenso e gli andamenti elettorali nei decenni successivi vanno compresi per la capacità dei loro leader di ritagliare per il partito spazi di gestione dello stato, evidenziando doti che, più che essere dovute alla dialettica politica, vanno ricercate nella loro capacità manageriale<sup>34</sup>.

Non bisogna tuttavia trascurare che questo sistema, per quanto fondato su una divaricazione evidente tra «paese legale e paese reale», consentì agli italiani, soprattutto alle famiglie più povere, di braccianti, contadini e artigiani, di raggiungere finalmente una dignità economica che in tutto il secolo precedente di esperienza unitaria gli era stata decisamente negata. Questo aspetto di novità positiva rispetto al tradizionale andamento dello stato italiano viene colto nei già citati articoli di Pasolini sul *Corriere della sera* di metà anni Settanta, ma soprattutto si può trarre dalle riflessioni che Sciascia fa su Aldo Moro nel suo

*Affaire*. Egli aveva criticato aspramente la Democrazia Cristiana e il suo sistema di governo, comprendendo nelle sue accuse il suo massimo leader (al punto che la versione filmica realizzata da Elio Petri del suo romanzo *Todo modo*, il protagonista, Gian Maria Volontè, è quasi «travestito» da Moro, tanto da rendere impressionante e inequivocabile la somiglianza). Posto però davanti al rapimento e alla condanna a morte di Moro, a suo parere «condivisa» dalle Brigate Rosse e dai leader politici della DC e del PCI, Sciascia gli riconosce il grande merito politico di avere avvicinato le istituzioni al popolo:

Lo stato di cui si preoccupa, lo stato che occupa i suoi pensieri fino all'ossessione, io credo l'abbia adombrato nella parola «famiglia». Che non è una mera sostituzione – alla parola Stato la parola famiglia – ma come un allargamento di significato: dalla propria famiglia alla famiglia del partito e alla famiglia degli italiani di cui il partito rappresenta, anche di quelli che non la votano, la «volontà generale». E in questa «volontà generale» c'è, nella concezione di Moro, un solo punto certo e fermo, da mantenere nella fluidità dei compromessi e delle contraddizioni: ed è la libertà<sup>35</sup>.

Durante tutto l'Ottocento lo stato italiano aveva represso con eccezionale durezza ogni forma di richiesta di alleviare le pesanti condizioni di sfruttamento che gravavano sui ceti più poveri, che erano stati, per di più, del tutto esclusi dalla stessa realizzazione del Risorgimento e, conseguentemente, dai suoi sviluppi politici<sup>36</sup>. Per la prima volta ne erano stati coinvolti con la leva militare nel corso della Prima guerra mondiale, ma gli effetti erano stati tragici: circa 700000 morti in combattimento, altre centinaia di migliaia morti per le conseguenze delle ferite, oltre un milione di invalidi<sup>37</sup>. Il fascismo aveva poi per alcuni versi avvicinato il potere pubblico al popolo, ma più con la propaganda, si pensi a Mussolini che si faceva filmare a petto nudo mentre mieteva il grano, o comunque con provvedimenti che non consentivano se non marginalmente un miglioramento delle condizioni di atavico sfruttamento<sup>38</sup>.

Nel corso dei primi decenni dell'Italia repubblicana la crescita economica, pur continuando a concentrarsi prevalentemente in una ristretta area del paese, produsse le condizioni per una capillare redistribuzione del reddito, e questo processo conobbe un vero e proprio acceleratore nel periodo dei tre governi diretti da Moro, nel periodo che va dal dicembre 1963 al giugno 1968<sup>39</sup>. I programmi speciali per lo sviluppo delle aree economicamente più depresse ebbero dei risultati assolutamente fallimentari, assai distanti da quelli attesi<sup>40</sup>. La Cassa per il Mezzogiorno, per esempio, finanziò un programma di industrializzazione del Sud Italia sostenuto dalle finanze dello stato. Esso andò prevalentemente in favore di gruppi industriali del Nord, i soliti noti, che aprirono per qualche

tempo dei loro stabilimenti nel Sud Italia e in Sicilia, salvo chiuderli repentinamente nel momento in cui fossero terminate le generose elargizioni dello stato<sup>41</sup>. Questi investimenti pubblici portarono però lavoro e stipendi per persone che fino ad allora avevano conosciuto solo povertà e sfruttamento e generarono una forma, per quanto singolare, di moltiplicatore economico keinesiano, perché a ottenere favori furono anche i proprietari dei terreni scelti per l'investimento, le ditte locali che prendevano appalti sulle forniture e finanche gli affiliati della criminalità organizzata che pretendevano il pizzo. Il tutto era rigorosamente gestito dai partiti e nulla lasciato al caso, ma ai partiti stessi partecipavano milioni di persone, non solo con voti e tessere, ma con una militanza che si esprimeva palesemente nelle folle che accalcavano le segreterie politiche.

L'entrata in vigore delle regioni nel 1970 giunse a completare l'opera. Nascono come agenzie decentrate dello stato, dirette dai partiti nazionali, salvo eccezioni, funzionarono da subito come collettori di nuovi posti di lavoro<sup>42</sup>. Un numero eccezionalmente alto di impiegati dello stato consentì l'allargamento di quella partecipazione azionaria popolare che aveva preso il posto della politica. La moltiplicazione delle opportunità consentì inoltre di realizzare un clima di maggiore cooperazione tra i diversi partiti, seppure tra loro concorrenti. La stessa tensione sociale di quel periodo fu fortemente attenuata dal consociativismo. Anche il PCI arrivò a gestire direttamente porzioni dello stato, arrivando al governo di diverse regioni italiane, ben prima del 1976, quando il governo Andreotti, detto di solidarietà nazionale, ottenne la «non sfiducia» da quello che era stato fino ad allora il principale partito di opposizione<sup>43</sup>.

Da quel momento però la «lottizzazione» dei ruoli dello stato e del pubblico impiego fu quasi totale. Grazie alla riforma sanitaria del ministro Tina Anselmi nel 1978, furono poi introdotti criteri elettivi per le nomine del governo delle Unità Sanitarie Locali, che consentirono un ulteriore controllo dei partiti. È emblematico che il risultato epocale della realizzazione di un servizio sanitario nazionale, che risolse problemi endemici legati alla povertà e all'emarginazione, fu ottenuto con l'occupazione partitocratica e la sistematica quanto capillare divisione tra i gruppi politici (di sinistra come di destra, compreso il Movimento Sociale Italiano) di ogni posizione dirigenziale e lavorativa, come si può leggere in un articolo del tempo pubblicato nel 1982 dalla *Civiltà cattolica*:

Il fenomeno più grave che si è costituito nella creazione dei comitati di gestione delle USL è stato quello della lottizzazione partitica e della loro politicizzazione; in tal modo, le USL sono divenute centri e strumenti di potere politico e, conseguentemente, di clientelismo. «Attualmente – è detto su *Conquiste del lavoro* 7 giugno 1982 – gli organi delle USL (assemblee e comitati di gestione) sono diretta emanazione dei consigli comunali, delle associazioni dei comuni, delle



comunità montane. Questo assetto è la più grande operazione di lottizzazione partitica di questo dopoguerra. Esso inoltre attribuisce un potere quasi assoluto agli “erogatori” del servizio (medici, farmacisti, burocrati ecc.) escludendo gli “utenti” (cittadini ammalati)»<sup>44</sup>.

Il sistema partitocratico, quindi, se non aveva favorito, non aveva tuttavia impedito il diffondersi in Italia di un certo benessere. Già sul finire degli anni Settanta, pur se in mezzo a contraddizioni sociali sempre esistenti, circa l’ottanta per cento degli italiani riusciva ad avere una casa di proprietà, generalmente dotata di ogni comfort, e ogni famiglia era proprietaria di almeno una autovettura, mentre ancora negli anni Venti non tutti possedevano un paio di scarpe<sup>45</sup>. È soprattutto per questo che sia le istanze rivoluzionarie che quelle golpiste, pur così di moda in quegli anni, finirono per essere frustrate. Brigate Rosse e avanguardie varie dovettero fare i conti con il crescente benessere, rimanendo isolate dal popolo che volevano fare sollevare. La croce tombale sul movimento operaio non credo sia da addebitare alla fine della spinta propulsiva dell’Unione Sovietica, quanto alla celebre dimostrazione dei 40 mila contro i sindacati e ai risultati plebiscitari del no alla «scala mobile» al referendum del giugno 1985<sup>46</sup>.

Queste considerazioni rendono ancora più inaccettabile il sacrificio di Aldo Moro. Si preferì nel 1978 celebrare una ipocrita linea della fermezza, pretesa dal PCI di Enrico Berlinguer, stoppando ogni tentativo di dialogo coi terroristi che lo avevano rapito, quasi che il principio di legalità, fino a qual momento del tutto ignorato, addirittura estraneo alla politica, fosse improvvisamente risorto dopo il rapimento del Presidente nazionale della DC e la strage della sua scorta. Questo tragico episodio getta un’ombra ancora più sinistra sulla equivoca linea politica di Berlinguer, che inaugurava quella che lui definì «la questione morale» proprio nel momento in cui il compromesso con il regime era il più completo, rivendicando per il PCI una «diversità» che, per quanto sostenuta da intellettuali più o meno organici e da una stampa che attingeva a copiosi finanziamenti, non aveva neppure il minimo fondamento storico<sup>47</sup>.

## **Dalla questione morale a tangentopoli**

Mentre si può affermare che la storia del PCI nel secondo dopoguerra non sia stata quella di un movimento rivoluzionario e che la distanza dalla linea del PCUS si sia avvertita ben prima della fase dell’eurocomunismo, quindi dell’individuazione di una posizione politica sensibilmente diversa tra i partiti comunisti dell’Europa occidentale, non si può però contemporaneamente sostenere l’estraneità dello stesso partito al funzionamento anomalo della democrazia italiana. In fondo, se la democrazia in Italia



non rimase incompiuta, ciò avvenne perché le scelte politiche andarono effettivamente in favore del popolo, in questo caso inteso come la grande parte delle persone residenti sul territorio italiano. Scelte alle quali questo medesimo popolo aveva in larga parte contribuito. Soltanto che questa partecipazione non era affatto secondo i canoni previsti dall'ordinamento giuridico. Per di più, queste contraddizioni finirono inevitabilmente per emergere. Ciò avvenne, in particolare, quando l'Italia, presa consapevolezza della propria crescita economica e sociale, cercò di acquisire un ruolo centrale nei contesti europei e internazionali. Il ricalcolo delle cosiddette «economie sommerse» negli anni Ottanta aveva proiettato l'Italia ai livelli di produzione economica della Francia, prossimi a quelli dell'Inghilterra, tra le prime nazioni del mondo<sup>48</sup>. Non si riconosceva più come «nazione proletaria» e pretendeva, conseguentemente, di essere «civile», di liberarsi dei livelli di dilagante illegalità che ne avevano accompagnato e, per certi versi, caratterizzato lo sviluppo.

Questa esigenza venne fortemente avvertita soprattutto quando, tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta, la crescita economica del paese aveva iniziato a rallentare in modo evidente. Non può essere considerato un caso che la crisi finanziaria, che nel 1992 travolse la lira, la moneta italiana, coincise con il momento di massima popolarità dell'inchiesta conosciuta come «manipulite»<sup>49</sup>. Si affermava la convinzione che il debito pubblico italiano e la conseguente debolezza economica e strutturale del paese dipendesse dalla corruzione della classe politica in quel momento al governo, come se fosse sufficiente la sua sostituzione con una nuova, per risolvere ogni problema, e non fosse necessario ripensare, prima di tutto sul piano culturale e, conseguentemente, su quello giuridico, istituzionale ed economico, la natura dello stato, le sue dinamiche di intervento, la sua pervasività in ogni aspetto della vita quotidiana.

Per di più, la reazione furibonda e stragista della criminalità organizzata alle riforme che i governi italiani, in particolare il VI e VII di Andreotti, adottarono per contrastare la mafia pose in modo urgente il problema della sostituzione di quella parte della classe dirigente che in qualche modo con essa era stata contigua<sup>50</sup>. Le mafie erano state colpite sul piano penale e processuale, rendendo tra l'altro più facile la produzione di prove a carico, sul piano del rigore della detenzione, grazie alla rigida applicazione dell'isolamento carcerario dei criminali, e sul piano economico, tramite il sequestro e la confisca dei capitali di provenienza illecita e l'abolizione del segreto bancario. A questo punto non rimaneva che porre fine a quella collateralità tra mafia e stato, declamata clamorosamente in modo geniale già nel 1951 da Gaspare Pisciotta durante il processo di Viterbo alla banda Giuliano:

«Siamo un corpo solo, banditi, polizia e mafia! Come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo<sup>51</sup>!»

La tragica spettacolarità, con la quale sempre nel 1992 i vertici di Cosa nostra vollero eliminare prima Giovanni Falcone e poi Paolo Borsellino, avrebbe avuto come obiettivo intimidire lo stato. Lo stesso però che, dopo avere per decenni accettato e, per certi versi, coinvolto la criminalità organizzata nella complessa struttura di gestione del consenso e delle proprie finanze, trovava finalmente scabroso e inaccettabile questo connubio. A nulla era valso l'omicidio di Salvo Lima nel marzo 1992, il politico che notoriamente e al di là di ogni fraintendimento aveva incarnato più di ogni altro il ruolo di ponte tra istituzioni e mafia<sup>52</sup>. Questa decideva quindi di alzare il tiro in modo ridondante. Il risultato fu tuttavia opposto a quello auspicato, perché nell'opinione pubblica si estese un sentimento di aperta e generale condanna della stessa mafia come il male assoluto, generando una vera e propria caccia ai principali capi mafia, che portò all'arresto e al conseguente isolamento carcerario di Totò Riina e della gran parte dei boss.

L'opinione pubblica non si orientò però solo verso la necessità della cattura e la condanna dei criminali, ma si volse più in generale alla sostituzione della classe politica che era stata connivente. Anche in questo caso, una visione semplificatoria, ma molto spesso anche partigiana, della questione, cercò di trovare come soluzione di ogni problematica il ricambio della vecchia classe politica, come se si potesse ritrovarne una nuova disponibile e già adeguatamente formata, pronta all'uso e del tutto estranea alla corruzione e alle collusioni. Come già detto, ci erano stati senz'altro degli uomini più esposti, ma la «collaborazione» al sistema aveva coinvolto l'intero apparato dello stato, dai diversi partiti alla classe dirigente, ai vertici bancari e, in genere, anche a tutto il mondo delle professioni. L'operazione Mani pulite, nelle versioni che caratterizzarono l'operato delle diverse procure italiane, e l'azione giudiziaria antimafia generarono un sentimento, ma ne furono anche poi alimentate, di avversione alla classe politica al governo come se fosse possibile tornare a una sorta di verginità nazionale, semplicemente traducendo in carcere i suoi protagonisti, da Craxi fino ad Andreotti<sup>53</sup>.

L'operazione rimpiazzo si sarebbe potuta ritenere conclusa con lo scioglimento delle camere e le elezioni dell'aprile 1994. Il quadro sembrava già scritto, la Democrazia Cristiana appena disciolta da Nino Martinazzoli avrebbe quasi concordato con il Partito Democratico della Sinistra di Achille Occhetto la propria sconfitta, sacrificando una parte dei suoi parlamentari e alcuni dei leader più discussi, in cambio di un salvacondotto generale agli esponenti del nuovo Partito Popolare (che prendeva il nome di quello vecchio senza averne

assolutamente nulla in comune). Da parte sua, il partito che aveva ereditato dal PCI i propri quadri dirigenti, oltre che la struttura organizzativa con le sue diverse articolazioni, insieme alla sempre più presunta diversità fondata sulla «questione morale» di berlingueriana memoria, si proponeva, unitamente alla coalizione dei progressisti, quale traghettatore dello stato italiano verso la sua purificazione<sup>54</sup>. Lo faceva però in forza di una cultura politica che non solo non era affatto alternativa a quella che si era affermata negli anni della repubblica, ma sembrava, una volta edulcorata da ogni prospettiva rivoluzionaria, la più coerente e compiuta espressione di quella concezione statolatrica che era stata la vera matrice della divaricazione tra la realtà legale il funzionamento reale dei rapporti sociali.

A mettere il bastone fra le ruote e a fare deragliare quella che Occhetto aveva definito «l'allegria macchina da guerra» fu Silvio Berlusconi<sup>55</sup>. Imprenditore immobiliare dedicatosi poi alla nascita di Mediaset, il più grande impero mass mediatico d'Europa, questi ebbe negli anni della cosiddetta «prima repubblica» un successo economico per nulla estraneo al sistema stato del quale abbiamo parlato. Non c'è bisogno di richiamare qui le conclusioni, per altro a volte inverosimili, delle diverse inchieste sui suoi presunti rapporti con la mafia siciliana, e neppure la sua adesione alla famigerata loggia massonica P2, al fine di dimostrare la sua appartenenza al «sistema Italia». Diverse volte nella sua folgorante carriera ebbe aiuti determinanti dalla politica sia per l'esecuzione dell'operazione immobiliare Milano due, sia in particolare per la realizzazione di un polo televisivo nazionale che riuscì in pochi anni a fare concorrenza alla Rai<sup>56</sup>. E non sarebbe stato neppure immaginabile il contrario, considerato come venivano realizzati i piani regolatori, come venivano individuate le aree edificabili, quale fosse la procedura per l'approvazione delle lottizzazioni e dei piani edilizi, come tutte queste procedure fossero assoggettate al controllo rigoroso e sistematico dei partiti che pretendevano, senza eccezione, soldi in cambio delle concessioni e posti di lavoro per persone da loro indicate. Per non dire della sua vicinanza a Craxi, che fu più volte determinante a proteggere le sue televisioni dai tentativi di regolamentare a loro danno il sistema di concessioni dell'etere<sup>57</sup>.

Nel 1994 Berlusconi diede vita a una formazione politica nuova, Forza Italia, che riuscì nel miracolo politico di allearsi sincronicamente con la Lega Nord di Umberto Bossi, movimento federalista con sentimenti anti meridionali; con Alleanza Nazionale di Gianfranco Fini, nata sulle spoglie del Movimento Sociale Italiano, con una piattaforma programmatica non più nostalgica del fascismo, ma pur sempre nazionalista, che godeva del consenso soprattutto dell'elettorato meridionale; e con il Centro Cristiano Democratico di Pier Ferdinando Casini,

che raggruppava una parte residuale della vecchia Democrazia Cristiana, che non si era riconosciuta nella «svolta» di Martinazzoli<sup>58</sup>.

La manovra politica di Berlusconi riuscì a ottenere i favori dell'elettorato anche grazie a una proposta programmatica volta a sostituire l'accesso ai posti di lavoro (prima ottenuto grazie alla «familiarità» con il regime politico) attraverso una accelerazione economica. Enfaticamente lui annunciava un milione di posti di lavoro, che si sarebbero ottenuti con una riduzione della progressività delle imposte, con conseguente abbassamento della fiscalità generale. Ad essa sarebbe seguita una significativa riduzione delle competenze dello stato. In particolare, il punto programmatico più dirompente era quello che prevedeva la sostituzione del sistema sanitario nazionale con un regime di voucher, che avrebbe non solo ridotto significativamente la spesa pubblica, ma avrebbe ristretto considerevolmente le competenze dello stato<sup>59</sup>.

Quella di Forza Italia si annunciava come una vera e propria «Rivoluzione liberale», intendendo per liberalismo quello anglosassone e non certo la tradizione del PLI, e godeva di un largo consenso nell'elettorato, perché affrontava i problemi posti dalla statalizzazione della democrazia nei termini in cui erano sentiti. Non bisogna dimenticare che le mosse politiche di Berlusconi furono dal primo momento ispirate da una ricerca demoscopica volta a comprendere le preferenze dell'elettorato stesso. Su di esse fu ritagliato un movimento politico e il relativo programma, come se si trattasse di un prodotto da commercializzare<sup>60</sup>.

L'efficacia della proposta si scontrò tuttavia con la realtà del sistema. Il primo governo Berlusconi rimase in carica solo 8 mesi e sei giorni, fino al gennaio 1995. Giusto il tempo per mettersi contro l'intero apparato dello stato e i suoi affiliati, dalla magistratura fino ai sindacati. Ad essere determinante fu l'uscita della Lega Nord dal governo, ma in realtà le condizioni della sua fine erano state determinate dalla mancanza di una vera forza politica, sociale e culturale che potesse sostenere lo scontro necessario a una riforma così radicale. Nessuna delle riforme annunciate andò in porto e la debolezza della sua coalizione ne costituì la pietra tombale.

In breve, la situazione politica volse verso una sorta di Termidoro: il governo fu affidato a Lamberto Dini, già direttore generale della banca d'Italia, quindi quadro di primo piano dello stato, così come tutti gli altri membri del suo gabinetto<sup>61</sup>. La rivoluzione liberale si risolse in un mero ricambio di parlamentari, che per di più cercarono rapidamente di surrogare quelli dei quali avevano preso il posto nei metodi di gestione della cosa pubblica, senza neppure averne le doti. La scelta dei candidati da presentare nei collegi era andata su persone che non avevano avuto incarichi di primo piano nel corso della prima repubblica. Si trattava quindi, in prevalenza, di persone che erano, spesso per mancanza di qualità,

rimaste fino allora nelle seconde e terze file dei partiti di governo. Catapultati in parlamento da vicende a loro sostanzialmente estranee, in larga parte non si mostrarono in grado di assumere responsabilità politiche.

Come dopo ogni restaurazione, però, non si ritornò al punto di partenza. La rappresentanza parlamentare si era definitivamente indebolita, e da allora non fece che perdere ulteriormente di efficacia<sup>62</sup>. I partiti stato erano scomparsi, ad eccezione del vecchio PCI diventato PDS, e nessuna nuova realtà era riuscita a surrogare la loro capacità di coinvolgere le persone nella gestione dello stato. Questo però rimase elefantiaco nella sua dimensione e, soprattutto, nel suo debito pubblico. Se quindi il «compimento» della democrazia nella prima repubblica transitava da un capillare coinvolgimento del popolo nello stato, nella seconda il popolo diventa una sorta di spettatore al quale ci si rivolge periodicamente per apprezzare o meno una battuta di spirito del leader nel quale si riconosce o di quello che si avversa. Cadono repentinamente tutti i livelli intermedi tra questo popolo e i luoghi nei quali vengono prese le scelte.

Per di più, il non avere mai affrontato il problema della definizione del popolo contribuì in modo essenziale all'emergere di fattori laceranti nella società politica italiana degli ultimi trent'anni. Più che il federalismo, che non fu mai neppure ben compreso come sistema dai suoi stessi leader, il progetto politico della Lega, per esempio, dovette il proprio successo all'exasperato individualismo di chi non comprendeva perché dovesse sacrificarsi per il benessere di persone, gli odiati meridionali, che sentiva da sé del tutto estranee. Questa tensione regionale si è poi allentata, ma non risolta, semmai surrogata dall'arrivo massiccio in Italia, dall'Africa, dall'Asia e dal Sud America, di soggetti stavolta davvero stranieri, impossibilitati, prima ancora culturalmente che giuridicamente, a diventare italiani.

Anche in questo caso, sia l'ordinamento che la cultura dei principali movimenti politici non ha elaborato una definizione inclusiva dell'identità italiana. Darla per implicita comporta il doversi richiamare alla percezione dell'identità, che era propria di chi lo stato italiano ha fondato, quella quindi ottocentesca, fondata su un'idea strettamente etnica di nazione. L'opinione pubblica si divide quindi tra chi reputa impossibile diventare italiani, quindi respinge in blocco il processo migratorio, e quanti invece, davanti alla palese impossibilità di frenare o comunque arginare gli spostamenti di massa in una società globale, credono che ogni forma di comunità politica fondata su aggregazioni identitarie sia definitivamente superata dalla storia. Questo è davvero paradossale per un territorio e una cultura, come appunto quelli italiani, che avevano fatto della capacità di assimilazione delle molteplici etnie il tratto forse più caratteristico della propria storia, e che si trovano invece oggi a scegliere tra chiudersi a riccio o morire.

<sup>1</sup> L. Klinskhammer, *L'occupazione tedesca in Italia: 1943-1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>2</sup> M. Campus, *L'Italia, gli Stati Uniti e il piano Marshall. 1947-1951*, Laterza, Bari 2008, p. 71.

<sup>3</sup> P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano. Vol. 8. La Resistenza. Togliatti e il partito nuovo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 142 e ss.

<sup>4</sup> G. Valdevit, *Il dilemma Trieste: guerra e dopoguerra in uno scenario europeo*, LEG, Gorizia 2015, pp. 11, 95. Queta posizione il PCI la tenne almeno fino al 1948, quando lo stesso Tito si distaccò definitivamente dalla linea del partito Comunista Sovietico. Essa era motivata dal desiderio di «liberare» i territori occupati dalle forze partigiane di

ispirazione comunista dalle componenti etniche italiane, che avrebbero potuto ostacolare l'affermazione di una società proletaria, senza più classi. F. Piazza, *L'altra sponda Adriatica. Trieste, Fiume, Istria Dalmazia 1918-1998: storia di una tragedia rimossa*, Cierre, Caselle di Sommacampagna 200, p. 60. Nello stesso senso, l'atteggiamento di dura critica, se non di persecuzione, riservato dai sindacalisti comunisti al popolo giuliano dalmata, circa trecentomila persone, costrette a viaggiare per l'Italia per raggiungere i campi profughi a loro riservati, accusate dai «lavoratori» di simpatie col fascismo, fino al punto che il 18 febbraio 1947 alla stazione ferroviaria di Bologna una sollevazione popolare arrivò a impedire che ai profughi, stipati in un convoglio diretto ad Ancona, fossero forniti acqua e alimenti. G. Rumici, *Fratelli d'Istria 1945-2000. Italiani divisi*, Mursia, Milano 2001.

<sup>5</sup> F. Bottone, *La fine della monarchia in Italia, Il referendum istituzionale del 2 giugno 1946*, Centro studi Marco, Torino 2006, p. 46.

<sup>6</sup> M. Tarchi, «Continuità ed evoluzione della destra italiana negli anni di piombo», in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta: Sistema politico e istituzioni*, a cura di G. De Rosa – G. Monina, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pag. 158.

<sup>7</sup> Giusto per fare riferimento alla democrazia che rappresentò, malgrado tutto, il modello per i nostri costituenti, quella americana (non fosse altro perché le scelte che avrebbero potuto compiersi erano ristrette all'interno di un canone predeterminato proprio dal paese che, anche dopo la fine del conflitto, manteneva la sua presenza militare sul territorio italiano, che considerava strategico per i propri interessi nazionali) si basa sulla costituzione del 1787, che inizia con

le parole «Noi il popolo degli Stati Uniti». Questo Noi si richiama espressamente alla Dichiarazione di indipendenza del 1776, dove si afferma «Noi crediamo che il Creatore ci abbia dotato di particolari diritti, tra i quali il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità». È con questa frase che, come nota Bruckberger, gli americani decidono di autodefinirsi popolo, intorno a un comune credo politico che da quel momento caratterizza la loro comunità politica, che non può, conseguentemente, non essere democratica. R.L. Bruckberger, *Image of America*, The Viking press, New York 1959, pp. 79-88. Il fondamento del popolo americano non sarebbe quindi etnico, ma ideale e culturale. Per appartenere a questo popolo non bisogna essere figli, nipoti e pronipoti di un gruppo etnicamente definito, ma credere nei principi enunziati dalla Dichiarazione di Indipendenza e nell'ordine politico costituzionale che ne è il risultato.

Bisogna però aggiungere che l'identità multietnica della nazione americana non fu immediatamente un fatto

incontrovertibile. Al momento della Dichiarazione la grandissima parte di quanti si riconoscevano nei principi di essa erano di origine inglese, erano i coloni inglesi del Nord America. Anche nei decenni successivi fu tema di dibattito, anche molto aspro e violento, stabilire se anche i popoli che emigravano negli Stati Uniti potessero entrarne a fare parte legittimamente, a partire dagli irlandesi cattolici, che arrivarono in massa nella prima metà dell'Ottocento, o se tale appartenenza fosse un privilegio limitato ai Wasp, bianchi, anglosassoni e protestanti. Oppure gli afroamericani, la cui assimilazione al «sogno americano» avvenne anche grazie alla Guerra Civile del 1860, oltre che in seguito a decenni di battaglie sociali e culturali. Cfr. L. Greenfeld, *Five roads to modernity*, Harvard University press, Cambridge 1993; F. Tonello, *Il nazionalismo americano*, Liviana, Grugliasco 2007; R. Wiebe, *La democrazia americana*, Il Mulino, Bologna 2007.

<sup>8</sup> Nell'Assemblea costituente, nel presentare la formulazione dell'articolo 1, il deputato Amintore Fanfani chiari che l'espressione «democratica» indicava i «caratteri tradizionali, i fondamenti di libertà ed eguaglianza senza i quali non vi è democrazia». Anche in questo caso, il pensiero di Fanfani andava a cercare una definizione di genere, non di specie, che si potesse attingere allo stato. Cfr. *La*



costituzione della Repubblica italiana. *Illustrata con i lavori preparatori da Vittorio Falzone, Filippo Palermo, Francesco Cosentino del segretariato generale della Camera dei deputati*, Colombo, Roma 1948, p. 21.

<sup>9</sup> A. Negri, *Discorso sopra lo stato presente degli italiani*, Spirali, Milano 2000, pp. 156, 206, 207.

<sup>10</sup> T. Bonazzi, *Abraham Lincoln. Un dramma americano*, Il Mulino, Bologna 2016.

<sup>11</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999, p. 73.

<sup>12</sup> Il principio di sussidiarietà è uno dei caratteri tradizionali del pensiero cattolico, proprio come risposta al centralismo dello stato moderno. La sua definizione la si deve a Pio XI. Nella sua lettera enciclica del 15 maggio 1931, *Quadragesimo anno* (80 e 81) egli afferma: «È vero certamente e ben dimostrato dalla storia, che, per la mutazione delle circostanze, molte cose non si possono più compiere se non da grandi associazioni, laddove prima si eseguivano anche delle piccole. Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale: che siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle. Perciò è necessario che l'autorità suprema dello stato, rimetta ad associazioni minori e inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor momento, dalle quali essa del resto sarebbe più che mai distratta; e allora essa potrà eseguire con più libertà, con più forza ed efficacia le parti che a lei solo spettano, perché essa sola può compierle; di direzione cioè, di vigilanza di incitamento, di repressione, a seconda dei casi e delle necessità. Si persuadano dunque fermamente gli uomini di governo, che quanto più perfettamente sarà mantenuto l'ordine gerarchico tra le diverse associazioni, conforme al principio della funzione suppletiva dell'attività sociale, tanto più forte riuscirà l'autorità e la potenza sociale, e perciò anche più felice e più prospera la condizione dello Stato stesso».

<sup>13</sup> G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviatano. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.

<sup>14</sup> P.P. Pasolini, *Io so*, Garzanti, Milano 2019. Questa osservazione di Pasolini stava all'interno di un articolo da lui pubblicato sul Corriere della sera il primo febbraio 1975 dal titolo esemplificativo, «Le luciole sono scomparse e il potere non lo sa»

<sup>15</sup> A. Rocco e A. Barbera, *Nazione e stato in Alfredo Rocco*, Sveva, Reggio Calabria 2008.

<sup>16</sup> G. Spadafora (a cura di), *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola. Atti del convegno di pedagogia (Catania 12, 13, 14 dicembre 1994e altri studi*, Armando, Milano 1997, p. 335.

<sup>17</sup> S. Colarizi, *Storia dei partiti nell'età repubblicana*, Laterza, Bari 1994, p. 546.

<sup>18</sup> V. Italia, C.E. Traverso e M. Bassani, *I partiti politici: leggi e statuti*, Editoriale cisalpino, Torino 1996, p. 145.

<sup>19</sup> E. Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura di D. Caroniti, Gangemi, Roma 2004, pp. 271-274.

<sup>20</sup> G. M. Cazzaniga, "Metaformosi dei nostri partiti politici", in *Belfagor*, vol. 63 n. 6 (2008), pp. 671-686.

<sup>21</sup> D. Caroniti, "Costituzione e sviluppo del PPI quale partito aconfessionale, interclassista e antistatalista", in *Atti Convegno - Luigi e Mario Sturzo. Il progetto cristiano di democrazia. A cento anni dalla fondazione del Partito Popolare Italiano (1919-2019)*, a cura di F. Lomanto, E. Guccione e R. Marsala, Sciascia, Caltanissetta 2020, pp. 291-308.

<sup>22</sup> E. Guccione, *Luigi Sturzo. Il prete scomodo fondatore del Partito Popolare Italiano (1919)*, Di Girolamo, Trapani 2018.

<sup>23</sup> L. Sturzo, *La regione nella nazione*, a cura di E. Guccione e P. Hamel, La Zita, Palermo 1996.

<sup>24</sup> F. Malgeri, *Storia della Democrazia Cristiana*, vol. I, Cinque Lune, Roma 1987, pp. 133 e ss.

<sup>25</sup> G. Galli, *Storia della Democrazia Cristiana*, Laterza, Bari 1978, pp. 37-71. Lo stesso Fanfani negli anni Trenta, ispirato dal suo maestro padre Agostino Gemelli, fondatore dell'Università Cattolica, era stato convinto assertore del corporativismo fascista. G. Cosmacini, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano 1985, p. 218; P. Ottone, *Fanfani*, Longanesi, Milano 1966, pp. 46, 55, 57. Nel 1939 il suo entusiasmo per il regime lo aveva condotto a difendere le leggi razziali e a tenere presso l'università cattolica del Sacro Cuore di Milano l'insegnamento di «mistica fascista». Esperienza che, per altro, condivise con altri grandi esponenti della cultura giuridica italiana come Sal-

- vatore Pugliatti che, in quegli anni, la insegnò presso l'Università degli studi di Messina. H.E. Cavallera, *La formazione della gioventù italiana durante il ventennio fascista*, vol. 2, Pensa Multimedia, Lecce 2006, p. 275.
- <sup>26</sup> G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra: la DC di Fanfani e Moro 1954-1962*, Vallecchi, Firenze 1977.
- <sup>27</sup> L. Sturzo, *Battaglie per la libertà (1952-1959)*, Il Giornale d'Italia, Roma 1968.
- <sup>28</sup> L. Sciascia, *L'onorevole*, Adelphi, Milano 1995, pp. 40-41.
- <sup>29</sup> V. Paglia e R. Cantone, *La coscienza e la legge*, Laterza, Bari 2020. Vedi anche le interessanti osservazioni di A. Ventrone, *Il nemico interno: immagini parole e simboli della lotta politica nell'Italia del Novecento*, Donzelli, Roma 2005, p. 331.
- <sup>30</sup> V. Diomede, *Luigi Sturzo: per un'Italia possibile*, Effatà, Cantalupa 2014, p. 255.
- <sup>31</sup> F. Felice, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, pp. 230 e ss.
- <sup>32</sup> Solo così si può comprendere come il Partito Liberale Italiano, giusto per fare un esempio, pur essendo per storia, tradizioni e programmi, il rappresentante della borghesia italiana, riuscisse ad ottenere nel 1992 quasi un quarto dei consensi degli elettori sia alla camera che al senato, in quartieri ultra popolari come il CEP (acronimo che sta per Coordinamento delle case popolari) di Messina, nella stessa tornata elettorale nella quale aveva ottenuto il 2,86 per cento dei voti su scala nazionale. Cfr. A. Mazzeo, (Comitato messinese per la pace e il disarmo unilaterale), *Le mani sull'università. Borghesi, mafiosi e massoni nell'ateneo messinese*, Armando Siciliano, Messina 1998, p. 92.
- <sup>33</sup> S. Colarizi, *op. cit.*, p. 647.
- <sup>34</sup> B. Craxi e G. Acquaviva, *Discorsi parlamentari 1969-1993*, Laterza, Bari 2007, p. 480.
- <sup>35</sup> L. Sciascia, *L'Affaire Moro*, in *Opere 1971-1983*, a cura di C. Ambroise, Bompiani, Milano 1989 p. 499.
- <sup>36</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere. Il Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 53-55.
- <sup>37</sup> G. Procacci, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande guerra, con una raccolta di lettere inedite*, Editori riuniti, Roma 1993, pp. 113, 114, 202.
- <sup>38</sup> R. De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario*, Einaudi, Torino 1981.
- <sup>39</sup> V. Castronovo, *L'Italia del miracolo economico*, Laterza, Bari 2010.
- <sup>40</sup> C. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma 2003, p. 6.
- <sup>41</sup> V. Daniele e P. Malanima, *Il divario Nord-Sud Italia 1860-2011*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 53-54.
- <sup>42</sup> L. Parente, *I Partiti politici nell'Italia repubblicana 1943-1992*, ESI, Napoli 1996, p. 126.
- <sup>43</sup> G. Are, *Comunismo, compromesso storico e società italiana: profilo di un innesto fallito*, Marco, Milano 2004, pp. 87-140.
- <sup>44</sup> La Civiltà cattolica. (1982).
- <sup>45</sup> G. Leone, *Italia e italiani: dal 1945 a oggi*, Flaccovio, Palermo 1997. pp. 55 e ss.
- <sup>46</sup> A. Cento Bull e PH. Cooke, *Ending terrorism in Italy*, Routledge, Londra 2016, pp.
- <sup>47</sup> E. Berlinguer, *La questione morale. La storica intervista di Eugenio Scalfari*, Aliberti, Reggio Emilia 2011; F. Cossiga e P. Chessa, *Italiani sono sempre gli altri. Controstoria d'Italia da Cavour a Berlusconi*, Mondadori, Milano 2009, pp. 162 e ss.
- <sup>48</sup> G. Becattini, *Il calabrone Italia: ricerche e ragionamenti sulla peculiarità economica italiana*, Il Mulino, Bologna 2007.
- <sup>49</sup> C. Vallauri, *Alle radici della politica italiana: la formazione delle oligarchie, cause e antinomie della svolta (1946- 1996)*, Gangemi, Roma 1997, pp. 162 e ss.; F. Biondi e M. D'Amico, *Diritti sociali e crisi economica*, Franco Angeli, Milano 2017, p. 16.
- <sup>50</sup> L. Tesaroli, *Perché fu ucciso Giovanni Falcone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 207.
- <sup>51</sup> F. Barbagallo, *Storia dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1997, p. 260.
- <sup>52</sup> A. Calabrò, *I mille morti di Palermo*, Mondadori, Milano 2016.
- <sup>53</sup> M. Feltri, *Novantatré: L'anno del Terrore di Mani Pulite*, Marsilio, Padova 2016; C. Pinto e R. Salvatore, "Il sistema politico nella crisi dei partiti in Italia (1989-1994)", in *Ventesimo Secolo*, vol. 9 (2010), pp. 147-166.
- <sup>54</sup> F. De Nardis, *La complessa transizione: un'analisi storico-comparata delle dinamiche istituzionali in Italia*, F. Angeli, Milano 2000, p. 101.
- <sup>55</sup> E. Berselli, "The Crisis and Transformation of Italian Politics." in *Daedalus*, vol. 130 (2001), pp. 1-24.
- <sup>56</sup> La letteratura politica anti berlusconiana è praticamente sterminata. Potremmo citare a scopo di esempio le decine di volumi editi da Marco Travaglio, che hanno fatto la sua fortuna di scrittore. Oggi, grazie alle rivelazioni del ma-



gistrato”pentito” Palamara, è venuta allo scoperto la trama che le organizzazioni nazionali dei magistrati avevano messo in opera per colpire il”nemico” Berlusconi con inchieste *fatte ad hoc*.

<sup>57</sup> V. Dotti e A. Sceresini, *L'avvocato del diavolo: I segreti di Berlusconi e di Forza Italia nel racconto inedito di un testimone d'eccezione*, Chiarelettere, Milano 2014.

<sup>58</sup> A. Gibelli, *26 gennaio 1994*, Laterza, Bari 2018.

<sup>59</sup> S. Berlusconi, *Discorsi per la democrazia*, Mondadori, Milano 2001.

<sup>60</sup> A. Ghisleri, *La Repubblica dei sondaggi*, PIEMME, Casale Monferrato 2020, p. 25.

<sup>61</sup> G. Pasquino, T. Cooper e S. Jewks, "The Government of Lamberto Dini", in *Italian Politics*, (1996) vol 11, pp. 137- 152.

<sup>62</sup> P. Craveri, "Fragilità Della Democrazia Italiana Nell'incompiuta Sua Transizione Politico-Istituzionale." in *Ventesimo Secolo*, vol. 9 (2010), pp. 83-106.



Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Capra nera su fondo blu* sec. XX 1959 ceramica modellata a colombino (o lucignolo), dipinta a smalto cm 27,50 x 47,50 x 21 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: ITALY/ SMattucci/ CASTELLI/ 1959

# Sul contributo della Costituzione economica alla stabilizzazione democratica

## *On the Contribution of the Economic Constitution to Democratic Stabilization*

Fabio G. Angelini\*

Il presente lavoro intende soffermarsi su quei processi di “deconsolidamento” della democrazia che, negli ultimi anni, hanno interessato il continente europeo e, in parte, quello nordamericano con l’obiettivo di evidenziare come le regressioni sul fronte della pratica costituzionale siano in parte il risultato di un’eccessiva conflittualità tra potere economico e potere politico.

Tale conflittualità, da un lato, danneggia i meccanismi di funzionamento delle cosiddette democrazie stabilizzate e, dall’altro, finisce per alimentare una concezione eccessivamente limitata della sovranità popolare, inconciliabile con lo Stato di democrazia pluralista.

Obiettivo del presente lavoro è dunque introdurre il lettore a quel filone di studi noto come teoria economica della Costituzione, suggerendo di ritrovare proprio nella Costituzione economica dello Stato democratico sociale l’ambito all’interno del quale riconciliare politica ed economia, riconoscendo l’interdipendenza funzionale tra ordinamento giuridico ed economico e proponendo una diversa lettura del rapporto tra diritto ed economia secondo la prospettiva del costituzionalismo economico.

*This paper focuses on the processes of “deconsolidation” of democracy which, in recent years, have affected the European continent and, in part, the North American one, with the aim of highlighting how the regressions on the front of constitutional practice are in part the result of an excessive conflict between economic and political power.*

*This conflict, on the one hand, damages the functioning mechanisms of the so-called stabilized democracies and, on the other, ends up feeding an excessively limited concept of popular sovereignty, irreconcilable with the state of pluralist democracy.*

*The aim of this work is therefore to introduce the reader to that line of study known as the economic theory of the constitution, suggesting that it is precisely in the economic constitution of the social democratic state that the sphere within which politics and economics can be reconciled, recognizing functional interdependence between the legal and economic system and proposing a different reading of the relationship between law and economics according to the perspective of constitutional economics.*

\* Professore straordinario a tempo determinato di Diritto amministrativo nella Facoltà di Ingegneria dell’Università Telematica Internazionale Uninettuno.

**Keywords: Costituzione economica, democrazia, sovranità popolare.**

## **1. Le democrazie stabilizzate tra potere economico e fenomeni di deconsolidamento**

Di fronte al processo di “deconsolidamento” della democrazia che, come rilevato da alcuni autori<sup>1</sup>, ha interessato nell’ultimo decennio le democrazie occidentali, sia nel continente europeo che oltreoceano, pericolosamente attratte da forme populistiche e illiberali di democrazia, non pare affatto privo di interesse tornare a riflettere sulla felice espressione «democrazie stabilizzate» con cui Paolo Biscaretti di Ruffia<sup>2</sup> descriveva quei Paesi i cui ordinamenti si fondano sulle ragioni del costituzionalismo.

Le ragioni che spiegano il pericoloso diffondersi di tali processi di “deconsolidamento” sono diverse ed estremamente complesse da indagare. Esse trovano tutte fondamento nelle notevoli trasformazioni che hanno interessato le modalità di interazione sociale, economica e istituzionale, colpendo anche aspetti di natura etica e morale, per effetto dell’evoluzione tecnologica e delle dinamiche economico-finanziarie in atto. L’ampiezza del tema pone perciò l’esigenza di restringere il campo di indagine, focalizzando l’attenzione solo su una di esse: la crescente conflittualità tra politica ed economia che, a partire dalla crisi del 2008, ha profondamente segnato l’esperienza dello Stato democratico sociale.

Ciò in quanto è proprio nel contesto dello Stato sociale che, più che nel passato, il rapporto tra politica ed economia si è progressivamente intensificato facendosi via via più interdipendente e conflittuale<sup>3</sup>. In tale contesto istituzionale, infatti, le esigenze della prima sul fronte dell’ampliamento della sfera pubblica e della ricerca del consenso incontrano, sotto il profilo della stabilità finanziaria e della preservazione dell’ordine concorrenziale di mercato, le resistenze della seconda, vincolando le scelte del potere politico<sup>4</sup> su basi che sono necessariamente diverse rispetto a quelle tipiche della rappresentanza politica.

Il riconoscimento di una presunta subordinazione del potere politico rispetto a quello economico, avallata nel nostro continente dall’adozione di politiche rigoriste sul terreno della finanza pubblica e, in quello americano, dall’assenza di un *welfare state* di stampo socialdemocratico paragonabile a quello dei Paesi europei, ha senz’altro alimentato un sentimento di crescente insofferenza nei confronti dell’assolutizzazione del discorso economico e della pretesa di assoggettare le dinamiche democratiche alle regole dei mercati, che ha finito per far riemergere pulsioni illiberali, sovranismi e populismi che rischiano di minare in profondità le conquiste sin qui ac-

quisite sul fronte della democrazia costituzionale<sup>5</sup>, scivolando verso una concezione della sovranità popolare intesa esclusivamente quale fonte di legittimazione del potere politico e non, anche, quale suo limite intrinseco.

Le differenze tra la crisi economica innescata dall'odierna emergenza sanitaria e quella determinata dalla vicenda del mutui *subprime* e, nel continente europeo, dalla crisi dei debiti sovrani, specie sotto il profilo delle azioni intraprese dagli Stati per stimolare la ripresa economica, sono tali da far ritenere che l'uscita dalla crisi pandemica possa rappresentare l'occasione per riportare la relazione dialettica tra politica ed economia su basi compatibili con il complesso funzionamento delle democrazie stabilizzate, guardando a essa nel senso di riconoscerne la reciproca differenza e, nello stesso tempo però, rimarcando come nessuna di esse – proprio in virtù del principio costituzionale della sovranità popolare – possa legittimamente ambire a saturare lo spazio sociale<sup>6</sup>. Si tratta, per dirla in altri termini, di ristabilire un comune terreno su cui politica ed economia possano instaurare un rapporto caratterizzato dalla tensione data dalle loro reciproche differenze<sup>7</sup>, contribuendo alla stabilizzazione delle democrazie occidentali<sup>8</sup>.

Obiettivo del presente lavoro è quindi quello di individuare nella Costituzione economica<sup>9</sup> dello Stato democratico sociale quel terreno nell'ambito del quale politica ed economia ritrovino la loro reciproca porosità, riconoscendo l'interdipendenza funzionale tra ordinamento giuridico ed economico e, dunque, l'esigenza di giungere a una diversa lettura del rapporto tra diritto ed economia secondo la prospettiva del costituzionalismo economico<sup>10</sup>.

## 2. Costituzionalismi, forme di Stato e modelli economici

Pur ricorrendo in pressoché tutti gli ordinamenti dei cosiddetti Paesi liberi gli elementi tipici del costituzionalismo, come lo Stato di diritto, la separazione dei poteri e il riconoscimento dei diritti fondamentali della persona, esistono in realtà vari tipi di costituzionalismi a seconda che si guardi a tale concetto dal punto di vista descrittivo e, dunque, della forma di Stato e di governo che la Costituzione in concreto delinea, ovvero, normativo, con riferimento a quello che la Costituzione dovrebbe essere<sup>11</sup>.

Soffermandosi su questa seconda prospettiva, detta normativa, la principale distinzione è tra costituzionalismo democratico, che rinvia all'idea di un «government of the people, by the people, for the people»<sup>12</sup> e costituzionalismo liberale, che pone invece l'enfasi sul concetto di limite del potere politico, che si realizza attraverso la separazione dei poteri e il riconoscimento dei diritti fondamentali.

Sebbene questi due costituzionalismi possano apparire in contraddizione tra loro, è in realtà proprio dalla loro relazione e reciproco condizionamento che prende forma il concetto di democrazia costituzionale che, a sua volta, allude a forme di potere in cui i governanti, legittimati per il fatto di essere scelti o comunque di essere diretta derivazione dei governati, sono chiamati a operare all'interno di un contesto giuridico-istituzionale la cui funzione è proprio quella di limitare sul piano qualitativo, procedurale e funzionale il potere democraticamente formatosi<sup>13</sup>.

Al raggiungimento di questo risultato contribuisce in modo tutt'altro che marginale la possibilità di attribuire al principio costituzionale della sovranità popolare un significato diverso dal mero plebiscitarismo<sup>14</sup>, includendo in esso non solo aspetti formali concernenti la legittimazione popolare dell'esercizio dei pubblici poteri, storicamente attribuiti alla titolarità del "principe", ma anche sostanziali e procedurali in funzione di limite al loro concreto esercizio<sup>15</sup>, come la funzionalizzazione di questi ultimi alla soddisfazione dei diritti fondamentali della persona e la visione del popolo non in modo unitario bensì come articolazione pluralistica, titolare di diritti e libertà individuali<sup>16</sup>. Coniugando così l'idea della democrazia rappresentativa con quella liberale della divisione dei poteri e dei diritti fondamentali.

Le modalità attraverso cui tali idee si contemperano reciprocamente, influenzando le forme di esercizio del potere politico e della sovranità popolare nell'ambito dell'ordinamento democratico, contribuiscono, a loro volta, a caratterizzare la forma dello Stato democratico, in termini liberali, autoritari/plebiscitari (e dunque illiberali) o socialisti.

A tale caratterizzazione dello Stato democratico concorrono però anche altri elementi. Uno di questi è certamente rappresentato dalla relazione che intercorre tra Stato e società e, in particolare, dal modello economico interiorizzato nella Costituzione che, a sua volta, definendo i confini tra sfera pubblica e sfera privata e interessando la tutela della proprietà e della libera iniziativa economica, l'intervento dello Stato nell'economia e l'organizzazione preposta alla tutela dei diritti costituzionali, contribuisce a determinare la qualità dei processi democratici e sociali e l'assetto dei rapporti tra autorità e libertà.

### **3. Lo Stato di democrazia pluralista e la sua Costituzione economica**

Quanto detto poc'anzi risulta particolarmente evidente laddove si guardi all'evoluzione diacronica delle forme di Stato e, in particolare, al passaggio dallo Stato liberale a quello Stato di democrazia pluralista, cui corrispondo-

no profonde trasformazioni connesse all'affermazione dello Stato di diritto costituzionale, alla discontinuità prodotta dall'estensione di quei principi e istituti tipici dello Stato liberale a ceti sociali che prima ne risultavano esclusi, nonché, all'affermazione di nuovi valori e istituzioni che trovano la loro ragion d'essere in una rinnovata visione dei rapporti tra Stato e società civile.

La crisi dello Stato liberale ha segnato il passaggio dal modello della separatezza<sup>17</sup> a quello della cooperazione tra sfera pubblica e sfera privata e un'evoluzione degli stessi concetti di personalità umana e società civile al quale è conseguito un arricchimento del contenuto strutturale del sistema delle libertà tipiche della forma di Stato di derivazione liberale che ha comportato sia l'affermazione di una visione dignitaria e integrale della persona umana, sia una concezione della stessa società civile non più solo come sommatoria di individui titolari di una propria sfera di libertà, ma anche come insieme di gruppi organizzati che esprimono bisogni, interessi e volontà diversificate.

Se il modello economico di matrice liberale aveva permesso il conseguimento di un più elevato livello di benessere, dimostrandosi però esposto a crisi cicliche e, soprattutto, inidoneo a garantire una distribuzione equa della ricchezza prodotta, l'affermazione della pari dignità di tutte le persone indipendentemente dalla loro condizione sociale e il riconoscimento della loro dimensione relazionale hanno rappresentato la base di partenza per una profonda trasformazione che, senza giungere alla negazione dei principi fondamentali di tale forma di Stato, si è storicamente palesata nell'allargamento della sua base sociale e in una nuova concezione del suo ruolo.

Tutto questo fu accompagnato dal progressivo ingresso sulla scena politica di classi sociali fino ad allora emarginate e dalla nascita dei partiti di massa che ebbe inevitabili conseguenze sulla rappresentanza politica e sullo stesso funzionamento degli organi costituzionali; nonché l'allargamento della base sociale con conseguente ridefinizione del ruolo dello Stato e il passaggio dall'astensionismo ottocentesco a un progressivo interventismo nell'economia.

Lo Stato di diritto legale ottocentesco fondato sul principio di preminenza della legge del Parlamento lasciò dunque il passo allo Stato di diritto costituzionale<sup>18</sup> tipico delle democrazie pluraliste<sup>19</sup>, fondate su una costituzione rigida e garantita. Alle tradizionali libertà negative, dirette a impedire ingerenze dello Stato nelle autonomie degli individui, si affiancò il riconoscimento di posizioni soggettive ulteriori, dalla incerta natura giuridica, identificabili nei diritti politici, afferenti alla partecipazione del soggetto alla vita dello Stato, e nei diritti sociali, invocanti trattamenti più favorevoli

per predeterminate situazioni di debolezza, la cui tutela rinviava a un ruolo attivo dello Stato nel soddisfare l'esigenza di pieno sviluppo della persona e l'effettiva partecipazione dei singoli e dei gruppi alla formazione delle decisioni politiche<sup>20</sup>. Non solo, in questo contesto, le stesse libertà negative finirono con il perdere la loro connotazione esclusiva di garanzie individuali, finendo per assumere quella di diritti finalizzati (anche) al conseguimento di obiettivi sociali.

Le conseguenze di tali trasformazioni hanno inciso profondamente sulla forma dello Stato liberale, dando luogo a una più complessa divisione dei poteri<sup>21</sup> caratterizzata dall'assegnazione al potere esecutivo di un ruolo sempre maggiore di indirizzo e di guida dell'interventismo statale, l'espansione dei confini dell'organizzazione pubblica<sup>22</sup> e del sistema amministrativo e, infine, un progressivo aumento della spesa pubblica divenuta, nel contesto dello Stato di democrazia pluriclasse, non solo il mezzo necessario per l'attuazione dei valori posti a fondamento del nuovo "modello sociale" ma un vero e proprio strumento di politica economica e di ricerca del consenso, dando luogo a inevitabili disfunzioni e conseguenze sul bilanciamento tra autorità e libertà, sui confini della sfera pubblica e sul rapporto tra Stato, mercato e società.

La crescente reciproca dipendenza della politica dall'economia (e viceversa), riscontrabile in modo significativo nello Stato sociale, permette così di dare ragione della notevole importanza assunta dalla Costituzione economica negli ordinamenti democratici occidentali. Ciò in quanto, in linea con le teorie ordoliberali<sup>23</sup>, il contenuto di quest'ultima sarebbe da intendersi non più in termini meramente descrittivi bensì, alla luce della riconosciuta interdipendenza tra ordine giuridico e ordine economico, quale decisione politica fondamentale concernente la definizione delle regole procedurali e dei confini del modello sociale all'interno dei quali la forma di Stato può ancora dirsi democratica.

Nell'ambito della forma di Stato democratico sono perciò rinvenibili costituzioni economiche che presentano elementi di stampo più marcatamente neoliberali, come nel caso degli Stati Uniti d'America<sup>24</sup>, altri di tipo socialdemocratico, come nel caso dei Paesi scandinavi<sup>25</sup> e, infine, costituzioni economiche incentrate sul modello dell'economia sociale di mercato, come nel caso della Germania<sup>26</sup> e dell'Unione Europea<sup>27</sup>.

Ciò che, pur con accenti differenti, accomuna tali esperienze è però l'esistenza di freni costituzionali che operano principalmente come principi "procedurali" relativi al governo dell'economia in materia di politica di bilancio e politica monetaria, la cui funzione è quella di vincolare l'esercizio del potere pubblico all'interno di una proceduralità discorsivo-razionale<sup>28</sup>



capace di limitare il potere governante, ancorando la sua azione – a seconda dei casi, in chiave più neoliberale o socialdemocratica, ma sempre – entro i confini del modello dello Stato democratico sociale.

#### **4. I rischi di scivolamento verso altre forme di Stato e il ruolo di argine della Costituzione economica**

L'importanza di tali freni di natura costituzionale e la loro capacità di innescare quelle dinamiche istituzionali dalle quali dipende l'attuazione in concreto del paradigma garantista dello Stato democratico sociale sono elementi centrali per comprendere come sui fenomeni di “deconsolidamento” delle democrazie abbiano inciso, da un lato, i forti condizionamenti a cui tale forma di Stato è esposta in ragione del funzionamento del sistema economico globale e, dall'altro, l'assenza di una sufficiente consapevolezza circa l'interdipendenza tra ordine economico e ordine giuridico-politico e, dunque, sulla funzione economica dei principi e delle norme costituzionali.

Quel sistema di protezione dei diritti sociali tipico dello Stato di democrazia pluralista, caratterizzato dalla presenza di strutture burocratiche dedicate all'erogazione diretta delle prestazioni in favore dei cittadini e da una crescita esponenziale del fabbisogno finanziario necessario per farvi fronte, sembra ormai destinato a essere superato. Basti pensare come risulti alquanto improbabile prevedere che, superata la fase di stimoli all'economia che necessariamente caratterizzerà le politiche che accompagneranno l'uscita dall'emergenza pandemica, la spesa pubblica potrà continuare a rappresentare il fulcro della politica economica, continuando a crescere in modo del tutto slegato rispetto all'andamento del sistema economico nazionale.

Lo Stato sociale dovrà perciò necessariamente subire un processo di profondo ripensamento nella direzione di un equilibrio tra paradigma garantista e razionalità economica e, dunque, tra tutela dei diritti fondamentali della persona (secondo il modello del contenuto minimo dei diritti sociali<sup>29</sup>) e tutela degli interessi finanziari della collettività.

Guardare al problema del “deconsolidamento” delle democrazie occidentali dal punto di vista dell'interazione tra ordine giuridico-politico e ordine economico significa allora necessariamente intendere il diritto come parte integrante dell'economia piuttosto che come un elemento a essa estraneo<sup>30</sup>. Qualcosa in più, dunque, che una mera cornice normativa: un'infrastruttura necessaria per il corretto funzionamento del sistema economico e dei processi di scambio che interessano, tanto sulla sfera pubblica quanto su quella privata, gli attori dei processi politici, economici e sociali. In questa

prospettiva il diritto, e in particolare il diritto pubblico, si configura quale elemento costitutivo delle modalità di interazione tra gli individui<sup>31</sup>, della struttura politico-amministrativa e del mercato nei cui ambiti esse si sviluppano.

## 5. Teoria economica e prospettiva costituzionale

Alla luce dell'analisi sin qui sommariamente svolta, il contributo della teoria economica (e, in particolare, di quel filone di studi noto come neoinstituzionalismo<sup>32</sup>) sul terreno delle decisioni collettive e delle implicazioni che istituzioni e regole hanno su di esse, risulta estremamente rilevante e di sicuro interesse per gli studiosi del diritto pubblico.

La risposta degli economisti della *public choice* e della *constitutional political economy* alla conflittualità che caratterizza il rapporto tra politica ed economia nello Stato democratico sociale, alimentando alcuni di quei preoccupanti processi di “deconsolidamento” delle democrazie occidentali a cui si è fatto cenno nelle pagine precedenti, è rappresentata dall'adozione di una prospettiva essenzialmente costituzionale<sup>33</sup> che invita a concentrarsi su quei «cambiamenti istituzionali in grado di generare situazioni sociali più desiderabili, come esito delle decisioni indipendenti di individui interessati a sé»<sup>34</sup>.

L'indagine della *constitutional political economy* si concentra in particolare sull'idea secondo cui la libertà individuale e l'effettiva eguaglianza politica sarebbero assicurabili in maniera significativa solo se l'azione collettiva risultasse vincolata da precisi limiti costituzionali<sup>35</sup>. Sull'assunto, infatti, che sia l'interesse personale a spingere il comportamento dei decisori pubblici che partecipano agli scambi che avvengono sulla sfera pubblica, la prospettiva costituzionale proposta dalla *public choice* si traduce nella necessità di costruire e disegnare istituzioni e regole capaci di far convergere il perseguimento di tale interesse individuale con quello generale<sup>36</sup>. In questo senso, le regole costituzionali dovrebbero quindi essere pensate e attuate al fine di permettere ai responsabili delle scelte pubbliche, attraverso il rispetto delle stesse, di trarre benefici comuni dalla volontaria cooperazione di tutti gli attori coinvolti, secondo il paradigma del *mutual gains from joint commitment to rules*<sup>37</sup>.

In questa prospettiva, la Costituzione economica si pone dunque quale strumento per la prevenzione dei fallimenti dello Stato e, in tal modo, per la protezione dei cittadini di fronte all'invasione della mano pubblica<sup>38</sup>, contribuendo a dare corpo e sostanza al principio della sovranità popolare secondo traiettorie ulteriori e diverse rispetto a quelle concezioni che ne

confinano la portata entro il perimetro della mera rappresentanza democratica.

Il problema della massimizzazione del benessere sociale viene affrontato dai teorici della *public choice* solo indirettamente, ovvero, non con riferimento ai risultati di politica economica conseguibili attraverso determinate decisioni pubbliche ma rispetto alla capacità delle regole costituzionali di massimizzare il benessere sociale fornendo incentivi all'adozione spontanea di comportamenti cooperativi<sup>39</sup>.

Secondo tale approccio giuseconomico, la Costituzione risulterebbe dunque inquadrabile come un contratto sociale la cui funzione è quella di definire le regole degli scambi volontari che avvengono nella sfera pubblica tra cittadini e pubblici poteri<sup>40</sup>. La logica dei vincoli costituzionali sarebbe quindi rinvenibile nella constatazione che qualsiasi potere che venga assegnato alle autorità politico-amministrative potrebbe essere esercitato in modo tale da risultare in contrasto con quelle finalità e modalità ritenute accettabili dai cittadini, tradotte nel testo costituzionale sotto il velo dell'ignoranza<sup>41</sup>.

Un ulteriore elemento che completa la prospettiva teorica della *public choice*, cogliendo le complesse relazioni che intercorrono tra Costituzione e amministrazione, è poi la distinzione concettuale tra le scelte costituzionali e quelle post-costituzionali, identificabili con le specifiche decisioni che in quel determinato contesto costituzionale vengono assunte<sup>42</sup>. Ciò pone in luce innanzitutto il fatto che ogni equilibrio istituzionale determinato dall'adozione di specifiche regole costituzionali può perdere la sua convenienza sociale per effetto del mutare degli interessi, delle possibilità tecnologiche, dei mutamenti culturali e, in tal modo, provocare l'azione di forze tese a far perdere agli individui il controllo delle scelte collettive e, quindi, la loro libertà<sup>43</sup>. Ciò dipende principalmente dalla tendenza di quello che Buchanan chiama lo Stato produttivo<sup>44</sup> – o, in altri termini, l'apparato politico-amministrativo – a modificare continuamente la struttura di base dei diritti individuali senza però trovare adeguata opposizione negli organi giudiziari che rappresentano, invece, il cosiddetto Stato protettivo, e a cui spetterebbe la loro tutela.

È questa la ragione per la quale nella prospettiva della *public choice*, oltre all'insieme delle regole per la formazione delle decisioni pubbliche, la Costituzione dovrebbe contenere regole – ispirate da un tessuto di valori e convinzioni etiche comuni – in grado di vincolare l'intervento pubblico posto in essere dall'apparato politico-amministrativo il quale, per le sue caratteristiche intrinseche, è naturalmente portato a concentrare i benefici della sua azione in favore di alcuni, diffondendone i relativi costi sulla col-

lettività. La ragione di tale inclinazione del potere politico e amministrativo a generare distorsioni e inefficienze trova la sua giustificazione proprio nel criterio maggioritario adottato nell'ambito dei processi decisionali che regolano l'azione dello Stato produttivo<sup>45</sup>.

È proprio a partire da tali riflessioni, oltre che dall'analisi sul funzionamento del sistema fiscale e sugli effetti redistributivi della spesa pubblica, che la teoria della scelta pubblica sviluppa allora l'idea di una costituzione fiscale<sup>46</sup> e monetaria<sup>47</sup>, intesa quale strumento essenziale per disciplinare i processi decisionali pubblici ponendo l'attenzione sul livello di efficienza dei loro esiti<sup>48</sup>.

## **6. Il contributo della teoria economica della Costituzione alla stabilizzazione democratica**

Dovendo necessariamente rinviare ad altra sede la ricostruzione in chiave giuridica di tale prospettiva economica, coerentemente con gli scopi del presente lavoro è però possibile riconoscere, già a partire da queste note introduttive, il cuore della teoria della scelta pubblica nello studio delle caratteristiche della Costituzione economica dello Stato democratico sociale, da intendersi non più solo in termini descrittivi quale insieme dei principi e delle regole che definiscono la "vita economica" di un Paese<sup>49</sup>, bensì quale sistema di incentivi e disincentivi che incidono sui comportamenti strategici dei decisori pubblici e privati, costituzionalizzando un determinato modello economico compatibile con la forma di Stato e, dunque, sul contributo della Costituzione economica all'efficienza dei processi di scambio che si svolgono sulla sfera pubblica, in funzione della sovranità popolare, da intendersi nel senso della massima soddisfazione possibile dei diritti fondamentali della persona secondo il paradigma costituzionale garantista tipico di tale forma di Stato.

Tale prospettiva può essere condensata nelle parole di Buchanan, secondo cui «per migliorare la politica è necessario migliorare o riformare le regole, la struttura all'interno della quale il gioco della politica è svolto. [...] Un gioco è descritto dalle sue regole, e un gioco migliore si fa solo cambiando le regole». Se dunque la politica dipende dalle sue regole si comprende meglio il perché l'attenzione di questi giuseconomisti si rivolge, più che nei confronti dei risultati delle politiche pubbliche, verso lo studio delle imperfezioni dei processi decisionali pubblici che influiscono sui risultati di tali politiche.

Secondo tale approccio, il ruolo delle norme costituzionali diventa allora proprio quello di migliorare le regole per la scelta delle regole del gioco,

creando le condizioni affinché dal rispetto delle regole del gioco poste a presidio dell'interazione dei decisori pubblici possa essere garantita, con riferimento a ciascuno scambio che avviene nella sfera pubblica, l'efficienza con riferimento sia all'allocazione delle risorse (tale da generare l'ampliamento della torta che, per Buchanan, rappresenta il presupposto di qualsiasi intervento redistributivo), che alle modalità di intervento dello Stato per ragioni di equità e solidarietà sociale (funzionale cioè alla successiva distribuzione della torta).

La capacità delle regole del gioco e, a monte, di quelle per la scelta delle regole del gioco, di condurre a un'interazione umana efficiente nell'ambito degli scambi che interessano la sfera pubblica ha, come si è detto, implicazioni indirette sul benessere sociale. In questo senso, è proprio il suo guardare alla massimizzazione del benessere sociale tramite il filtro degli aspetti istituzionali a rappresentare il peculiare contributo dei teorici del costituzionalismo economico<sup>50</sup> rispetto all'approccio classico dell'economia del benessere.

Si comprende allora il perché, nella prospettiva della prevenzione dei fallimenti dello Stato, la Costituzione economica (che racchiude sia quella fiscale che quella monetaria) si ponga – in modo del tutto speculare ad altre garanzie obiettive tipiche del costituzionalismo liberale – come uno strumento di tutela degli interessi della collettività nei confronti del potere politico-amministrativo. Contro cioè, quelle deviazioni rispetto alle ragioni dell'efficienza dei processi decisionali pubblici che neppure l'esercizio della sovranità popolare attraverso il voto popolare è in grado di correggere.

Non viene quindi posta in discussione la possibilità per lo Stato di intervenire direttamente nel sistema economico, tanto in conseguenza del verificarsi di un fallimento del mercato quanto in sua assenza, posto che in linea teorica nulla vieterebbe all'economia pubblica di conseguire la medesima efficienza del mercato. Il compito che viene assegnato alla Costituzione economica è quello di consentire il raggiungimento della massima efficienza possibile dell'intervento pubblico, rendendo possibili e incentivando quei processi di cooperazione volontaria dai cui risultati dipende, indirettamente, il benessere sociale.

La riflessione sull'azione dei pubblici poteri sul fronte dell'efficienza allocativa e della giustizia distributiva si risolve, allora, nel problema dell'appropriatezza dei mezzi rispetto ai fini perseguiti e, in definitiva, del sistema di incentivi e disincentivi che dovrebbe prevenire e correggere le distorsioni insite nei processi democratici. In altri termini, sulla capacità delle regole di orientare l'interazione tra gli individui verso l'adozione di strategie coope-

.....

relative in grado di generare vantaggi per tutti i partecipanti e, in tal modo, di promuovere un complessivo allineamento degli interessi in gioco.

La prospettiva del costituzionalismo economico può dunque essere condensata nell'idea secondo cui l'azione collettiva, che si svolge attraverso le forme e con le modalità tipiche della democrazia rappresentativa, affinché la libertà individuale e l'effettiva eguaglianza politica possano essere tutelate in modo stabile e duraturo, contribuendo così alla stabilizzazione democratica, richiede precisi limiti costituzionali<sup>51</sup> sul fronte delle politiche fiscali e monetarie al fine di garantire l'efficienza dei processi decisionali pubblici e, attraverso quest'ultima, il massimo grado possibile di attuazione del paradigma costituzionale garantista.

## **7. Alcuni spunti ricostruttivi**

Il carattere introduttivo del presente lavoro non permette di giungere a delle vere e proprie conclusioni quanto piuttosto di avanzare l'ipotesi, la cui verifica dovrà essere necessariamente rinviata a successivi studi e approfondimenti, secondo cui compito specifico della Costituzione economica sarebbe, attraverso i suoi principi, le regole procedurali e il funzionamento dei suoi freni istituzionali, quello di contribuire alla stabilizzazione democratica fornendo quegli anticorpi necessari per contrastare fenomeni di scivolamento dello Stato democratico sociale verso altre forme di Stato incompatibili con il costituzionalismo liberale, ponendo limiti tanto al potere politico quanto a quello economico al fine di assicurare il loro ancoraggio entro i confini del modello economico neoliberale, socialdemocratico o dell'economia sociale di mercato, secondo l'indirizzo politicamente scelto dai cittadini.

<sup>1</sup> Lo rileva A. Campati, *L'opzione illiberale. Un nuovo capitolo della storia della democrazia?*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», 13, 1/2020, p. 63, alla cui bibliografia in argomento si rinvia. Per una lettura del fenomeno in chiave giuspubblicistica e comparata v. G. Morbidelli, *Costituzioni e costituzionalismo*, in G. Morbidelli, M. Volpi, G. Cerrina Feroni (a cura di), *Diritto costituzionale comparato*, G. Giappichelli Editore, Torino 2020, pp. 50-51, il quale rileva come nella categoria delle «democrazie illiberali» «l'esistenza di elezioni formalmente libere non è stata accompagnata dalla sostanziale stabilizzazione dei principi di un giusto processo di competizione politica, anche con riferimento alla garanzia del pluralismo dell'informazione e alla effettiva indipendenza delle autorità giudiziarie».

<sup>2</sup> P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le costituzioni di dieci stati di democrazia stabilizzata. Testi scelti e commentati*, Giuffrè, Milano 1994.

<sup>3</sup> Cfr. F.G. Angelini, *Stato e diritti sociali: la necessità di un nuovo approccio*, in «Politica. eu», n. 2, 2019.

<sup>4</sup> Con riferimento all'assenza di una disciplina giuridica sistematica e più incisiva della politica che consenta di stabilizzare, focalizzare ed efficientare l'amministrazione nella prospettiva di una riconciliazione tra politica ed economica cfr. G. Taccogna, *Disciplinare la politica per valorizzare l'amministrazione?*, in «P.A. Persona e Amministrazione», n. 2, 2020, <https://doi.org/10.14276/2610-9050.2327>.

<sup>5</sup> Cfr. F.G. Angelini, *Populismo e democrazia: l'ordine giuridico della politica tra diritti fondamentali ed efficienza dei processi decisionali*, in «Prospettiva Persona», nn. 111-112, 2020, pp. 73-77.

<sup>6</sup> E. Berns, *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*, Éditions Ousia, Bruxelles 2012, pp. 119-126.

<sup>7</sup> Secondo Berns: «la politique et l'économie sont donc toujours déjà élevées au-delà d'elles-mêmes vers une négociation où leurs rationalités se trouvant aux prises avec l'autre» (*ivi*, p. 129).

<sup>8</sup> Con riferimento alle sfide che attendono l'ordinamento italiano alla prova dell'attuazione del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza sia consentito il rinvio a F.G. Angelini, *L'impiego delle risorse del Recovery Fund tra conformità all'ordine giuridico-e-*

*conomico europeo e funzione discorsivo-razionale del diritto pubblico*, in «P.A. Persona e Amministrazione», n. 2, 2020, <https://doi.org/10.14276/2610-9050.2336>.

<sup>9</sup> Il concetto di «Costituzione economica» può, invero, prestarsi ad alcuni equivoci (così F. Saitto, *Per una critica della "Costituzione economica" nel prisma delle trasformazioni della democrazia rappresentativa*, in «DPCE online», Saggi 2020/1, p. 395). Nella letteratura italiana il termine è stato per lo più utilizzato con una valenza meramente descrittiva, facendo rientrare nel suo perimetro le disposizioni costituzionali concernenti le libertà economiche (in questo senso, M. Luciani, *Economia nel diritto costituzionale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, UTET, Torino 1990, pp. 373 e ss.). Il presente lavoro intende però riferirsi al significato suggerito da G. Bognetti, *La costituzione economica tra ordinamento nazionale e ordinamento comunitario*, in *La Costituzione economica, Atti del Convegno AIC di Ferrara, 11-12 ottobre 1991*, Cedam, Padova 1997, pp. 69-153, condividendone la ricostruzione storico-giuridica e l'impostazione di fondo, ancora oggi pienamente attuale e in linea con molte delle riflessioni elaborate dal cosiddetto «Gruppo di Milano». Cfr. anche G. Amato, *Costituzione economica*, in S. Cassese (diretto da), *Dizionario di Diritto Pubblico*, 6 voll., Giuffrè, Milano 2006, pp. 1639 e ss.; nella prospettiva delle funzioni amministrative v. M.S. Giannini, *Diritto pubblico dell'economia*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 309 e ss.

<sup>10</sup> Il riferimento è principalmente all'ordoliberalismo (sull'influenza di quest'ultimo sulla Costituzione economica europea v. F.G. Angelini, *La democrazia costituzionale tra potere economico e sovranità popolare. Alcune implicazioni teorico-giuridiche del processo di integrazione europeo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 81-133) e all'esperienza costituzionale della Germania (cfr. F. Saitto, *Economia e Stato costituzionale. Contributo allo studio della Costituzione economica in Germania*, Giuffrè, Milano 2015; R. Miccù, *Economia e Costituzione: una lettura della cultura giuspubblicistica tedesca*, in «Quaderni del Pluralismo», 1996, pp. 243 e ss). Per un inquadramento v. S. Voigt, *Constitutional Economics: A Primer*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.



<sup>11</sup> R. Schütze, *Constitutionalism(s)*, in R. Masterman, R. Schütze (edited by), *The Cambridge Companion to Comparative Constitutional Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 41-41.

<sup>12</sup> A. Lincoln, *Gettysburg Address, 1863*, in H.S. Commager, M. Cantor (eds.), *Documents of American History*, vol. I, Prentice Hall, 1988, p. 429.

<sup>13</sup> R. Bifulco, *Democrazia costituzionale*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto*, vol. I, G. Giappichelli Editore, Torino 2012, p. 127.

<sup>14</sup> T.E. Frosini, *Potere costituente e sovranità popolare*, in «Rassegna Parlamentare», n. 1, 2006 (ora in Id., *Declinazioni del governare*, G. Giappichelli Editore, Torino 2018, pp. 83 e ss.).

<sup>15</sup> Con riferimento al contesto costituzionale eurolunitario, v. F.G. Angelini, *La democrazia costituzionale tra potere economico e sovranità popolare*, cit., pp. 233 e ss.

<sup>16</sup> T.E. Frosini, *Sull'ampliamento dei modi di esercizio della sovranità popolare*, in «Rassegna Parlamentare», n. 3, 2020, pp. 347-350.

<sup>17</sup> Cfr. M. Volpi, *Le forme di Stato*, in G. Morbidelli, M. Volpi, G. Cerrina Feroni, *op. cit.*, p. 160, il quale evidenzia come alla base di questa distinzione vi fosse «una ideologia individualistica, che afferma il valore della persona come soggetto in sé, avulso dai rapporti sociali e che agisce in una sfera privata teoricamente intangibile».

<sup>18</sup> M. Barberis, *Una filosofia del diritto per lo stato costituzionale*, G. Giappichelli Editore, Torino 2017, pp. 21 e ss.

<sup>19</sup> Per un inquadramento sistematico sia consentito il rinvio a L. Cuocolo, *Le forme di Stato*, in T.E. Frosini (a cura di), *Diritto pubblico comparato. Le democrazie stabilizzate*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 107 e ss.

<sup>20</sup> Cfr. G. De Vergottini, *Diritto costituzionale comparato*, Cedam, Padova 2013, pp. 378 e ss., il quale dà atto di tale evoluzione nel passaggio dallo Stato liberale a quello democratico sociale.

<sup>21</sup> Cfr. G. Bognetti, *La divisione dei poteri*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 57-58, il quale ha rilevato come in quasi tutti gli ordinamenti occidentali l'interventismo dello Stato contemporaneo abbia scardinato il sistema di distribuzione liberale delle funzioni sovrane (normazione-esecuzione-giurisdizione),

facendo confluire verso il potere esecutivo la funzione di indirizzo politico in considerazione dell'esigenza che lo sviluppo dell'ordinamento e in genere dell'azione dello Stato fosse soggetta a una guida coerente, efficace e, oltretutto, idonea a fornire all'elettorato sovrano elementi significativi per un periodico giudizio sull'uso del potere pubblico. L'esecutivo ha rappresentato il candidato naturale ad assumere la guida dell'intero Stato-apparato, sebbene le modalità di attuazione di tale funzione di guida siano state particolarmente differenziate nei diversi ordinamenti giuridici. Esso, piuttosto che eseguire comandi altrui, ha assunto l'aspetto di un potere che comanda, ossia, di un potere governante.

<sup>22</sup> Sia consentito il rinvio a F.G. Angelini, *Il 'peso' dei vincoli europei sull'amministrazione: implicazioni, disfunzioni e prospettive teoriche*, in AA.VV., *Scritti per Franco Gaetano Scoca*, vol. I, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 77 e ss.

<sup>23</sup> Sia consentito il rinvio ad A. Masala, *Stato, società e libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 45-130 e F. Felice, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Nonché, alle diverse antologie pubblicate negli ultimi anni: F. Forte, F. Felice (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; F. Forte, F. Felice (a cura di), *L'economia sociale di mercato e i suoi nemici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014; F. Forte, E. Di Nuoscio, F. Felice (a cura di), *Moneta, sviluppo e democrazia. Saggi su economia sociale di mercato e teoria monetaria*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020. Con specifico riferimento al tema della concorrenza v. A. Police, *Tutela della concorrenza e pubblici poteri*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007, pp. 2-12; A. Lalli, *Disciplina della concorrenza e diritto amministrativo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, pp. 42-56. Di particolare interesse è poi la lettura offerta da M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>24</sup> In questo senso cfr. G. Bognetti, *Lo spirito del costituzionalismo americano. La costituzione democratica*, vol. II, G. Giappichelli Editore, Torino 2000.

<sup>25</sup> Ne offre una panoramica con riferimento all'approccio seguito nella gestione dell'e-

mergenza sanitaria, A. Simoni, *L'emergenza Covid-19 in Svezia: le basi giuridiche di un approccio pragmatico*, in «DPCE online», Saggi 2020/2, <http://www.dpceonline.it>.

<sup>26</sup> F. Saitto, *Economia e Stato costituzionale*, cit.

<sup>27</sup> F.G. Angelini, *L'intervento pubblico tra diritti fondamentali e razionalità economica. Disfunzioni democratiche e funzioni amministrative come esercizio della sovranità popolare*, Cedam, Padova 2020.

<sup>28</sup> Per un inquadramento con riferimento all'assetto costituzionale eurounitario v. *ivi*, pp. 223 e ss.

<sup>29</sup> Cfr. F.G. Angelini, *L'amministrazione per fini pubblici, vincoli finanziari e organizzazione*, in «P.A. Persona e Amministrazione», in corso di pubblicazione.

<sup>30</sup> R. Miccù, *Lost in translation: diritto ed economia in alcuni itinerari teorici*, in «Diritto e cultura», 1-2, 2005, p. 128. Cfr. anche T. Ascarelli, *Ordinamento giuridico e processo economico*, in Id., *Problemi giuridici*, Giuffrè, Milano 1959, vol. I, p. 47.

<sup>31</sup> Cfr. J.R. Commons, *Legal Foundation of Capitalism*, The Macmillan Company, New York 1924 (trad. it., *I fondamenti giuridici del capitalismo*, il Mulino, Bologna 1981). Nella lettera italiana la posizione di Commons è stata ripresa da L. Ammannati, *Diritto e mercato, una rilettura delle loro attuali relazioni alla luce della nozione di "transaction" di Commons*, in «Diritto pubblico», 2003, pp. 113 e ss.

<sup>32</sup> L'iniziatore e forse più celebre esponente del neoistituzionalismo economico è Oliver E. Williamson, il cui pensiero rappresenta un punto di raccordo tra le diverse correnti accomunate dall'assunto per cui le istituzioni svolgono un ruolo importante nell'economia in quanto è da esse che dipendono i comportamenti degli agenti economici e l'allocatione delle risorse attraverso i processi di mercato. Con riferimento alle tematiche oggetto del presente lavoro, sono senz'altro inquadrabili nella prospettiva neoistituzionalista le riflessioni della scuola della *public choice*, le teorie dei costi di transazione, la *Constitutional Political Economy*, la *Law and Economics*, la teoria dell'agenzia e la teoria dei giochi. A differenza della teoria istituzionalista fondata su una visione olistica delle istituzioni come strutture in grado di plasmare unilateral-

mente le preferenze e le identità individuali (teoria dei sistemi, funzionalismo e strutturalismo), quella neoistituzionalista si prefigge di conciliare tale teoria con l'individualismo metodologico a partire dal liberalismo classico e, in particolare, dal contributo di Adam Smith (cfr. H. Albert, *The economic tradition. Economics as a research programme for theoretical social science*, in K. Brunner (ed.), *Economics and Social Institutions*, London, 1979, pp. 1-27). A tal fine, l'approccio neoistituzionalista si fonda sull'analisi dei processi interni al sistema istituzionale, quali gli individui e le strutture di governo delle loro interazioni, quali sono i corpi sociali intermedi, quali la famiglia, le associazioni e così via.

<sup>33</sup> Il testo che maggiormente esprime la prospettiva costituzionale della *public choice* è sicuramente J.M. Buchanan, J. Brennan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, al quale si rinvia.

<sup>34</sup> A. Vannucci, *Scambio politico ed economia soggettivista*, in «Il Politico», n. 3, 1996, p. 502.

<sup>35</sup> J.M. Buchanan, *Contractarianism and Democracy*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 16, Liberty Fund, Indianapolis 1999-2002, p. 215; Id., *Democracy within Constitutional Limits*, in *ivi*, p. 225.

<sup>36</sup> Id., *La prospettiva della public choice*, cit., p. 205.

<sup>37</sup> V.J. Vanberg, *Market and State: The Perspective of Constitutional Political Economy*, in «Journal of Institutional Economics», n. 4/10; J.M. Buchanan, *Economia positive, economia del benessere ed economia politica*, in Stato, mercato e libertà, il Mulino, Bologna 2006, p. 103.

<sup>38</sup> A. Vannucci, *Scambio politico ed economia soggettivista*, in «Il Politico», n. 3, 1996, p. 502; è interessante evidenziare come J.M. Buchanan, *Democrazia costituzionale, libertà individuale ed eguaglianza politica*, in Stato, mercato e libertà, Bologna, il Mulino, 1989, p. 277 motivi il suo pensiero alla luce del fatto che «la democrazia assume significato di valore solo sotto il presupposto che la libertà individuale sia, essa stessa, di valore e, inoltre, che l'effettiva eguaglianza politica, che è il principio operativo della democrazia possa essere assicurata in maniera significativa solo se le dimensioni e la sfera dell'azione politica

collettiva sono vincolate da limiti costituzionali».

<sup>39</sup> J.M. Buchanan, *The Power to Tax*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 9, p. 5.

<sup>40</sup> Id., *Constitutional Restriction on the Power of Government*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 9, p. 46, in cui evidenzia che «public choice analysis, which has as one of its central elements the critical distinction between constitutional and postconstitutional choice, strongly implies that reform or improvement in political outcomes or result is to be sought through possible changes in the rules, in the set of constraints within which political decision are made, in the Constitution, and not in changes in day-to-day policy that temporary politicians may be somehow persuaded to follow».

<sup>41</sup> Id., *Meglio che arare*, in «Moneta e Credito», vol. 6, n. 261, 2013, p. 105, «colui che sceglie, nel momento in cui si deliberano le regole, cioè nella fase costituente, non può prevedere come ogni singola regola inciderà sulla sua posizione nelle successive fasi di gioco. Chi può sapere che carte usciranno? La scelta tra le regole è, quindi, necessariamente effettuata sotto quello che ora chiameremo velo di incertezza».

<sup>42</sup> Con riferimento a queste ultime, Buchanan rileva che «in a postconstitutional setting, with a defined legal order, there will remain opportunities for mutually advantageous “political exchange”. That is to say, after the conceptualized constitutional “contract” has established what has been variously called the “protective”, “minimal” or “night-wachman” state, there are still likely to be efficiency-enhancing complex trades among all persons in the community. The “productive state” may emerge to provide “public goods”, goods that are nonexcludable as among separate beneficiaries and that may be more cheaply produced jointly separately». (Id., *Politics without Romance*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 1, p. 52). Cfr. anche F.A. von Hayek, *Rechtsordnung und Handlungsordnung*, Freiburger Studien, Tuebingen 2003, il quale distingue l'ordine delle regole dal quale dipende l'ordine delle azioni.

<sup>43</sup> In questi termini A. Vannucci, *Scambio politico ed economia soggettivista*, in «Il Politico», n. 3, 1996, pp. 503-504.

<sup>44</sup> J.M. Buchanan, *Constitutional Contract: The Theory of Law*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 7, cit. pp. 88-90.

<sup>45</sup> A. Vannucci, *Scambio politico ed economia soggettivista*, in «Il Politico», n. 3, 1996, pp. 503-504.

<sup>46</sup> Per una disamina delle implicazioni della costituzione fiscale sulla democrazia rappresentativa v. P. De Ioanna, *Costituzione fiscale e democrazia rappresentativa: un cambio di paradigma*, in A. Cantaro (a cura di), *Quo vadis Europa? Stabilità e crescita nell'ordinamento europeo*, in «Cultura giuridica e diritto vivente», Special Issue, 2015 <https://doi.org/10.14276/2384-8901/450>.

<sup>47</sup> P.J. Boettke, A.W. Salter, D.J. Smith, *Money and Rule of Law: Generality and Predictability in Monetary Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge 2021. Avendo come sfondo il sistema economico statunitense, gli autori evidenziano come l'esigenza di una costituzione monetaria derivi dal fatto che «we need to bring the rule of law to monetary policy. This means forcing the Fed to adopt a general and predictable rule – one that will promote economic stability and satisfy democratic justificability. Importantly, the rule must be specific and enforceable. Monetary rules that have built-in escape clauses, through which central bank discretion can sneak back in, won't cut it. We need to tie the hands of the monetary authority to make it conduct policy for the general welfare, rather than the narrow welfare of politica and economic insiders».

<sup>48</sup> J.M. Buchanan, *Constitutional Restrictions on the Power of Government*, in Id., *The Collected Works of James M. Buchanan*, cit., vol. 16, pp. 51-59. Secondo l'autore, «government can be constitutionally constrained. I have argued that there is a flaw in our existing Constitution that allows for excessive rate of growth in real taxes, real public spending, and in the relative size of the governmental sector. I have argued that observed rates of growth in governmental outlays can be scientifically adjudged to be excessive due to biases in the processes of democratic decision making, as these are legally defined in the United Sta-

tes» (ivi, p. 58). Sul tema v. anche D.C. Muel-  
ler, *Public Choice III*, Cambridge University  
Press, Cambridge 2003, pp. 429 e ss.

<sup>49</sup> M. Luciani, *Economia nel diritto costituzio-  
nale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*,  
cit., pp. 373 e ss.

<sup>50</sup> V.J. Vanberg, *Market and State: The Per-  
spective of Constitutional Political Economy*,  
in «*Journal of Institutional Economics*», n.  
4/10; J.M. Buchanan, *Economia positiva, eco-*

*nomia del benessere ed economia politica*, in  
Id., *Stato, mercato e libertà*, il Mulino, Bolo-  
gna 2006, p. 103. S. Voight, *Positive constitu-  
tional economics: A survey*, in «*Public Choi-  
ce*», 90, 1997, pp. 11 e ss.

<sup>51</sup> J.M. Buchanan, *Contractarianism and De-  
mocracy*, in Id., *The Collected Works of James  
M. Buchanan*, cit., vol. 16, p. 215; Id., *Democ-  
racy within Constitutional Limits*, ivi, p. 225.



Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Astronomo* sec. XX 1954 maiolica modellata, graffita e dipinta a smalto  
cm 60 x 60 x 26 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e  
datato: Mattucci/ 1954

# Persona, Stato e Scienza nell'Occidente demo-totalitario del '900

## *Person, State and Science in the Demo-Totalitarian West of the '900*

Vito de Luca\*

Nell'articolo si ripercorrono per cenni le diverse teorie espresse nel corso del '900 intorno alla triade persona-Stato-scienza, cogliendo quel tratto comune liberale nel quale si denuncia che proprio nella ricerca della verità, attraverso il manifestarsi del fenomeno empirico, si rappresenta la negazione dell'individuo. Un'indagine filosofico-politica in cui l'"evidenza" del dato e del numero, che si fa dogma – sostituendosi alla fede delle tradizioni e delle religioni – diviene uno strumento a uso delle classi dominanti. Stato e persona, dunque – sia nel rapporto dicotomico inteso come soggetto-oggetto, sia in quello in cui le due dimensioni spirituali si unificano in un medesimo – nel confronto con la scienza-tecnica presentano sempre di più l'annichilamento degli immutabili in una direzione che conduce a uno svuotamento di quella democrazia che pone a proprio fondamento il "conflitto". In nome della scienza, considerata come epistème – pertanto verità inconfutabile – qualsiasi lacerazione intra e inter individuale è destinata all'unicità del meccanismo.

*The article traces the various theories expressed during the twentieth century around the triad of person-State-science, emphasizing that common liberal trait in which it is denounced that precisely in the search for truth, through the manifestation of the empirical phenomenon, the denial of the individual is defined. A philosophical-political investigation in which the "evidence" the data and number, which is made dogma, – replacing the faith of traditions and religions – becomes an instrument for the use of the ruling classes. State and person, therefore – both in the dichotomous relationship understood as subject-object, and in that in which the two spiritual dimensions are unified in the same which leads to an emptying of that democracy which places "conflict" as its foundation. In the name of science, considered as epistème – therefore irrefutable truth – any intra and inter individual laceration is destined for the uniqueness of the mechanism.*

Una vecchia diatriba ci ricorda che Giovanni Gentile, basandosi sul testo (non critico) pubblicato da Friedrich Engels in appendice a *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ne *La filosofia di Marx* traduce la frase conclusiva della III *Tesi* con «prassi che si rove-

\* Dottore di ricerca in Linguaggi politici e comunicazione. Storia, geografia e istituzioni.



scia»<sup>1</sup>, riferendosi all'originale tedesco «nur als umwälzende Praxis». Anche Rodolfo Mondolfo, sulla scia di Gentile, poi intenderà come «prassi rovesciata» il capovolgimento del filosofo tedesco, seppure se per altri autori la traduzione sarebbe dovuta essere «prassi rovesciante». Ovviamente, solo una scarsa conoscenza del pensiero di Gentile, il filosofo del «pensiero pensante» e non del «pensiero pensato», potrebbe indurre a pensare ad un suo «errore», essendo egli contro ogni «intellettualismo», negatore di ogni divenire in quanto un «già dato» predeterminerebbe ogni futuro libero svolgimento dell'essere. Ma il «rovesciante», che nel pensiero di Gentile non può che essere compreso come quel qualcosa che infinitamente si rovescia, e il «rovesciato», ciò che definitivamente si è stabilizzato, tornano utili nel comprendere come la stessa filosofia sia una dimensione in cui il pensiero eternamente circoli su sé stesso e come questo rovesciamento sia anche il tratto distintivo del rapporto tra Stato e persona, quella «maschera», nel senso di «personaggio», in perenne dialettica che proprio in Gentile, a partire da Hegel, fa sì che l'«io», pensato in quella logica spirituale del divenire, sia già sempre anche un «noi». Stato e persona, dunque, in Gentile sono il medesimo in un'unità inscindibile, in cui la forma liberale del concetto di Stato diventa possibile solo a partire da quella libera presa di coscienza del sé, in un'autoctisi nella quale anche il «naturale» divenire non è più qualcosa di già determinato e che determina, ma al contrario «da fare». È questa *la Teoria generale dello spirito come atto "puro"*, incontaminato dall'altro da sé. Un aspetto «religioso» opposto a quello della sinistra hegeliana, la quale giustifica la religione come bisogno umano, un'esigenza personale che traslata sul piano politico-sociale costituisce il collante interpersonale incardinato in un modello paradigmatico in cui vi è da un lato la struttura e dall'altro la sovrastruttura dello spirito da rovesciare. Anche per lo strutturalismo, come quello di Claude Lévy Strauss, la religione è un mito, un racconto dell'origine, un'idea metafisica che è al di là, in cui alla persona non resta per diventare piena di sé che un ripensamento di ciò di cui però già si dispone. Tutti tratti – *io, persona, individuo* – che nel rapporto col concetto di Stato, declinato nelle sue svariate forme di sovrastruttura, di essere impersonale, di persona, di somma di individui pongono questioni essenziali come quella della libertà, che stabilisce come proprio fondamento la *verità*, la quale nel corso dei secoli dal mito e dalla religione, soprattutto nel mondo occidentale, si è trasformata in scienza e poi in tecnica, fino a quando poi la stessa scienza non è divenuta mera tecnica. E se la scienza non è verità, quantomeno è ad essa che mira. La scienza, osserva Poincaré, non parla che all'indicativo: non può dar luogo a imperativi morali; tuttavia essa non implica nulla che sia contrario alla morale. La scienza stessa d'altronde è indi-

rettamente fonte di moralità in quanto tende disinteressatamente alla verità e in quanto abitua gli uomini a lavorare per l'umanità costringendoli ad un lavoro collettivo e solidale che dura e si accumula nei secoli<sup>2</sup>. Solo gli ingenui dogmatici credono che la scienza possa mostrare le cose stesse. La scienza mostra solo i rapporti fra le cose, continua Poincaré. Mentre bisogna sottrarre la scienza agli scienziati e affidarla invece a veri filosofi, *degnamente votati al sacerdozio e all'umanità*, diceva Auguste Comte. La scienza, infatti, non solo non "pensa", come direbbe Heidegger, ma spesso si è collocata in una dimensione in cui si è ritenuta alla base della verità, quel fondamento che soventemente ha sostenuto filosoficamente la libertà. Non "pensa" neanche nel senso - e proprio per il suo preteso oggettivismo - alla maniera soggettivista, ponendosi da sé fuori dal principio liberale quando si autodefinisce «non democratica» e apodittica, anche con funzioni "sacerdotali" sia nella logica della scoperta scientifica, ora miracolata da un siero che protegge dalla malattia, sia nel ritorno oracolare dei suoi esponenti, sospinti dal sistema comunicativo, impersonale e generalista. Nella fenomenologia, tuttavia, l'«io» è *persona* perché l'essenza della *persona* è la soggettività, l'altro è una modificazione del mio «io». In essa, nelle parole di Husserl, il mondo della vita è una specie di fiume eracliteo meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile e i filosofi sono considerati «funzionari dell'umanità». Un modello paradigmatico, si diceva, in cui se il legame tra filosofia e scienza viene rotto, scriveva un altro positivista, Claude Bernard, la filosofia si perde nelle nuvole e la scienza, rimasta senza direzione, si arresta o precede a caso<sup>3</sup>. Ma è tuttavia un modello, proprio per il suo aspetto dogmatico, che ben si fonda con l'idea di regime totalitario, in cui la persona si perde nel *totale* del sistema che non ha limiti. In quest'ottica, Karl Eugen Dühring è il sostenitore di un'etica sociale e di un socialismo che egli chiamò *personalismo*, fondato sulla limitazione personale della forza della proprietà e del capitale. Al comunismo marxistico, che egli considera come un'aberrazione razziale ebraica, il quale scorge semplicisticamente la radice di ogni male sociale nella proprietà e nel capitale, il filosofo tedesco contrappone il socialismo personalistico che si può realizzare o nell'economia societaria delle associazioni produttive (tipo Fourier) o nell'unificazione delle forze personali, e più convenientemente in quest'ultima<sup>4</sup>. E seppur lo scopo dello Stato fosse quello della «massima felicità possibile del maggior numero possibile di persone», come si auspicava Bentham, oppure quello dell'esatta corrispondenza con la diceica - come sperava ancora un altro positivista quale Roberto Ardigo - con la scienza del giusto<sup>5</sup>, la struttura del *katéchon*, del pensiero che si fa *pietra*, non muterebbe. Un consolidamento è poi arrivato col romanticismo, il positivismo della scienza, con



la tendenza propria del romanticismo a identificare il finito con l'infinito e considerando il finito come la rivoluzione e la realizzazione progressiva dell'infinito, trasferita e realizzata nel positivismo nel nucleo della scienza. Il discorso si affina nel tentativo di cogliere le "leggi" della storia, in cui la persona entra ed esce o come protagonista, o come soggetto che la patisce o come un insieme di essi, poiché l'umanità è in perpetuo divenire e la storia è considerata come la vera scienza dell'umanità. Con Mounier, poi, la rivoluzione comunitaria e personalista assume il compito di realizzare nella storia umana il Regno di Dio; e si potrebbe dire, adottando una frase di Bergson, che la storia è, da questo punto di vista, «una macchina per fare gli dei». Altri, come Friedrich Meinecke, nel 1924, hanno evidenziato che fra *kratos* ed *ethos*, fra la condotta guidata dall'impulso e la condotta guidata dalla responsabilità esiste, alla sommità della vita politica, un ponte, che è la Ragion di Stato: la considerazione di ciò che è conveniente, utile e benefico, di ciò che lo Stato deve fare per raggiungere in ogni circostanza il più alto punto della sua esistenza<sup>6</sup>. In questa direzione va anche una morfologia delle civiltà, quella scienza delle leggi che presiede al suo sviluppo. Toynbee, per questo, realizza una dottrina fatta di sfide e risposte. Una sorta di teologia della storia, in cui spiega che una civiltà sorge quando un gruppo di uomini riesce a dare una risposta efficace alla sfida dell'ambiente fisico e dell'ambiente sociale che lo circonda. Ogni ambiente fisico-sociale, ogni situazione in cui gli uomini vengono a trovarsi pone ad essi una sfida. Ma la natura delle risposte che essi daranno a queste sfide è imprevedibile in modo preciso, perché dipende dagli uomini stessi, direbbe Toynbee. Per James la scienza non è più quella registratrice impassibile dei fatti oggettivi: essa rompe l'ordine dato dei fenomeni, stabilisce tra essi relazioni che non appartengono alla loro naturalità grezza, riesce a semplificare e prevalere. Il pensiero, insomma, deve servire all'azione. Introduce la «volontà di credere»: il pensiero – annota nel 1897 nella sua opera principale, non ha il diritto di inibire o bloccare credenze utili o necessarie ad un'azione efficace nel mondo. Ciò non implica certo il diritto di credere a tutto ciò che si vuole<sup>7</sup>. Gli spiriti non sono che membri di una democrazia di cose: i membri più elevati che siano a noi conosciuti, ma non diversi dagli altri nella loro realtà. In conto, anche Morris D. Cohen, e il concetto di scienza come autocorreggibilità. Se noi distinguiamo, come dobbiamo, tra le verità verificabili della scienza e le opinioni fallibili degli scienziati, possiamo definire la scienza come un sistema autocorrettivo. Un sistema di teologia, per esempio, non può ammettere di essere erroneo in alcuna sua parte: le sue verità una volta rivelate devono rimanere indubitabili. La scienza, invece, invita al dubbio. Essa può svilupparsi e progredire, non solo perché è frammentaria,

ma anche perché in essa nessuna proposizione è in sé stessa assolutamente certa, perciò il processo di correzione può operare quando si trova una prova più adeguata. Un governo costituzionale – osserva nel 1949 - è quello nel quale ogni legge o istituzione particolare può essere corretta o abolita con mezzi costituzionali. Questo non è possibile in una monarchia assoluta o in una qualsiasi forma di dittatura, scrive sempre Cohen<sup>8</sup>. La *persona* è assente nel pensiero comunista, in cui lo Stato è il risultato dell'antagonismo fra le classi ed è lo strumento del dominio di una classe sull'altra. Nel passaggio dal capitalismo al comunismo, che è il periodo della dittatura del proletariato, scrive Lenin, lo stato si fa strumento della classe proletaria, nel senso che la maggioranza degli oppressi reprime la minoranza degli oppressori. Si pensa dunque di "organizzare" anche la natura. Non per altro Ostwald insisteva, a proposito dell'energia libera solare, sulla necessità di amministrarla economicamente, in quanto da essa sorgerebbe la giustificazione dell'uguaglianza politico-sociale degli uomini<sup>9</sup>. E se è vero che la filosofia comunista, al centro della speculazione non inserisce la *persona*, è altrettanto vero che la critica ha colto i meccanismi di coercizione della scienza e dello Stato, se non addirittura una loro fusione in funzione oppressiva. «Bisturi manicheistico»<sup>10</sup>, la scienza esibisce «i fatti e le sue connessioni»<sup>11</sup>, fa notare Lucács nel 1911, mentre «l'arte offre anime e destini risultando più vicina della scienza alla vita»<sup>12</sup>. Korsch aggiunge che «Ideologia significa soltanto coscienza distorta, *verkehrt*, in particolare quella che attribuisce erroneamente un'esistenza autonoma a un fenomeno parziale della vita sociale»<sup>13</sup>. La Scuola di Francoforte (*Institut für Sozialforschung*) – fondata nel 1923 e attiva, a parte alcune sospensioni, fino agli anni '70 - con Horckheimer nei totalitarismi individua un'«Adozione meccanica di valori convenzionali, la cieca subordinazione all'autorità combinata con un odio cieco per tutti gli oppositori, i diversi, gli esclusi, il rifiuto di un comportamento introverso, un pensiero rigidamente stereotipato, una tendenza alla superstizione, una svalutazione per metà moralistica e per metà cinica della natura umana, la tendenza alla proiezione»<sup>14</sup>. Sempre per Horckheimer, «chi non vuole parlare del capitalismo non deve neppure parlare del fascismo; l'ordine totalitario non è altro che l'ordine precedente senza i suoi freni, il fascismo è la verità della società moderna colta dalla teoria fin dall'inizio; oggi combattere il fascismo richiamandosi al pensiero liberale significa appellarsi all'istanza attraverso cui il fascismo ha vinto: l'ordine che nel 1789 si produsse come via del progresso portava in sé fin dall'inizio la tendenza al nazismo»<sup>15</sup>. Con Adorno, tra il 1942 e il 1944, Horckheimer scrive che «L'illuminismo nasce da una paura mitica e irrazionale davanti alle forze che circondano l'io, e del conseguente progetto di

rendersene «padroni<sup>16</sup>», mediante la loro violenta fagocitazione, e che «Il paradiso tipico della nostra epoca è rappresentato dal fatto che è tutta razionalizzata e tecnicizzata per quanto riguarda i mezzi, ma sospesa alle scelte irrazionali del potere per quanto concerne i fini<sup>17</sup>». L'individuo scompare anche nella visione di Fromm, nel 1941, poiché alla base del nazismo vi è un particolare *tipo* umano «autoritario, [che] opta per una fuga dalla libertà che lo conduce a rinunciare all'indipendenza del proprio essere individuale e a fondersi con qualcuno o qualcosa fuori di sé [...] per acquistare la forza che manca al proprio essere<sup>18</sup>». Fromm, nel 1932, si era anche chiesto «come sia possibile che il potere dominante in una società sia veramente così efficace come la storia ci dimostra<sup>19</sup>». Per Bloch, il non sapere è nel «piombo totalitario<sup>20</sup>» dell'informazione che trabocca, nella «camicia di forza reazionaria<sup>21</sup>». Per Foucault, nella lettura di Merquior, il potere produce prima di reprimere soprattutto perché ciò che reprime, le persone, sono già in larga misura suoi prodotti<sup>22</sup>. Il potere è la guerra continuata con altri mezzi e contrariamente a quanto sostiene la Scuola di Francoforte, per la quale esistono dei «centri», per Foucault «il potere è dappertutto: non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove<sup>23</sup>». Non solo: «la lotta contro il potere deve essere *nomade*», come anche per Deleuze e Guattari, «non organizzata in un progetto o in un'istituzione, ma svilupparsi seguendo la presa di potere per contrastarlo, per opporgli resistenza<sup>24</sup>». Uno Stato, nel '900, che di volta in volta nei confronti della persona è stato considerato o «[...]schiavistico o una dittatura manageriale oppure un sistema di collettivismo burocratico[...]»<sup>25</sup>, da Franz Neumann, oppure una «prigione all'aria aperta», in cui si esercita una «tolleranza repressiva<sup>26</sup>», da Marcuse, in cui la Scuola di Francoforte si chiede quale sia il *potenziale fascistico* insito nelle società liberal-democratiche. Ancora più ferreo, nella sua logica, Popper, nel 1963, nell'escludere ogni scientificità di fronte a qualsiasi imposizione presentata come incontrovertibile: «Un sistema dev'essere considerato scientifico soltanto se fa asserzioni che possono risultare in conflitto con le osservazioni; ed è, di fatto, controllato da tentativi miranti a produrre tali conflitti, vale a dire da tentativi condotti per confutarlo<sup>27</sup>». Prima ancora, a metà degli anni '40, Popper aveva parlato di «ingegneria sociale olistica o utopistica» e di «meccanica sociale a spizzico». Il «meccanico a spizzico» non crede di riplasmare l'intera società come un tutto<sup>28</sup>, mentre la «meccanica olistica» mira a riplasmare l'intera società secondo un piano regolatore preciso, ad «impadronirsi delle posizioni chiave» e ad estendere «il potere dello stato... finché stato e società sono diventati quasi identici<sup>29</sup>». Solo che nell'olismo tanto più sono grandi i cambiamenti sociali tentati, tanto maggiori saranno le ripercussioni inattese le quali costringono il

“meccanico olistico” all’espedito dell’improvvisazione a spizzico o della pianificazione non pianificata. La differenza è solo nel grado di accuratezza e di preparazione nel far fronte alle inevitabili sorprese. Solo di fronte alle difficoltà scaturienti dall’incertezza dell’elemento umano, l’utopista cercherà di dominare l’elemento impulsivo con mezzi istituzionali e di ottenere non solo la trasformazione della società, ma anche la trasformazione dell’uomo. In tal modo, «alla richiesta di costruire una nuova società adatta agli uomini e alle donne che vi dovrebbero vivere si sostituisce la richiesta che questi uomini e queste donne siano “plasmati” per adattarli alla nuova società. Da ciò l’ineluttabile violenza che alberga nella meccanica utopistica<sup>30</sup>». *L’artista politico*, osserva sempre Popper, nel 1945, «invoca come Archimede un punto di appoggio al di fuori del mondo sociale sul quale possa far leva al fine di farlo uscire dai confini. Ma siffatto punto di appoggio non esiste e il mondo sociale deve continuare a funzionare durante una qualsivoglia ricostruzione. Non può esistere alcuna società umana senza conflitti: una siffatta società sarebbe una società non di amici, ma di formiche<sup>31</sup>». Il filosofo austro-inglese nel 1958 poi si chiede: «A che cosa crede l’Occidente?». Esso, risponde, «Non crede affatto in un sistema unitario di idee da contrapporre con orgoglio alla religione comunista dell’Est. E non è una debolezza perché dovremmo essere orgogliosi di non possedere un’unica idea, bensì molte idee buone e cattive, di non avere una sola fede, non una religione, bensì numerose, buone e cattive. È un segno della suprema energia dell’Occidente il fatto che ce lo possiamo permettere. L’unità dell’Occidente su un’idea, su una fede, su una religione, sarebbe la fine dell’Occidente, il nostro assoggettamento incondizionato all’idea del totalitarismo<sup>32</sup>». E se volessimo calarci nello specifico di quanto ora l’Occidente sta vivendo, con Moltmann potremmo dire che «Ogni terapia mira alla salute. La salute è però una norma storicamente mutevole e socialmente condizionata. Se nell’attuale società per salute si dovesse intendere “capacità di lavorare e capacità di consumare”, come poteva dire anche Freud, l’interpretazione cristiana della situazione umana dovrebbe porre in questione anche l’idolatria che in tal concetto di produzione e consumo viene ad imporsi ed evolvere un altro tipo di umanità. La sofferenza che si pone di fronte ad una società superficiale ed attivistica, apatica e quindi disumana, può essere un sintomo di salute psichica. In questo senso dobbiamo condividere l’affermazione di Freud: fintanto che l’uomo soffre, egli è ancora in grado di fare qualcosa<sup>33</sup>». Ma oggi questo tipo di sofferenza è sostanzialmente inesistente, come pure non suscita stupore una lucida analisi di Kuhn, nel 1962, per illustrare le “rivoluzioni” scientifiche. Queste accadono quando «Una comunità scientifica - sottolinea il filosofo americano - abbandona una mo-

dalità di guardare al mondo e di esercitare la scienza un tempo affermata, in favore di un qualche altro, usualmente incompatibile, approccio alle sue discipline. La scienza normale non ha per scopo quello di trovare novità di fatto o teorie, quando ha successo, non ne trova nessuno. Il suo successo non è dato dalle scoperte e invenzioni, ma dalla soluzione dei rompicapo<sup>34</sup>». E poi, il cambio di paradigma così come oggi potrebbe essere attualizzato: «Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita solo da un settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno in parte contribuito a creare[...]. Le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni. Il loro successo richiede perciò l'abbandono parziale di un insieme di istituzioni a favore di altre, e nel frattempo la società cessa completamente di essere governata da istituzioni<sup>35</sup>». Il sopravvento della scienza, su una religione sempre più marginale, è ben argomentato da Feyerabend. Oggi è cambiato il nemico (Feyerabend scrive nel 1973, anche se la versione definitiva di *Contro il metodo* è del 1975), non sono più gli scolastici o i gesuiti, ed è diventato più raffinato perché, rispetto ai nemici di allora, «si industria a far leva non sulla fede ma sulla ragione, usando parole seducenti come “filosofia della scienza”, “*empirismo* logico”, “filosofia *scientifiche*”<sup>36</sup>. Un nemico che non vuole il progresso, ma la cristallizzazione dogmatica in nome dell'esperienza. Per il filosofo tedesco, «nelle arti l'idea delle alternative è stata introdotta con ottime argomentazioni da Bertolt Brecht e si tratta ora di estenderla a tutti gli aspetti della nostra vita<sup>37</sup>». L'empirismo logico contemporaneo è dunque da contrastare e da battere se si vuole democratizzare la scienza liberandola dal dogmatismo. «L'unanimità di opinione – scrive nel suo capolavoro – può essere adatta a una chiesa, alle vittime, alle vittime spaventate e avidi di qualche mito (antico o moderno) o ai seguaci deboli e consenzienti di un tiranno; la varietà di opinione è un elemento necessario alla conoscenza oggettiva e un metodo che incoraggi è l'unico che sia compatibile con una visione umanistica<sup>38</sup>». E in più, contro ogni metodo, nella pratica scientifica “anything goes”, tutto fa brodo. Ma è in *Critica e crescita della conoscenza*, il giudizio più irriverente sulla scienza, quando Feyerabend propone la similitudine tra scienza normale e crimine organizzato<sup>39</sup>. La scienza «è solo *uno* dei molti strumenti inventati dall'uomo per far fronte al suo ambiente. Essa non è l'unico, non è infallibile ed è divenuta troppo potente, troppo aggressiva e troppo pericolosa perché le si possa lasciare la briglia sciolta<sup>40</sup>». Lo strapotere della scienza nel mondo, secondo Feyerabend, che provocatoriamente propone una separazione tra Stato e Scienza, non deriva affatto da una sua

pretesa «autorità teorica», inesistente, ma da una corposa «autorità sociale» che le viene dal fatto di essere sostenuta in tutti i modi dai poteri statali e istituzionali. Un nuovo illuminismo, per Feyerabend, deve combattere questo stato di cose e le «fabbriche barbariche della nostra epoca scientifico-tecnica», e lasciare il passo ad altre forme di attività conoscitive e terapeutiche di altro genere<sup>41</sup>. Ma vi è qualche ragione superiore affinché lo Stato possa limitare la libertà? Secondo Rawls, nel 1971, no: «La libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa<sup>42</sup>». A meno che una libertà meno estesa rafforzi il sistema totale di libertà condiviso da tutti oppure o a patto che una libertà inferiore all'eguale libertà torni accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà. Uno Stato del tutto, o quasi, assente, è invocato da Nozick, nel 1974, che introduce la “dottrina del titolo valido”, soprattutto per quanto riguarda la ricerca del fondamento sulla giustizia della proprietà. «Stato minimo come guardiano notturno», con la mano invisibile «versione laica della provvidenza<sup>43</sup>». Non si può usare, violare, una persona, pensa Nozick in una logica diametralmente opposta a quella del “socialista” Rawls, in vista di un bene o di un vantaggio che riguardi la maggior parte o la totalità della società. Contro lo «scientismo negativista», è anche Habermas, per il quale è un problema strettamente politico, poiché «rafforza una concezione generale della scienza che legittima i meccanismi di controllo tecnocratici ed esclude una via razionale di delucidazione che investa i problemi della pratica<sup>44</sup>». Per il filosofo tedesco, uno degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte, nel 1981, come spiega in una delle sue opere fondamentali, «Le proposizioni protocollari non sono affatto riproduzioni di fatti in sé, ma esprimono piuttosto successi o insuccessi delle nostre operazioni. L'agire comunicativo corrisponde alla repressione della propria natura: il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico<sup>45</sup>». Per Habermas, vi è un “agire strumentale” che consiste nella costrizione della natura esterna, mentre lo stadio delle forze produttive determina la misura delle disposizioni tecniche sulle forze della natura, e un “agire comunicativo”, in azione come repressione della propria natura in cui il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico. E come non ricordare che il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale? Esso serve a legittimare l'organizzazione dei rapporti di potere. Un conformismo di massa, in cui, secondo Benjamin, nell'ultimo scritto pubblicato postumo, nel 1942, «nulla ha corrotto la classe operaia tedesca come l'opinione di nuotare con la corrente<sup>46</sup>». E poi anche la scienza può divenire “ideologia”, così come in un regime totalitario l'ideologia «è la lo-



gica di un'idea. La sua materia è la storia, a cui l'"idea" è applicata; il risultato di tale applicazione non è un complesso di informazioni su qualcosa che è, bensì lo svolgimento di un processo che muta di continuo. L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa "legge" dell'esposizione logica della sua "idea"<sup>47</sup>». Secondo Arendt, che pubblica il volume nel 1951, il totalitarismo nasce dal tramonto della società classista, nel senso che l'organizzazione delle singole classi lascia il posto ad un indifferenziato raggrupparsi nelle masse, verso le quali operano ristretti gruppi di *élites*, portatori delle tendenze totalitarie. Da notare poi che lo «stato d'eccezione», come avvenuto attraverso le reazioni politico-sociali alla pandemia a cui abbiamo assistito e assistiamo, e che non ha nulla di eccezionale, ma anzi di "miracoloso", ha mostrato anche chi, con evidenza, è «sovrano». Se in Kelsen lo Stato coincide con l'ordinamento giuridico, ovvero con l'efficacia oggettiva di una norma impersonale - mettendo, in tal modo tra parentesi ogni elemento personalistico e decisionistico - e risolve, o meglio dissolve, la sovranità nella norma stessa, in Schmitt questa impostazione si rovescia. Questo perché la sovranità risiede nella *decisione* e non nella norma: non è la *decisione* a fondarsi sulla norma, bensì la norma a fondarsi sulla *decisione*: «Anche l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma<sup>48</sup>», scrive nel 1922. Una *decisione* che non ha nulla che vedere con un occasionalismo nichilistico ed estetizzante - "dannunziano", per esempio - destinato ad annientare il valore della ragione e della norma, come interpretato da Löwith; non è *art pour l'art*, ma taglio, scissione innovativa. Per Schmitt, la teologia politica non intende alludere alla sacralizzazione della politica o alla politicizzazione del sacro, bensì alla connessione storico-sistemica fra i concetti teologico-religiosi e quelli politico-giuridici. Insomma, la struttura teologica trascendente di un Dio si fa immanente. «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati [...] come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia<sup>49</sup>». A differenza di altri, come per Spengler o Scheler, per Schmitt la tecnica non è un corpo privo di anima, ma il risultato di una fede, e di un atteggiamento spirituale ben preciso: «Lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa di un attivismo antireligioso, dell'aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciantе, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia di una



metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura[...]»<sup>50</sup>», osserva nel 1932. E seppur mostrandosi presuntamente neutrale, la tecnica resta «culturalmente cieca» e non ha in sé medesima il criterio delle proprie utilizzazioni: «può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principî e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica<sup>51</sup>». Va da sé che lo «Stato totale» significa o «l'occupazione dello stato da parte della società (in questo caso lo stato totale designa un fenomeno negativo), oppure, viceversa, il controllo e il governo della società da parte dello stato, nel senso che quest'ultimo impedisce che possano sorgere al proprio interno associazioni capaci di determinare l'esistenza politica di un popolo (e in questo caso "stato totale" designa un fenomeno positivo)<sup>52</sup>». La questione, infatti, è che ora alcune tendenze "schmittiane" sembrano aver preso forma in questo periodo di grave crisi: non un regime non antidemocratico, ma uno antiliberal. Una democrazia *plebiscitaria* che Schmitt designa nel 1933<sup>53</sup>. Il liberalismo trova una delle sue massime espressioni, nel rapporto tra individuo e Stato, in Von Mises: «per una collettività sociale non v'è esistenza e realtà al di fuori delle azioni dei membri individuali<sup>54</sup>», come pure «La realtà di un tutto sociale consiste nelle azioni degli individui che lo compongono<sup>55</sup>», e «la società non è altro che la combinazione di individui per uno sforzo comune. Essa non esiste che nelle azioni degli individui. Parlare di una società autonoma dall'esistenza indipendente, della sua vita, anima, azioni, è una metafora che può condurre a crassi errori. [...]. L'azione è sempre azione di individui<sup>56</sup>». Per il filosofo austriaco, «lo Stato non è né freddo né caldo, giacché esso è un concetto astratto nel cui nome agiscono uomini viventi[...]. Ogni attività statale è azione umana, un male inflitto da uomini su uomini<sup>57</sup>». Tuttavia è Hayek, anch'egli favorevole alla spontaneità di una naturale *mano invisibile* che regoli il rapporto tra gli individui, colui che ha negato, già nel 1935, la validità di qualsiasi «tentativo di introdurre a forza gli stessi metodi empirici nelle scienze sociali», considerato «un tentativo destinato a condurre al disastro<sup>58</sup>». Come Popper, tra l'altro suo grande amico, Von Hayek è contrario all'azione del meccanico "olistico", tant'è che come osserva Antiseri, «La conseguenza dell'atteggiamento scienziato è che il riformatore sociale se non vuole fare più bene che male deve essere consapevole che nel campo dei fenomeni sociali, "come in tutti gli altri dove prevale una complessità essenziale di un genere organizzato, egli non può acquisire la piena padronanza degli eventi". Talché, ammonisce Hayek, "egli dovrà usare le conoscenze che gli riuscirà di acquisire, non per piegare ad un proprio modello i risultati, come fa l'artigiano con il pro-

prio lavoro, ma piuttosto per seguire lo sviluppo degli eventi preoccupandosi di fornire l'ambiente appropriato, come fa il giardiniere con le piante<sup>59</sup>». Ciò che lucidamente vede Von Hayek, oltre al rischio, nelle democrazie occidentali, del potere illimitato dei parlamenti e delle maggioranze parlamentari - e che ben illustra alcune delle dinamiche rintracciate sempre nelle istituzioni politiche italiane nel periodo della gestione pandemica - è l'identificazione tra legge e legislazione, tra legge e comando, tra legge e meri atti amministrativi. «[...] nelle democrazie attuali non c'è più distinzione tra legge e legislazione; dove diventa legge ogni atto della legislazione. [...] quando gli effetti singoli sono previsti nel momento in cui una legge è formulata, essa cessa di essere semplicemente uno strumento che tutti possono usare e diventa invece uno strumento usato dal legislatore sugli individui, per i fini del legislatore stesso<sup>60</sup>», rimarca Hayek. Dunque, senza imperio della legge non ci può essere democrazia. Se non esistono limiti alla legislazione, il governo non trova ostacoli sulla via del dispotismo. Eppure, «il concetto di democrazia ha un significato - credo quello vero ed originale - per il quale ritengo, afferma Hayek, valga ben la pena di lavorare<sup>61</sup>». Anche l'informazione "piombo totalitario", per dirla alla Bloch, ormai digitale, è, neanche tanto paradossalmente, nella modalità capillare "totalitaria" che si è sviluppata in Italia nell'ultimo anno e mezzo, un limite alla formazione liberale dell'individuo. La libertà, dice Hayek, «poggia soprattutto sul riconoscimento dell'inevitabile ignoranza di tutti noi nei confronti di un gran numero dei fattori da cui dipende la realizzazione dei nostri scopi e della nostra sicurezza. Se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di adesso, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe poco da dire in favore della libertà [...]. La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'imprevedibile; ne abbiamo bisogno perché, come abbiamo imparato, da essa nascono le occasioni per raggiungere molti dei nostri obiettivi. Siccome ogni individuo sa poco, e, in particolare, raramente sa chi di noi sa fare meglio, ci affidiamo agli sforzi indipendenti e concorrenti dei molti, per propiziare la nascita di quel che desidereremo quando lo vedremo<sup>62</sup>». Tutte tracce, queste appena esposte sulle aporie che intercorrono nel precario equilibrio tra persona, scienza, Stato e libertà, appena accennate, le quali però in questo lavoro si vogliono concludere nel sottoporre a riflessione che il "dispositivo" autoritario potrebbe essere un contenuto del pensiero occidentale, perché come scrive "popperianamente" William Warren Bartley III, nel 1962, «ogni successiva rivoluzione filosofica, ciascuna rappresentativa di una fase della ricerca di una adeguata teoria della razionalità, avendo scoperto che il precedente candidato al ruolo di

autorità razionale era insoddisfacente, ha proposto una nuova autorità razionale ritenuta più soddisfacente. La Chiesa doveva essere sostituita dall'intuizione intellettuale, l'intuizione intellettuale dall'esperienza sensoriale, l'esperienza sensoriale da un dato sistema linguistico, e così via. La storia è sempre la stessa: si dà una spiegazione convincente dei passati errori filosofici attribuendoli all'accettazione di una falsa autorità razionale. Ci si può render conto di ciò prendendo in considerazione le domande fondamentali poste da tutte queste filosofie. Domande quali: come possiamo conoscere? Come possiamo giustificare le nostre credenze? In base a che cosa possiamo garantire la validità delle nostre opinioni? *esigono tutte risposte autoritarie* – quali che possano essere queste risposte: la Bibbia, il leader, la classe sociale, la nazione, l'indovino, la Parola di Dio, l'intelletto, o l'esperienza sensoriale<sup>63</sup>».

- <sup>1</sup> Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 85. Prima edizione, *La filosofia di Marx*, cit., Pisa, 1899.
- <sup>2</sup> Cfr. H. Poincaré, *Dernière pensées*, Paris, Ernest Flammarion, 1913, pp.232-233.
- <sup>3</sup> Cfr. C. Bernard, *Introduzione: la science expérimentale*, Paris, Billière, III, vol. IV, par. 4, 1878.
- <sup>4</sup> Cfr. K.E. Dühring, *Geschichte der National-Oekonomie*, 1900<sup>4</sup>, pp. 639 e ss.
- <sup>5</sup> Cfr. R. Ardigò, *La morale dei positivisti*, Milano, 1879.
- <sup>6</sup> Cfr. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München, Oldenbourg, 1960. Il volume passa in rassegna parte del pensiero europeo sul concetto di Ragione di Stato, a partire da Machiavelli, per arrivare, passando da Hegel e Fichte, a Treitschke.
- <sup>7</sup> Cfr. W. James, *La volontà di credere*, Messina, Principato, 1941, pp. 114 e ss.
- <sup>8</sup> Cfr. M. R. Cohen, *Studies in Philosophy and Science*, New York, Henry Holt and C., 1949, pp.50 e ss.
- <sup>9</sup> Cfr. W. Ostwald, *Grundriss der Naturphilosophie*, Leipzig, Philipp Reclam, 1908, pp. 50 e ss.
- <sup>10</sup> Cfr. A. Negri, rec. a *La distruzione della ragione*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1960, pp.442-454.
- <sup>11</sup> Cfr. G. Lukács, *L'anima e le forme, Teoria del romanzo*, Milano, Sugar, 1972, p. 15.
- <sup>12</sup> Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità*, Roma, Editori Riuniti, 1957, p.195.
- <sup>13</sup> Cfr. K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, Milano, Sugar, 1966, p. 74.
- <sup>14</sup> Cfr. Cfr. M. Horkheimer, *La società di transizione*, Torino, Einaudi, 1979, pp.48-49.
- <sup>15</sup> Cfr. M. Horkheimer, "Gli ebrei e l'Europa", in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, Savelli, 1978, p. 55.
- <sup>16</sup> Cfr. M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 11.
- <sup>17</sup> *Ibidem*.
- <sup>18</sup> Cfr. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, p.177.
- <sup>19</sup> Cfr. H. Fromm, "La caratterologia psicoanalitica ed il suo significato per la psicologia sociale", in M. Horkheimer, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet, 1974, p. 79. D'accordo con Horkheimer, risponde con il concetto di «interiorizzazione della costrizione» derivante dalla struttura familiare naturale.
- <sup>20</sup> Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 8.
- <sup>21</sup> Così lo interpreta Bodei. Cfr. R. Bodei (introduzione), in E. Bloch, *Soggetto-oggetto*, cit., p. XVII.
- <sup>22</sup> Vedi J. G. Merquior, *Foucault*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 115.
- <sup>23</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 82.
- <sup>24</sup> Cfr. V. Cotesta, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari, Dedalo, 1979, p. 165.
- <sup>25</sup> Cfr. F. Neumann, *Behemoth: struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milano, Feltrinelli, 1977, p.211.
- <sup>26</sup> Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 21 e ss.
- <sup>27</sup> Cfr. K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 436.
- <sup>28</sup> Vedi K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 69. Tutto il paragrafo 23 tratta dell'argomento.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, p. 70.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p.72
- <sup>31</sup> Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, Vol. 1, p.234.
- <sup>32</sup> Cfr. K. Popper, "L'opinione pubblica e i principi liberali", in *Congetture e confutazioni*, cit., p. 213.
- <sup>33</sup> Cfr. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La Croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1973, p. 358.
- <sup>34</sup> Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, p. 75
- <sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 119-20
- <sup>36</sup> Cfr. P.K., Feyerabend, *Contro il metodo: abbozzo per una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 7.
- <sup>37</sup> *Ibidem*, p. 69.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 25.
- <sup>39</sup> Cfr. P.K., Feyerabend, *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1976. p. 280.
- <sup>40</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, cit., p. 179.
- <sup>41</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Addio alla ragione*, Armando, Roma, 1990, pp.319.
- <sup>42</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 215.
- <sup>43</sup> Cfr. R. Nozick, *Anarchia, Stato, utopia: i fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Firenze, Vallecchi, pp. 21 e ss.

<sup>44</sup> Cfr. J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, p. 46.

<sup>45</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1987, pp 68 e ss.

<sup>46</sup> Cfr. W. Benjamin, "Tesi di Filosofia della storia", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 81.

<sup>47</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di comunità, 1967, p. 642.

<sup>48</sup> Cfr. C. Schmitt, "Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972, 1984<sup>2</sup>, p. 37.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>50</sup> Cfr. C. Schmitt, «Il concetto di "politico"», in *Le categorie del politico*, cit., p.181.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, pp.179-180.

<sup>52</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 356.

<sup>53</sup> *Staat, Bewegung, Volk*, in Italia è uscito con "Stato, Movimento, Popolo", in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, Sansoni, 1935. Ne *Il Custode della Costituzione* Schmitt, prima, nel 1931, in risposta a Kelsen, aveva sostenuto che il liberalismo appare come «strabica» sommatoria di interessi particolari, un'«auto-organizzazione della società» mediata dai partiti politici. Cfr. C. Schmitt, *Il Custode della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 123.

<sup>54</sup> Cfr. L. Von Mises, *L'Azione umana*, Torino, Utet, 1959, p. 61.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>57</sup> Cfr. L. Von Mises, *Liberalism in the classic tradition*, San Francisco, Cobden press, p. 57.

<sup>58</sup> Cfr. F. Von Hayek, "La natura e la storia del problema", in *Conoscenza, mercato, pianificazione: saggi di economia e di epistemologia*, Bologna, il Mulino, 1988, p.133.

<sup>59</sup> Cfr. D. Antiseri, "Friedrich August Von Hayek: dalla democrazia alla demarchia", in N. Abbagnano, *Storia della Filosofia* (di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri), Torino, Utet, 1994, p. 165.

<sup>60</sup> Cfr. F. Von Hayek, *Verso la schiavitù*, Milano-Roma, Rizzoli, p. 68.

<sup>61</sup> Cfr. F. Von Hayek, "Dove va la democrazia", in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, p. 168.

<sup>62</sup> Cfr. F. Von Hayek, *La società libera*, Vallecchi, Firenze, 1969, pp. 48-49.

<sup>63</sup> Cfr. W.W. Barthley III, *Ecologia della razionalità* (a cura di A. Rainone), Roma, Armando, 1990, p. 157.



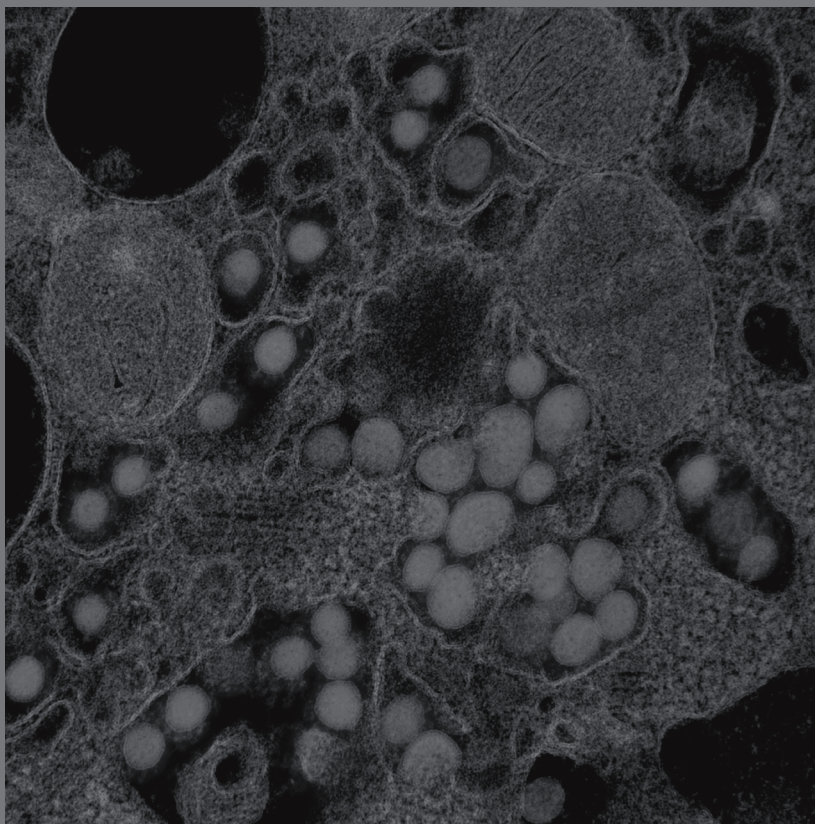
Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Striature in manganese su fondo turchese* sec. XX 1958 gres modellato con fondo di graniglia di vetro e filetti dipinti in blu scuro cm 67 x 23 Ø cm 12,70 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: S Mattucci/ 1958/ ITALY





Mattucci Serafino Vecellio, *Pannello: San Francesco che predica agli uccelli*

# Prospettiva Λογος





# Potere e pandemia

## *Power and Pandemic*

Settimio Luciano\*

Il percorso di Prospettiva Logos è dedicato a una riflessione su potere e pandemia attraverso la rilettura di alcune istanze del pensiero di Foucault (anche se non tratta direttamente del tema del contagio), e tramite quanto può offrire la teologia in rapporto al modo d'affrontare e vivere la pandemia alla luce della fede in Cristo.

*The path of Prospettiva Logos is dedicated to a reflection on power and pandemic through the re-reading of some instances of Foucault's thought (even if it does not deal directly with the theme of contagion), and through what theology can offer in relation to the way of approaching and living the pandemic in the light of faith in Christ.*

In questo periodo legato al vivere la tragedia della pandemia, spesso si sono intersecate le questioni della gestione del potere per governare e limitare le libertà individuali. Per approfondire questo può essere preziosa la riflessione del prof. Giorgio sul pensiero di Foucault (anche se non tratta direttamente del tema del contagio) divisa in tre nuclei fondamentali: sapere, potere e la questione della soggettività. La “stanza”, come la chiama l'autore, su cui va concentrata l'attenzione, seppure l'argomento sia collegato al precedente e successivo discorso, è quella riguardante il potere. La rilettura derridiana sottolinea l'aspetto di divieto e repressivo del potere con la conseguenza di un timore dello stesso nei confronti del sapere e della verità. Il filosofo francese non si ferma, naturalmente solo a ciò, ma fa emergere il fatto che il potere è in realtà legato a una rete, è circolare fra vari gruppi in una sorta di lotta e in tal senso non appartiene, in senso stretto, a nessuno o a nessun ente in particolare. Il potere appare legato alle relazioni che si stabiliscono e interagiscono fra loro: è il dispositivo e cioè una rete, un insieme di istituzioni, di regole, di strutture, di discorsi e altro ancora, dove sapere e potere si condizionano vicendevolmente. La verità è interpretata in rapporto a tutto il regime di potere con cui è relazionata. Anche nel presentare il soggetto, il Giorgio sottolinea i rapporti di forza che vibrano in ognuno per cui l'individuo può essere interpretato come un “effetto del potere”. Segue una disamina breve ma approfondita di varie forme di potere (come quella del potere disciplinare e quella del potere governamentale) e il far notare che comunque c'è sempre il soggetto libero: i rapporti di potere

\* Docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

possono vigere solo fra soggetti liberi perché se uno è a totale disposizione dell'altro, non vi è più un rapporto di potere. Con ciò l'etica non può essere messa da parte.

Il teologo Paradiso offre una riflessione concernente il ruolo della teologia come servizio interpretativo rispetto all'attuale dramma della pandemia. Ciò che si propone, con un'espressione particolarmente efficace, è di passare dalla globalizzazione del dolore e del male a quella della salvezza nel Cristo. Tutto ciò all'interno di un'attenzione al dialogo interreligioso e al necessario sguardo ecologico lasciando emergere l'afflato universalistico che pervade il messaggio cristiano e lo sguardo cosmico della teologia che a esso s'ispira. L'autore, dopo aver esposto una serie di modelli di riflessione teologica del male e della condizione umana ferita dinanzi a Dio, espone alcuni temi teologici di confronto e di proposta che partono da espressioni del limite umano per giungere ad aprirsi al trascendente e alla novità evangelica. Essi sono: la solitudine, la fragilità, le paure e l'ansia, la cura e la progettazione socio-politica. Per quanto riguarda la prima, la solitudine, si parte da un contesto essenzialmente negativo a cui essa richiama, al fatto di indicare che l'uomo non è fatto per stare solo ma per vivere in comunione. La fede cristiana, con la sua esperienza di rivelazione, mostra come da tale negatività si possa giungere a un incontro col fratello e con Dio. Il teologo ha il compito di condurre la persona verso tale apertura al trascendente. La fragilità indica l'essere esposto dell'uomo al pericolo, alla caducità e alla dispersione in frammenti di se stesso. Ciò conduce al riconoscimento della illusorietà di ogni velleità prometeica con la conseguente volontà di potenza o ideologia dominatrice, per riconoscere la frattura originaria avvenuta fra l'uomo e Dio e aprirsi all'aiuto divino. Cristo è colui che ricompono l'unità o armonia spezzata e che aiuta a superare paure e ansie. Il tema della cura diventa particolarmente rilevante nel contesto pandemico attuale, che richiama non solo all'aiuto, fisico e spirituale da donare a chi vive l'esperienza della malattia, ma anche al mutamento migliorativo di strutture sociali, aprendo l'uomo alla speranza dell'orizzonte escatologico. L'ultimo argomento è la progettazione socio-politica che la teologia, col suo peculiare contributo, trae dalla rivelazione per offrire criteri etici riguardanti la società e la persona in relazione, come quanto si trova estrinsecato nella dottrina sociale della Chiesa. Qui si apre il campo ai temi della teologia politica e non solo, alle questioni del transumanesimo, dell'origine e del fine vita. La teologia si pone come sprone per rivitalizzare gli sforzi sociali e tutte le azioni collaborative da attuare per sconfiggere assieme, in uno sforzo di maturità collettiva, il male della pandemia e dare la luce della fede e della speranza a un uomo stanco, disilluso, arrabbiato e ferito.

# Michel Foucault. Uno schizzo del suo pensiero... in tre stanze

## *Michel Foucault, a Sketch of his Thought... in Three Rooms*

Giovanni Giorgio\*

L'autore propone una presentazione sintetica del pensiero di Michel Foucault, che riesca a far emergere i fuochi teorici chiave della sua riflessione. Questi tre fuochi teorici sono individuati nell'indagine di Foucault sul sapere e sul potere, nei loro reciproci rapporti che conducono a complessi dispositivi sociali che coinvolgono il soggetto, terzo fuoco teorico. La presentazione, attraversando queste tre stanze della ricerca di Foucault, mira a decostruire una sua immagine alquanto stereotipata, quella neostrutturalista, per scoprire, specie nell'ultima parte del suo cammino di pensiero, un Foucault cultore della libertà di ogni individuo. È proprio questa libertà, che si gioca all'interno dei dispositivi di sapere e potere, che si fa pensiero critico di ogni presente sacralizzato come un totem intoccabile al servizio dei dominatori sui dominati. Ricostruendone la genealogia, si mostra che quello che è, è come è, perché lo è diventato. Se, pertanto, ogni presente è contingente, e non necessario, diventa possibile l'esercizio di una libertà che diventa coraggiosa parrhesia critica. Nel proporre una verità diversa in rapporti di potere diversi, il filosofo – come esemplare di ogni uomo libero – apre alla possibilità di una vita altra, che fa esplodere, ogni volta di nuovo, l'esigenza di un mondo differente.

*The author proposes a synthetic presentation of Michel Foucault's thought, which manages to bring out the main theoretical focal points of his reflection. These three theoretical points are identified in Foucault's investigation of knowledge and power, in their reciprocal relationships that lead to complex social devices that involve the subject, the third theoretical point. The presentation, crossing these three rooms of Foucault's research, aims to deconstruct his somewhat stereotyped image the neostructuralist one, to discover, especially in the last part of his journey of thought, a Foucault who loves the freedom of each individual. It is precisely this freedom, which is played out within the devices of knowledge and power, which becomes critical thinking of every present sacralized as an untouchable totem at the service of the rulers over the ruled. By reconstructing its genealogy, it is shown that what it is, is how it is, because it has become so. If, therefore, every present is contingent and unnecessary, the exercise of a freedom becomes possible which becomes courageous critical parrhesia. In proposing*

\* Già docente stabile di Filosofia teoretica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti.

*a different truth in different power relations, the philosopher – as an example of every free man – opens up the possibility of another life, which leads to explode, each time again, the need for a different world.*

**Keywords: Foucault, sapere, potere, neostrutturalismo**

## **Introduzione**

Qualche necessaria premessa prima della presentazione di queste poche pagine dedicate a Michel Foucault, un pensatore difficile da inquadrare e non semplice da decifrare, eruditissimo nelle sue conoscenze e barocco nel suo stile. Innanzitutto non è mia intenzione offrire una presentazione diacronica del pensiero di Foucault attraversando una per una le sue opere, almeno quelle maggiori. Altri hanno tentato in qualche modo di farlo<sup>1</sup>. Né è mia intenzione offrire una visione completa del pensiero di Foucault, perché di fronte alla sua effervescenza si resta semplicemente sbalorditi. D'altra parte, pur volendo inquadrare il pensiero di Foucault in qualche coordinata che lo renda fruibile, chiunque a esso si accosti si trova di fronte a una seria difficoltà. In effetti, secondo Alessandro Fontana, profondo conoscitore di Foucault e curatore, tra gli altri, delle edizioni dei suoi corsi al Collège de France,

sull'opera di Foucault si è accumulata [...] in questi ultimi anni, tutta una congerie di commenti, esegesi, ermeneutiche, che hanno steso una cortina di fumo su quanto lui stesso, più volte, e per cautelarsene, aveva scritto sulle sue problematiche, il suo percorso, i suoi obiettivi, i suoi spostamenti, le sue difficoltà<sup>2</sup>.

In effetti la bibliografia disponibile nelle varie lingue presenta una tale eterogeneità che diventa difficile orientarsi e trovare una via.

Per questo ho scelto di farmi guidare da un suo caro amico e suo studioso, Gilles Deleuze<sup>3</sup>, uno dei primi che gli dedicò una monografia, per rintracciare i fuochi ermeneutici principali attorno ai quali può essere organizzata in una maniera intelligente, spero, una presentazione del proteiforme e, per certi versi, labirintico pensiero di Foucault. I tre nuclei attorno ai quali organizzerò il discorso saranno quelli che lo stesso Foucault riconobbe sul finire della sua vita e che Frédéric Gros, nella nota a *Il coraggio della verità*, presenterà come il

trattico della sua [di Foucault] opera critica: uno studio dei modi di veridizione (piuttosto che un'epistemologia della Verità); un'analisi delle forme di governamentalità (piuttosto che una teoria del Potere); una descrizione delle tecniche di soggettivazione (piuttosto che una deduzione del Soggetto)<sup>4</sup>.

A chi scrive sembra che questo trittico possa scandire, in qualche modo, la stessa produzione di Foucault. Per questo proporrò il percorso in tre stanze, per così dire: sapere, potere, soggettività, nella convinzione che, in qualche modo, questa sia anche la scansione tematica temporale della riflessione di Foucault. Il sapere sarà il tema dominante nel primo periodo del suo lavoro, quello che va, grosso modo, dai primi studi tra filosofia e psicologia, all'inizio degli anni Cinquanta, fino alla fine degli anni Sessanta con la pubblicazione de *L'archeologia del sapere*. La riflessione sul potere nelle sue diverse forme sarà prevalente nella riflessione foucaultiana che potremmo datare dall'inizio alla fine degli anni Settanta, in parte sovrapponendosi alla precedente. Testi come *Sorvegliare e punire* del 1975 oppure i corsi tenuti al Collège de France fino al corso del 1979/80 dal titolo *Del governo dei viventi* mi pare vadano in questa direzione. Il tema della soggettività invece investe l'ultimo periodo della sua vita, quello che arriva fino alla sua morte nel 1984. Ne sono testimonianze sia, ancora una volta, i corsi al Collège de France, che esordiscono con *Soggettività e verità* del 1980/81, come anche la pubblicazione degli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*.

## 1. Sapere

Entriamo dunque nella prima stanza. Potremmo iniziare col dire che per Foucault ogni cosa che è, è divenuta quello che è. Il sapere non fa eccezione. Sicché dal sapere non può essere espunta la Storia del suo venire alla luce attraverso il «disseppellimento archeologico di una serie di condizioni che oggi, riunite, ci appaiono come avere la trasparenza di un legame essenziale, ma che invece hanno acquisito questo loro legame solo grazie a un processo di costituzione radicalmente storico»<sup>5</sup>, segnato cioè da una contingenza ateleologica. Se è così, allora è proprio la stratificazione storica di questa moltitudine di contingenze che si tratta di riportare alla luce. Ed è proprio qui che si concentra la ricerca di Foucault, archeologica nel metodo e genealogica nella finalità. Nella ricostruzione storica in cui egli si impegna, riporta alla luce, come un archeologo, le stratificazioni storiche in base alle quali l'oggetto<sup>6</sup> di cui si occupa è venuto alla luce. Questo scavo ha lo scopo genealogico di ricostruirne la provenienza e l'emergenza<sup>7</sup> senza cadere nella trappola teleologica in cui uno sguardo a posteriori sul passato potrebbe facilmente cadere. Piuttosto quello che lui considera decisivo è ciò che egli chiama a priori storico, ovvero quelle condizioni storiche contingenti e ateleologiche che dischiudono la possibilità di emergenza dell'oggetto, e di cui i contemporanei non hanno coscienza, poiché vi sono immersi. Si tratta dell'involontario presente nella Storia, che vive di contingenze e non di disegni.

Ma, più da vicino, in cosa consiste questo a priori storico a cui si rifà Foucault? Deleuze risponde che «ciò che viene prima è il *si parla*»<sup>8</sup>, il grande brusio incessante e disordinato del discorso anonimo. Non si tratta perciò di una produzione consapevole, poiché scaturisce «molto semplicemente dalla causalità storica ordinaria e nota, che non cessa di produrre e modificare pratiche, pensieri, costumi, istituzioni»<sup>9</sup>. Si tratta di quel mormorio della Storia più o meno minuta che procede nella sua evenemenzialità, restando imprevedibile, ma a partire dalla quale le cose prendono forma accedendo all'esperienza e alla parola. Se si prende come riferimento la *Storia della follia nell'età classica* stupisce la quantità di documenti anonimi, o meglio, monumenti archeologici, che costituiscono il *corpus* a partire dal quale Foucault ricostruisce la nascita della figura del folle e dell'istituzione manicomiale. Sono questi che danno consistenza empirica a quel «si parla», di cui diceva Deleuze<sup>10</sup>: resoconti, regolamenti, leggi, testi letterari, testi medici, sentenze, trattati, ordinanze, circolari, registri, rapporti, editti, decreti, lettere, statuti, memorie, commentari, certificati, taccuini di appunti, e così via. I quali rimandano a un «sistema di pratiche»<sup>11</sup>, in cui si fa evidente l'organizzazione economica e amministrativa, l'organizzazione sanitaria dei luoghi e delle funzioni, l'organizzazione della ricerca e della profilassi della malattia, la catalogazione civile e l'irresponsabilità penale del malato, insomma un insieme di pratiche discorsive e non discorsive che prima disperse, vanno via via connettendosi dando vita all'istituzione manicomiale che disegna la figura del folle, distinguendo *raison* e *déraison*.

Nella produzione di parole, frasi, espressioni che vengono messe in circolo, regolarità enunciative divengono ricorrenti, un linguaggio viene via via fissandosi in formazioni discorsive<sup>12</sup>, in base alle quali l'oggetto viene in luce e prende forma. Poiché il discorso<sup>13</sup> designa, nomina, mostra e nasconde, enfatizza e trascura, include ed esclude, dice e interdice, separa il vero dal falso, il dicibile dall'indicibile, il senso dal non senso, esso è in grado di produrre il regime di verità vigente<sup>14</sup>, la disciplina cui l'esperibile e l'enunciabile storicamente possibili sono soggetti: ciò che permette di esperire le cose e di parlare di esse. Ciò significa che riusciamo a catturare le cose (l'esperibile) solo grazie alle parole (l'enunciabile) che di volta in volta le dicono. Come sostiene Foucault, «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa»<sup>15</sup>. In ogni epoca, pertanto, i contemporanei si trovano posti all'interno di discorsi governati da un regime di verità intorno a ciò che è oggetto della propria esperienza e che negli stessi discorsi, venendo a parola, prende forma<sup>16</sup>. Questo è il sapere, ovvero ciò che, di volta in volta, permette l'emersione nella luce del visibile di ciò che fino ad allora era rimasto invisibile (un campo di positività) e l'emersione nella parola del dicibile di ciò che fino ad allora era rimasto indicibile (un campo di linguaggio). In esso il dire pretende di «dare a vedere dicendo ciò che si vede»<sup>17</sup>, pretende cioè un

primato, che pure non sarà mai saturabile, poiché il postulato di una reversibilità totale del visibile nell'enunciabile resterà il sogno di un pensiero piuttosto che una struttura concettuale di base<sup>18</sup>.

## 2. Potere

Passiamo alla seconda stanza. La prima cosa da dire è che Foucault è molto critico verso quella visione del potere che egli chiama «giuridico-discorsiva»<sup>19</sup>. Secondo questa visione la meccanica del potere

funzionerebbe secondo gli ingranaggi semplici e riprodotti all'infinito della legge, del divieto e della censura: dallo Stato alla famiglia, dal principe al padre, dal tribunale alla moneta spicciola delle punizioni quotidiane, dalle istanze di dominio sociale alle strutture costitutive del soggetto troveremmo un'unica forma di potere, soltanto su scale diverse. Questa forma è il diritto, con il gioco del lecito e dell'illecito, della trasgressione e della punizione<sup>20</sup>.

Identificato sostanzialmente con la legge e i suoi divieti<sup>21</sup>, il potere viene definito in modo «stranamente limitativo»<sup>22</sup>, poiché non avrebbe altro che «la potenza del “no”»<sup>23</sup>: sarebbe capace soltanto di porre dei limiti. Il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla, se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli si permette di fare. Secondo questa tradizionale visione, che Dreyfus e Rabinow definiscono repressiva<sup>24</sup>, nel potere non si vedrebbe altro che costrizione e coercizione. «Il potere è essenzialmente quel che reprime»<sup>25</sup>, la repressione, a sua volta, è imposizione della legge e la legge esige sottomissione e obbedienza. È chiaro che un potere così compreso risulterebbe accettabile nella misura in cui fosse capace di dissimulare una parte importante di sé: «la sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere»<sup>26</sup>. Se il potere viene così inteso, la sua forza di vincolo mirerebbe a impedire una formazione libera del sapere, attuando una interdizione della verità, incoraggiando una falsa coscienza, promuovendo l'ignoranza e usando altri accorgimenti, finalizzati alla riproduzione di sé. Un potere così inteso temerebbe il sapere, poiché la verità di quest'ultimo ne porterebbe allo scoperto la volontà mistificatrice e ideologica. Perciò la verità deve essere ridotta al silenzio.

Ne segue che è la verità del discorso a opporsi nel modo migliore al potere inteso come repressione. Quando la verità viene detta, quando la voce trasgressiva della liberazione si alza, allora viene apertamente lanciata una sfida al potere. Ne segue che è la verità del discorso a opporsi nel modo migliore al potere inteso come repressione<sup>27</sup>.



Il guaio è che la visione giuridico-repressiva del potere, a giudizio di Foucault, risulta «assolutamente eterogenea ai nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati»<sup>28</sup>. Ecco allora una nuova e aggiornata comprensione del potere, introducendo «il modello strategico, invece del modello del diritto»<sup>29</sup>. In questa prospettiva, il potere non deve essere pensato come una proprietà stabile di un qualsiasi soggetto sociale, ma come il prodotto, in linea di principio mobile e non definitivo, dei rapporti di forza esistenti tra attori sociali. L'esito di questa «battaglia perpetua»<sup>30</sup> porta alla configurazione sempre provvisoria di posizioni di potere che vengono connesse, sotto forma di rete, in un sistema senza centro né vertice. Con il termine potere si dovrà allora intendere

innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione [...]; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. [...] Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E “il” potere, in quel che ha di permanente, di ripetitivo, d’inerte, di autoriproduttore, non è che l’effetto d’insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle. Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un’istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data<sup>31</sup>.

Il potere, in altre parole, non consiste nel dominio repressivo, verticale e lineare, esercitato da uno o più dominatori sul gruppo dei dominati, ma nel gioco onnidirezionale, non lineare e mobile di lotte e scontri incessanti tra le parti in causa, di appoggi che le parti si danno l’una all’altra, di strategie attraverso cui esse realizzano i loro scopi contro altri, il tutto condito da una contingenza incessante. «Il potere coincide con l’effettualità del suo esercizio e pertanto equivale *in toto* all’insieme generalizzato dei suoi effetti: è lì dove opera, ed è decentrato rispetto a ogni disegno unitario di tipo giuridico-istituzionale»<sup>32</sup>. Il potere, così, non è qualcosa che qualcuno possiede e altri no; né è localizzato, generalmente, negli apparati dello Stato; né serve per mantenere o riprodurre un modo di produzione; né si garantisce grazie alla produzione di ideologie<sup>33</sup>. Piuttosto, dice altrove Foucault, «deve essere analizzato come qualcosa che circola [...]. Non è mai localizzato qui o lì, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere

funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare»<sup>34</sup>. Insomma il potere effettivo, quello che circola, che è in esercizio, che funziona, non è che l'effetto reticolare d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, sicché la trama dei rapporti di forza finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa apparati, istituzioni e individui, legandoli in un unico sistema complesso. Gli individui, da questo punto di vista, non ne sono semplicemente il bersaglio, ma un elemento di connessione attivo, perché il potere transita attraverso di loro, non si applica a loro, semplicemente.

I rapporti di forza, per quanto detto, passano attraverso punti, che sono i nodi di quello spesso tessuto o di quella rete distributiva fatta di singolarità: «al contempo locali, instabili e diffusi, i rapporti di potere non emanano da un punto centrale o da un unico fuoco di sovranità, ma vanno in ogni istante “da un punto a un altro” all'interno di un campo di forze, segnando inflessioni, inversioni, capovolgimenti, curvature, cambiamenti di direzione, resistenze»<sup>35</sup>. Raccolgo soprattutto questa ultima espressione di Deleuze, rilevando come i nodi della rete non rappresentano semplicemente punti di transito del potere, ma sono, o possono essere, anche, allo stesso tempo, punti di resistenza, svolgendo «nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere»<sup>36</sup>.

### 3. Sapere e potere

Se bisogna considerare il potere non come un'istanza negativa che avrebbe la funzione di reprimere, ma come una trama di rapporti che attraversa tutto il corpo sociale, allora dobbiamo concludere che non esiste un “al di fuori” del potere. Dice esplicitamente Foucault che

le relazioni di potere non sono in posizione di exteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma sono loro immanenti [...]; le relazioni di potere non sono in posizione di sovrastruttura, con un semplice ruolo di proibizione o di riproduzione; hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo<sup>37</sup>.

Ci si chiede: produttivo di cosa? Di un ordine che organizza e disciplina «i codici fondamentali di una cultura»<sup>38</sup>, quelli che ne governano i linguaggi, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, gli statuti epistemologici, i valori, le pratiche sociali, le istituzioni, e così via, ciò che, in una parola, dà forma ai «mutamenti nelle disposizioni fondamentali dell'esperienza»<sup>39</sup>. Foucault riconosce, in altre parole che «il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e

le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti delle implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche»<sup>40</sup>.

Per denominare questa configurazione anonima del dicibile e dell'esperibile, propri di una formazione storica, Foucault userà anche il termine dispositivo. Il termine *dispositif*<sup>41</sup> entra nel vocabolario di Foucault proprio nel momento in cui il suo studio si concentra sulla questione del potere, inteso non più secondo una inattuale visione giuridico-repressiva, ma secondo nuovi meccanismi di dominazione, che troveranno nella parola *dispositif* la loro esplicitazione. In diverse occasioni Foucault ha cercato di esplicitare il senso del termine. La più chiara mi pare la seguente. Con il termine dispositivo egli si riferisce a

un insieme assolutamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche, in breve: ciò che è detto come anche ciò che non è detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce tra questi elementi. [...] col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica [...], il che implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. *Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati*<sup>42</sup>.

Detto in altri termini, un dispositivo si genera in virtù di una emergenza, ovvero in virtù di una esigenza sociale contestuale e contingente che permette a elementi eterogenei di raccordarsi autopoieticamente in un sistema dinamico reticolare. Tale sistema è costituito dalle relazioni contingenti e cangianti dei nodi che lo compongono, i quali hanno il carattere comune di essere dei punti di forza. Il dispositivo diviene così un campo di forze a partire dal quale possono attuarsi strategie proprio da parte dei punti di forza che lo compongono. D'altra parte, poiché ogni punto di forza è anche un punto di formazione di sapere<sup>43</sup>, che, ancora una volta, viene continuamente negoziato nelle relazioni sistemiche reticolari, all'interno del campo di forze si genera un sapere che, grazie al suo discorso, genera il campo dell'esperibile e del dicibile, permettendo di orientarsi all'interno del dispositivo stesso. Per fare un esempio: istituzione manicomiale, identificazione del folle e discorso intorno alla *déraison* restano collegati e reciprocamente influenti; istituzione

detentiva, identificazione del delinquente e discorso penale restano collegati e reciprocamente influenti, e così via.

Il sapere, perciò, non è esteriore al potere: «la verità non è al di fuori del potere, né senza potere»<sup>44</sup>. Dal discorso di Foucault, anzi, emerge come sapere e potere siano circolarmente collegati, nel senso che un sistema di potere genera un sistema di sapere che a sua volta retroagisce sul primo: «la verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni e vi detiene effetti obbligati di potere»<sup>45</sup>. Sicché Foucault può affermare che

ogni società ha il suo regime di verità, la sua “politica generale” della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l’incarico di designare quel che funziona come vero<sup>46</sup>.

Dire verità, dunque, per Foucault, non significa soltanto indicare ciò che viene ritenuto vero, ma il regime che governa ciò che viene ritenuto vero. Non a caso più sopra parlavo della normatività che l’aleturgia del discorso comporta. Nella normatività delle manifestazioni del vero, il potere entra in gioco, con tutta una serie di pratiche legittime e illegittime, secondo un gioco di verità. Questo tema sarà presente un po’ ovunque nella riflessione foucaultiana, specie a partire dal momento in cui l’analisi delle condizioni di possibilità della costituzione degli oggetti di conoscenza e quella dei modi di soggettivazione sono dati come indissociabili. Nella misura in cui una certa oggettivazione e una certa soggettivazione sono dipendenti l’una dall’altra, la descrizione del loro sviluppo mutuo e del loro legame reciproco è precisamente ciò che Foucault chiama giochi di verità. Ma questo oramai ci spinge verso la terza stanza del nostro discorso.

#### **4. La soggettività tra assoggettamento e soggettivazione**

I rapporti di forza, in cui consiste la trama del potere che attraversa il corpo sociale nelle sue parti, generano quel sapere che si concreta in un regime di verità che porta le cose nella visibilità dell’esperienza e nella parola del discorso. E tuttavia, a questo punto per Foucault si pone una domanda di non facile soluzione, che con Deleuze enunciamo come segue: «se il potere produce verità, come concepire un “potere della verità” che non sia più verità di potere, che sia una verità che sorge dalle linee trasversali di resistenza anziché dalle linee integrali di potere?»<sup>47</sup>. Proprio questa domanda obbliga a spostare il discorso sul soggetto.

Secondo Foucault, «ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»<sup>48</sup>. È chiaro che in queste affermazioni Foucault si distanzia fortemente dall'intendere il soggetto così come è stato inteso dalla filosofia almeno da Cartesio a Husserl, cioè come coscienza solipsistica disincarnata e atemporale, autocostituita e totalmente libera. Ma si pone una questione decisiva: se il potere attraversa e coinvolge tutto il corpo sociale definendo i rapporti tra i consociati e le istituzioni, non parrà strano, come dicevo più sopra, che il potere attraversi i soggetti, legandoli gli uni agli altri e definendoli non solo gli uni rispetto agli altri, ma anche rispetto a se stessi. Sostiene Foucault che il potere funziona e si esercita attraverso un'organizzazione reticolare, nelle cui maglie i soggetti sono nella posizione sia di subire che di esercitare questo potere, rappresentandone gli elementi di raccordo. In tal senso l'individuo non sta di fronte al potere in un *vis-à-vis*, ma ne rappresenta uno dei costituenti e degli effetti. «L'individuo è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito»<sup>49</sup>. L'identità di ciascuno non si gioca perciò al di fuori del potere, ma al suo interno e secondo il regime di verità circolarmente collegato a esso. Come afferma Judith Butler,

seguendo Michel Foucault, è possibile comprendere che il potere *costituisce* il soggetto, determinando le condizioni stesse della sua esistenza e le traiettorie del suo desiderio: ne consegue dunque che il potere non è più, o non solo, ciò a cui ci contrapponiamo, ma anche, in senso forte, ciò da cui dipendiamo il nostro esistere e ciò che accogliamo e custodiamo nel nostro essere<sup>50</sup>.

Nella misura in cui siamo parte del reticolato di potere e partecipiamo all'ordine del discorso vigente, ciascuno di noi si costituisce in relazione a se stesso assumendo i modelli e i valori antropologici che la società stessa propone come validi in una certa epoca storica. Ogni soggettivazione, ovvero ogni «formazione di un rapporto definito di sé con sé»<sup>51</sup>, non sarà separata da un assoggettamento al regime di potere-sapere vigente. In questa prospettiva non sembra esista un «fuori» del potere e del sapere. Come pensare, in tale ottica, un soggetto libero? Come, più radicalmente, poter essere critici verso il regime che ci assoggetta a sé amalgamandoci al suo regime di verità?

#### 4.1. *Trasformazioni del potere*

Il primo passo da compiere per rispondere a questa domanda, che potrebbe sembrare di un qualche imbarazzo, è quello di ripercorrere, sia pure

per sommi capi, le tre tappe che, nella visione di Foucault, hanno scandito il definirsi delle relazioni di potere in Occidente.

La forma di potere che abbiamo più sopra chiamato repressiva, quella da cui Foucault parte nella sua analisi del potere, prende volto nel potere di sovranità, che corrisponde al modello istituzionale dello Stato territoriale. Nella teoria politica sviluppata da Hobbes il discorso sulla costituzione del Leviatano statale è una garanzia contro lo stato di natura, caratterizzato dalla lotta di tutti contro tutti. In tal senso «*il potere rende liberi*. È questa la straordinaria scoperta di Hobbes e quanto da lui si irradia su gran parte della teoria giuridico-politica moderna»<sup>52</sup>. In tal senso il monopolio della violenza legittima da parte del sovrano si collega strettamente con la progressiva giuridificazione del potere, poiché il sistema legale, con le sue leggi, incatena il lupo dello stato di natura e ne addomestica gli istinti permettendo la vita sociale. «La spada del sovrano produce soggetti *assoggettando* la belva che è l'uomo e disciplinandola a un uso *ragionevole e appropriato* della libertà»<sup>53</sup>. Il monopolio della violenza legittima, di cui il sovrano viene investito per pacificare le relazioni tra i sudditi e far cessare la guerra tra di loro, si rende visibile in tutta la sua portata nel diritto che egli si arroga, e che le leggi gli attribuiscono, di poter mettere a morte<sup>54</sup> chi si comporti di nuovo da lupo tra gli uomini, sicché il cuore nero della moderna sovranità è una thanatopolitica la cui lugubre icona resta quella del boia.

La storia della giuridificazione del potere assume dunque la morte a proprio referente, ma, si deve subito aggiungere, anche il prelevamento quale propria cifra costitutiva. In effetti questo tipo di economia del potere «lega sovrano e suddito accoppiandoli all'interno di una serie di relazioni asimmetriche: da una parte il prelievo dall'altra la spesa»<sup>55</sup>: il sovrano preleva prodotti della terra, raccolti, manufatti, armi, forza lavoro, servigi; dall'altra restituisce doni durante le cerimonie rituali, il servizio di protezione e repressione oppure ancora il servizio religioso assicurato dalla Chiesa. Certamente il prelievo è di gran lunga superiore alla spesa, e l'asimmetria è così pesante che vediamo chiaramente profilarsi, dietro il rapporto di sovranità e la coppia asimmetrica prelievo-spesa, la rapina, la spoliatura, la guerra. Quello su cui tuttavia Foucault centra la sua attenzione è l'eterogeneità degli elementi su cui il potere si esercita: poiché, al di là delle risorse del territorio,

possiamo vedere come il rapporto di sovranità sia un rapporto nel quale l'elemento sottomesso non è tanto – e anzi si potrebbe dire che non è quasi mai – un individuo, un corpo individuale. Il rapporto di sovranità non si applica infatti a una singolarità somatica, ma a delle molteplicità che si collocano, in qualche modo, al di sopra dell'individualità corporea<sup>56</sup>,

come un focolare familiare, un villaggio, una comunità parrocchiale, una regione con i suoi abitanti.

Ora, rispetto a questo tipo di potere, Foucault sostiene che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si impone una economia di potere del tutto eterogenea a quella del diritto e della pena e va progressivamente acquisendo centralità. «È un passaggio che si determina in due tempi, nella ricostruzione di Foucault. Meglio: che viene, innestando l'una sull'altra due differenti tecnologie»<sup>57</sup>. Da un lato abbiamo la tecnologia disciplinare, dall'altra quella governamentale. Le affronto una dopo l'altra.

Il potere disciplinare è quello che Foucault prende in esame, oltre che nelle opere, nei corsi al Collège de France che coprono la prima metà degli anni Settanta. Esso non ripete le caratteristiche di esercizio del potere di sovranità, centrato su una giustizia punitiva e repressiva in capo al sovrano. Piuttosto produce una torsione del potere codificato di punire in potere disciplinare di sorvegliare<sup>58</sup>. Non entro nelle lunghe ed eruditissime disamine che Foucault dedica a questa torsione. Quello che per il nostro discorso è rilevante è il fatto che il modo disciplinare di esercitare il potere, proponendosi al di là dei confini del diritto, sosterrà un discorso che sarà incentrato non più sulla regola intesa come effetto della volontà sovrana, ma come regola naturale, definendo un codice che non sarà quello della legge, ma quello della normalizzazione<sup>59</sup>. Si tratta, in altre parole di naturalizzare la regola disciplinare in forma di comportamento normale, appunto, quotidiano. Questa torsione sposta l'oggetto su cui il potere si esercita poiché, come nota Foucault, «si vedono apparire delle tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale»<sup>60</sup> e non più su delle molteplicità sovraindividuali. Si comincia con tecnologie disciplinari del lavoro nelle fabbriche, grazie alle quali, come altrove, l'individuo viene osservato, guardato, sorvegliato. Il suo comportamento vagliato, analizzato, esaminato. Il movimento del suo corpo nello spazio scomposto, razionalizzato, reso più efficiente. I ritmi del suo tempo scanditi. I poteri «arrivano, come ultima soglia della loro azione, a toccare i corpi, a far presa su di essi, a registrare i gesti, i comportamenti, le abitudini, le parole»<sup>61</sup>, poiché «la disciplina è quella tecnica di potere in virtù della quale la funzione-soggetto arriva a sovrapporsi e ad aderire esattamente alla singolarità somatica»<sup>62</sup>, in modo da generare l'«individuo disciplinare»<sup>63</sup>, o semplicemente l'individuo normalizzato. Per mezzo di istituzioni disciplinari quali la scuola, la fabbrica, l'ospedale, il carcere, le caserme, le chiese, ciascuno viene sottoposto a un campo di visibilità sorvegliata, le cui costrizioni vengono fatte giocare spontaneamente su se stesso, fino a inscrivere in se stesso il principio del proprio assoggettamento<sup>64</sup>. Secondo un costante autoesame la formazione e l'addestramento oggettivano il soggetto appiccicandolo, per così dire, alla sua singolarità. Si genera così «una singolarità individuale (perché im-



putabile al soggetto) e tuttavia anonima (perché prodotta come effetto di uno schema generale)»<sup>65</sup>. Ciò che si vuole costruire è «l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini [da] un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e ch'egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui»<sup>66</sup>. Questa microfisica del potere vuole produrre corpi docili e utili, resi socialmente compatibili ed economicamente produttivi, per mezzo di una introiezione della disciplina, per dirla in due parole.

La seconda tecnologia è quella che Foucault chiama governamentale<sup>67</sup>. Oltre alla presa di potere sul corpo atta a fabbricare individui disciplinati, si dà quella che procede in direzione opposta, nel senso, cioè, di una massificazione, grazie all'assunzione, da parte delle scienze mediche, economiche, amministrative e di polizia della popolazione come complesso di processi, bisogni e interessi vitali. A quella che Foucault chiama l'anatomopolitica del Settecento, che si dirige sull'uomo-corpo, subentra tra il XVIII e XIX secolo la biopolitica, che assume a oggetto l'uomo-specie<sup>68</sup>. Oggetti dei biopoteri sono i problemi della natalità, della mortalità, della longevità assunti sulla base di una inclinazione che valorizza, come saperi politici, la demografia, l'economia e la statistica, molto di più del diritto. Il nuovo soggetto che entra qui in scena è la popolazione, come detto: non la società, il cui ancoraggio resta interno alle scienze dello Stato territoriale, non l'individuo, che è il corrispettivo dei meccanismi disciplinari, ma la popolazione:

la popolazione non è una semplice somma aritmetica di individui. Ciò che definisce la popolazione [...] è piuttosto la massa opaca che resiste allo sguardo del sovrano e che si manifesta solo obliquamente nei dati della demografia e della statistica e nelle curve che esse tracciano dei tassi di natalità e mortalità, nelle rappresentazioni grafiche dei volumi degli scambi e del commercio, nella valutazione dei rischi epidemiologici<sup>69</sup>.

Per essa si richiede una regolazione dei processi che la coinvolgono, piuttosto che una disciplina: «il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»<sup>70</sup>, in modo che i processi non vadano fuori controllo e tutto si svolga in sicurezza.

Foucault ha cura di precisare che queste tre modalità del potere non si escludono a vicenda, ma convivono e si articolano l'una con l'altra, in modo, però che una di esse costituisca di volta in volta la tecnologia politica dominante. Come sostiene, ad esempio, lo stesso Foucault:

a partire dal XVIII secolo (e in ogni caso a partire dalla fine del secolo), abbiamo due tecnologie di potere che si sono instaurate con una certa sfasatu-

ra cronologica e che risultano sovrapposte. Da un lato, abbiamo una tecnica disciplinare; essa è incentrata sul corpo, produce degli effetti individualizzanti e manipola il corpo come focolaio di forze che occorre rendere insieme utili e docili. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita; si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente. [...] Per mezzo dell'equilibrio globale, piuttosto che attraverso l'addestramento individuale, tale tecnologia ha di mira qualcosa come un'omeostasi: la sicurezza dell'insieme in relazione ai suoi pericoli interni. Per riassumere: abbiamo una tecnologia di addestramento contrapposta a, o comunque distinta da, una tecnologia di sicurezza; una tecnologia disciplinare che si distingue da una tecnologia assicurativa o regolatrice; una tecnologia che è sicuramente, in entrambi i casi, tecnologia del corpo, ma che in un caso è una tecnologia in cui il corpo è individualizzato come organismo, dotato di capacità, mentre nell'altro caso è una tecnologia in cui i corpi sono ricollocati all'interno dei processi biologici di insieme<sup>71</sup>.

#### **4.2. Normalità del potere e libertà**

Il primo passo compiuto per rispondere alla domanda: se sia possibile, nella visione così pervasiva del potere da parte di Foucault, un soggetto libero, l'abbiamo compiuto ripercorrendo le grandi visioni del potere occidentale recente, quelle del potere sovrano centrato su una thanatopolitica, del potere disciplinare, centrato su una anatomopolitica e del potere governamentale, centrato su una biopolitica. Quest'ultima visione del potere mette in evidenza la questione del governo, termine con il quale non ci si deve riferire soltanto alle strutture politiche o all'amministrazione degli Stati. Storicamente il termine governo

designava il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta: il governo dei bambini, delle anime, delle comunità, delle famiglie, degli ammalati. Non ricopriva soltanto le forme legittimamente costituite di assoggettamento politico od economico, ma anche i modi di azione, più o meno riflessi e calcolati, che erano destinati ad agire sulle possibilità di azione di altri individui. Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri<sup>72</sup>.

Questa considerazione piuttosto lata della parola governo, ci permette di prendere sul serio quello che sostiene Veyne a proposito del potere, che Foucault non ha mai visto come qualcosa di diabolico, come, a volte, i toni delle sue analisi sembrano adombrare. Il potere, o meglio la relazione di potere, è qualcosa di assolutamente quotidiano e condiviso e può essere inteso come

«la relazione nella quale l'uno vuole tentare di dirigere la condotta dell'altro»<sup>73</sup>. Siamo chiamati cioè a una demitizzazione del potere per considerarlo qualcosa di normale, non un Moloch divoratore di uomini:

non possiamo sfuggire in alcun modo alle relazioni di potere. In compenso, possiamo sempre e ovunque modificarle, dal momento che il potere è costituito da una relazione bilaterale. Esso fa coppia con l'obbedienza che siamo liberi (sì, liberi) di accordare con più o meno resistenza<sup>74</sup>.

Osserva Foucault che, quando si definisce l'esercizio del potere come un modo di agire sul campo di azione possibile degli altri, quando si caratterizza questo agire attraverso il governo degli uomini da parte di altri uomini, nel senso più ampio del termine, vi si include un elemento importante: la libertà.

Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possano essere realizzati<sup>75</sup>.

Ovvero c'è libertà solo laddove i soggetti individuali e sociali abbiano la effettiva possibilità di comportamenti che possano essere alternativi o semplicemente diversi rispetto a quelli richiesti dalla relazione di potere. «Se uno dei due [soggetti individuali o collettivi in relazione di potere] fosse completamente a disposizione dell'altro e divenisse una sua cosa, un oggetto sul quale potesse esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero punto relazioni di potere»<sup>76</sup>. In tal senso se ci sono relazioni di potere attraverso ogni campo sociale, è perché c'è libertà ovunque. La libertà è dunque condizione di esercizio del potere, e si costituisce nei confronti del governo, come volontà intransigente posta in un agonismo permanente. «La relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettervisi non può perciò essere sciolta. [...] Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà»<sup>77</sup>. Non si tratta, allora, di considerare il potere come un male, ma di trattarlo piuttosto come un gioco strategico all'interno del quale posizionarsi, sull'altro fuoco dell'ellisse governamentale, come fulcro di una resistenza ineliminabile. Sicché proprio questi punti di resistenza possono essere usati «come un catalizzatore chimico che permetta di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati»<sup>78</sup>. Perciò sarebbe errato vedere nell'opera di Foucault l'affermazione di una specie di determinismo storico dal quale sia impossibile sfuggire. Piuttosto Foucault

ci invita ad affrancarci da una sacralizzazione del reale, togliendo a ciò che appare evidente la sua ingannevole familiarità. Ogni cosa è perché è divenuta quella che è. I dispositivi, in tal senso, non rappresentano tanto e solo ciò che ci assoggetta, ma anche l'ostacolo contro il quale reagiscono o meno il nostro pensiero e la nostra libertà.

#### 4.3. *Kant e i Greci: un'etica per la libertà*

D'accordo con Sandro Chignola, ritengo che ci sia un testo che occupa un posto di rilievo nell'ultima fase del percorso di ricerca di Foucault. Si tratta del testo che, assieme ad altri dello stesso periodo, Foucault dedica a Kant nel 1984 e che egli intitola *Que'est-ce que c'est les Lumières*<sup>79</sup>?. Ciò che distingue il testo kantiano è l'attenzione al «presente come evento filosofico a cui appartiene il filosofo che ne parla»<sup>80</sup>. Rispetto a esso la filosofia diventa superficie d'emergenza del senso di quest'attualità, la quale viene indicata nel fatto che

l'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità in cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro [...]. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'Illuminismo<sup>81</sup>.

La minorità da cui l'*Aufklärung* vuole farci uscire

si definisce, in primo luogo, attraverso un rapporto fra l'uso che noi facciamo, o che potremmo fare, della nostra ragione e la direzione (*Leitung*) degli altri. Governo di sé, governo degli altri: è proprio in questo rapporto viziato che si caratterizza lo stato di minorità<sup>82</sup>.

Minorità è dunque «un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare l'autorità di qualcun altro per condurci negli ambiti in cui ne va dell'uso della ragione»<sup>83</sup>. Questa idea di minorità viene associata storicamente da Foucault al pastorato cristiano<sup>84</sup>, poiché in base a esso

ogni individuo, indipendentemente dall'età, dalla condizione, per tutta la sua vita e perfino nelle sue azioni più minute, deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire farsi dirigere verso la salvezza da qualcuno al quale sia legato da un rapporto globale e al tempo stesso particolareggiato, articolato, di obbedienza<sup>85</sup>.

Dal XV secolo in poi si assisté a una vera e propria secolarizzazione del pastorato cristiano che ne disloca il baricentro dal campo della religione a quello della politica e delle sue istituzioni. Al tempo stesso questa laicizzazione del

pastorato cristiano, svilupperà, di contro, proprio un atteggiamento critico, che non si concretizza nel non voler essere governati, ma nel non voler essere governati in questo modo, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso questi procedimenti... E, prosegue ancora Foucault:

se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità, allora direi che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità; la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata. Funzione fondamentale della critica sarebbe perciò il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità<sup>86</sup>.

Il *Sapere aude!* dell'*Aufklärung* pertanto incoraggia ad assumere un compito critico sul presente, una volta che del presente venga assunta l'integrale contingenza. Nulla del presente è necessario. E questo significa che pure nel quadro di costituzione del soggetto che pensa, e che pensa preso nella rete di riferimenti e di significati che lo includono nel sistema totalizzante di saperi e poteri che lo assegna a un presente dato, è possibile libertà e movimento, e dunque una presa di posizione critica, appunto, che vada oltre il presente, denunciandone i limiti, le storture, le mancanze, le ingiustizie. In tal modo è concepibile riscattare i possibili non attuali nel tempo in cui viviamo, rompendo quelle forze e quei processi che cristallizzano questo presente in un monolite inamovibile, e distaccarsi dalla sua pretesa di verità. Proprio in vista di pensare la pratica della filosofia come esperienza di un'autonomia mantenuta rispetto a chi governa<sup>87</sup>, diventa possibile presentare le condizioni per una libertà critica.

Prima condizione. La coltivazione di un «*êthos filosofico consistente nella critica di ciò che noi diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso una ontologia storica di noi stessi*»<sup>88</sup>, che è sostanzialmente ciò che Foucault ha sviluppato nei suoi studi. Più precisamente afferma Foucault che

sono possibili tre campi di genealogia. In primo luogo, una ontologia storica di noi stessi nei nostri rapporti con la verità, attraverso la quale costituiamo noi stessi come soggetti di conoscenza; in secondo luogo, una ontologia storica di noi stessi, nei nostri rapporti con un campo di potere attraverso il quale ci costituiamo come soggetti che agiscono su altri; in terzo luogo, una ontologia storica dei nostri rapporti con l'etica attraverso la quale ci costituiamo come agenti morali<sup>89</sup>.

Il lavoro del filosofo, in tal senso, si presenta, in generale, come una genealogia dell'attualità che assume funzione diagnostica e terapeutica. Diagnostica perché ricostruisce l'anamnesi della situazione attuale, desacralizzando il presente in cui viviamo e pensiamo, perché messo in relazione con ciò che lo ha prodotto e da cui è emerso; terapeutica poiché, sollecitando il pensiero a liberarsi dalla sacralizzazione del presente, apre prospettive verso un futuro che non è già scritto, e resta quindi a disposizione, se il presente può essere praticato non come un totem intoccabile di verità, potere e valori, ma come un insieme di potenzialità ancora da attuare. Più in particolare il lavoro del filosofo si presenta come una genealogia del soggetto nei suoi rapporti con il sapere, con il potere e con l'agire. Tale ontologia storica di noi stessi Foucault, fino a questo momento, l'ha condotta solo dal lato del sapere e del potere, come ho cercato di mostrare. Nell'ultimo periodo della sua ricerca, quando comincia a inoltrarsi nella cultura greca antica, si dedica invece alla terza genealogia, quella riguardante l'agire, che resterà non pienamente sviluppata a motivo della sua morte. Qui appresso cerco di ricavarne solo gli esiti, a mio giudizio, più significativi.

Seconda condizione. È a questa genealogia morale che egli guarda con particolare interesse, nel tentativo di sviluppare un'estetica dell'esistenza, lontana da ogni estetismo e collegata piuttosto a un «lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»<sup>90</sup>. Secondo Foucault

proprio la costituzione di una tale etica [del sé] è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé<sup>91</sup>.

È da questa urgenza che si spiega il ritorno ai Greci da parte di Foucault, e a quella cultura di sé<sup>92</sup> che intende porre a tema, almeno ne *Lermeneutica del soggetto*, «l'individuazione della forma storica in cui si sono intrecciati, in Occidente, i rapporti tra due elementi come il "soggetto" e la "verità"»<sup>93</sup>.

In effetti, secondo Foucault in quello che lui chiama «momento cartesiano»<sup>94</sup>, è accaduta una svolta storica nel pensiero occidentale quanto ai rapporti tra soggetto e verità, funzionando in due maniere: dall'un lato riqualificando filosoficamente lo *gnothi seauton*, il conosci te stesso, per mezzo di una evidenza indubitabile del soggetto a se stesso, che costituisce il principio stesso dell'accesso alla verità; dall'altro squalificando filosoficamente l'*epimeleia heautou*, la cura di sé, ovvero «l'insieme delle condizioni di spiritualità<sup>95</sup>, l'insieme delle trasformazioni di sé che rappresentavano la condizione necessaria perché si potesse avere accesso alla verità»<sup>96</sup>. In effetti la spiritualità



classica postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto, di per sé, per un semplice atto di conoscenza fondato e legittimato. Piuttosto «la verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto, poiché così com'egli è, non è capace di verità»<sup>97</sup>, sicché egli non può avere accesso alla verità senza una personale conversione e trasformazione, che possono avvenire attraverso diverse forme. Ora, a prescindere da queste ultime, il risultato finale, posto che l'accesso avvenga, è che «la verità è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima»<sup>98</sup>, e tutto ciò senza alcuna movenza ultraterrena. Al contrario «l'età moderna del rapporto tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto»<sup>99</sup>.

Nei Greci e nei Romani così Foucault può ritrovare l'arte di una cura pratica di sé da parte del soggetto, che si sviluppa nella dietetica, nell'economica e nell'erotica, ovvero nella cura del corpo, della cerchia degli affetti e degli affari di famiglia, dell'amore dei ragazzi. Sono questi i tre grandi ambiti entro cui veniva attualizzata la pratica di sé con un continuo rinvio dall'uno all'altro, senza quindi alcun ripiegamento intimistico o egoistico. Tale cura di sé, del resto, non era intesa "a scadenza", ma come pratica perdurante per la vita, la quale mirava a una conversione del soggetto a se stesso, una «auto-soggettivazione»<sup>100</sup>, ottenuta mediante pratiche quotidiane, esercizi spirituali<sup>101</sup> appunto, quali – a seconda delle diverse scuole – la moderazione negli appetiti; l'esame di coscienza mattutino e serale; uno studio misurato rivolto alle conoscenze utili alla vita, che possono trasformarsi facilmente in prescrizioni destinate a modificare le nostre abitudini di vita e comportamenti; una ascesi non intesa come sottomissione alla legge quanto come modo per legarsi alla verità, attraverso l'ascolto, la ripetizione, la memorizzazione, la meditazione di discorsi fondati secondo ragione, che diventino «matrici d'azione»<sup>102</sup> e soccorrano al momento opportuno; la meditazione intesa come appropriazione di un determinato pensiero o situazione (*meditatio mortis*); e così via. Tra gli altri esercizi, uno in particolare mi pare rilevante, poiché riguarda il modo in cui alcuni autori, almeno Seneca e Marco Aurelio, guardavano al sapere spirituale, che non era affatto separato dalla conoscenza del mondo fisico. Come mai? In una bella pagina Foucault ce ne dà una chiara spiegazione:

In primo luogo, abbiamo a che fare con un certo spostamento del soggetto, sia che esso risalga fino al vertice dell'universo per poterlo vedere nella sua totalità, sia che si sforzi, piuttosto, di scendere fin dentro il cuore delle cose. In ogni caso, non è restando lì dove si trova che il soggetto potrà sapere nel

modo dovuto. Ed è questo il primo punto, la prima caratteristica del sapere spirituale. In secondo luogo, a partire da un simile spostamento del soggetto, è data la possibilità di cogliere le cose nella loro realtà e al contempo nel loro valore. E il “valore” in questione è quello che ha a che fare con il loro posto, con la loro relazione e con la loro dimensione specifica all’interno del mondo, ma anche con il loro rapporto, con la loro importanza e con il loro potere reale sul soggetto umano considerato come soggetto libero. In terzo luogo, il problema del soggetto, all’interno del sapere spirituale, è quello di essere capace di vedere se stesso, di cogliere se stesso nella sua propria realtà. Si tratta, cioè, di mettere in atto una sorta di “autoscopia”. Il soggetto deve insomma percepire se stesso nella verità del suo proprio essere. In quarto luogo, infine, l’effetto di un tale sapere sul soggetto è assicurato dal fatto che, in esso, il soggetto non solo scopre la propria libertà, ma trova in tale libertà un modo d’essere che è quello della felicità, e di tutta la perfezione di cui potrà essere capace<sup>103</sup>.

Cogliendosi libero, entro certi limiti, nel mondo, il soggetto può aspirare, mediante la cura di sé, a tutta la perfezione di cui può essere capace. Certo questo resta vero per il mondo greco-romano in quella salvezza che prende forma nei grandi temi dell’atarassia (l’assenza di turbamenti derivante dal dominio di sé) e dell’autarchia (l’autosufficienza che fa sì che non abbiamo bisogno di nient’altro, se non di noi stessi)<sup>104</sup>. Ma resta vero anche per l’uomo che odiernamente sceglie la via etica della cura di sé, il quale, come l’antico, (1) è chiamato a guardare il mondo da prospettive diverse, magari genealogicamente diverse, in modo (2) da cogliere il valore delle cose secondo uno sguardo eterotopico, (3) attingendo all’interno di questo cosmo diverso anche se stesso nella verità del suo essere, che non è la mera ripetizione del già stato, (4) al fine di poter aspirare a tutta la perfezione di cui può essere capace. Cogliendosi libero, pur entro i limiti posti dal mondo e dal regime di verità e potere in cui vive, ognuno può aspirare a uno spazio di libertà possibile e autentica.

Terza condizione. Cosa produce questa etica della cura di sé. Ciò che potremmo chiamare la coerenza di una vita, nel senso che la vita trasformata di colui che si è sottoposto a duri esercizi per cambiarla, si presenta in accordo con le sue azioni: «non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa, [...] in una armonia ontologia, il cui *logos* e il cui *bios* stanno in un accordo armonico»<sup>105</sup>. Proprio questa qualità morale dà a colui che ora possiamo chiamare esplicitamente il parresiasta<sup>106</sup> il coraggio di parlare chiaro in faccia al potente, il coraggio rischioso<sup>107</sup> di poter essere antagonista del potere e dei suoi giochi di verità. Foucault riscontra che per secoli questa parresia è stata caratteristica dei filosofi. E colpisce come Foucault riscontri nella cul-

tura greco-romana l'esercizio di certi giochi parresiastici che possono essere ricondotti a tre tipi di attività strettamente connessi:

1) nella misura in cui il filosofo doveva scoprire e insegnare certe verità circa il mondo, la natura ecc., egli assumeva un ruolo epistemico; 2) nel prendere posizione verso la città, le leggi, le istituzioni politiche, e così via, assumeva in aggiunta un ruolo politico; 3) l'attività parresiastica comportava anche la necessità di pensare la natura delle relazioni tra la verità e il proprio stile di vita, tra la verità e un'etica e un'estetica del sé<sup>108</sup>.

Non ci troviamo, allora, di fronte a una lettura che Foucault fa di se stesso e del suo ruolo di intellettuale nelle circostanze storiche in cui vive? O comunque di fronte alla lettura di una libertà possibile per ognuno dei governati, di cui l'intellettuale funge da apripista?

## 5. Per concludere

Insomma, alla fine di questo percorso, il rapporto tra verità, potere ed etica sembra giocare a favore dell'etica, almeno nella misura in cui la libertà, che è condizione ontologica dell'etica, trovi nell'etica la sua forma riflessa e consapevole<sup>109</sup>. Solo una libertà responsabile e consapevole è in grado di rispondere alla situazione di potere-verità vigente, e diventare parresia eterotopica di alternative possibili. Un soggetto del genere, è bene precisarlo, a giudizio di Foucault, «non è una sostanza. È piuttosto una forma. E questa forma, soprattutto, non è mai identica a se stessa»<sup>110</sup>, obbligando ogni generazione, rispetto alla situazione in cui si trova a vivere, a trovare la propria autentica forma etica, piegando e sfruttando come risorse, regole, convenzioni, stili di vita, verità, relazioni di potere, e tutto quanto fa parte dell'ambiente sociale e dei dispositivi in cui il soggetto è situato, per funzionalizzarlo all'uso creativo e inventivo che ne sappia fare la libertà, in vista di tutta la perfezione storicamente contingente di cui ciascuno possa essere capace. Di questo Foucault è stato maestro. Come di lui sostiene Frédéric Gros nella nota a *Il coraggio della verità*: «la vera vita si manifesta [...] come una vita altra che fa esplodere l'esigenza di un mondo differente»<sup>111</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. esemplarmente: S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000; M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

<sup>2</sup> A. Fontana, *Prefazione*, in E. De Cristofaro, *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*, il melangolo, Genova 2008, p. 9.

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. P.A. Rovatti, Federica Sossi, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>4</sup> F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège di France (1984)*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 326.

<sup>5</sup> M. Iofrida, D. Melegari, *op. cit.*, p. 38.

<sup>6</sup> «Loggetto non aspetta nel limbo l'ordine che lo libererà e gli permetterà di incarnarsi in una visibile e loquace oggettività; non preesiste a se stesso, quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti», M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr. Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977<sup>2</sup>, pp. 28-54. In questo articolo del 1971, Foucault cerca di chiarire i vari sensi in cui Nietzsche usa la parola origine, traendone ispirazione per il suo lavoro. Tale origine è da capire non metafisicamente (secondo l'uso nietzschiano di *Ursprung*), ma storicamente: «ponendo il presente all'origine, la metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni», *ivi*, p. 38. In tal senso l'origine è *Herkunft*, provenienza: ciò che è generato storicamente deve essere seguito nella sua genesi seguendo la trafila complessa della sua provenienza, mantenendo ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: «è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente», *ivi*, p. 35. Ma l'origine è inoltre *Entstehung*, cioè emergenza che si produce sempre in un certo stato delle forze, imponendo ciò che vige e che stabilisce l'ordine esistente. In tal senso pare chiaro che Foucault

ritiene ogni ordine generato frutto della contingenza, privo di qualsiasi necessità. Per questo egli utilizza, per comprendere il divenire, la metafora della guerra e della lotta, piuttosto che del senso: «le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta. Non si manifestano come le forme successive d'una intenzione primordiale; non prendono l'andamento di un risultato. Appaiono sempre nel rischio singolare dell'avvenimento», *ivi*, p. 44.

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 62. «Non è un caso se Foucault svilupperà una teoria del "si" come infinitamente più profondo dell'"io" o del "tu" e si opporrà a qualsiasi "personologia linguistica" sul modello di quella di Benveniste. Ciò avviene perché a suo avviso il "si" impersonale è l'unica vera persona», G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 78.

<sup>9</sup> P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, trad. it. L. Xella, Garzanti, Milano 2010, p. 42.

<sup>10</sup> Non posso fare a meno di rilevare come in questo caso Foucault sia figlio del mondo del *man heideggeriano*, cui dà una consistenza empirica. Cfr. E. Basso, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica*, con prefazione di L. Perissinotto, Mimesis, Milano 2007. D'altra parte non posso fare a meno di notare come egli rifiuti nozioni generiche come "tradizione" o "mentalità" o "spirito del tempo" che rifiutano, nella sua prospettiva di «accettare di avere a che fare, per ragioni metodologiche e pregiudiziali, soltanto con una folla di avvenimenti sparsi», M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 29-30.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, trad. it. F. Polidori, Cortina, Milano 1997, p. 91.

<sup>12</sup> Si tratta del termine usato in Id., *L'archeologia del sapere*, cit., p. 52.

<sup>13</sup> Qui la polemica di Foucault contro la fenomenologia è palese. Mentre questa cerca di attingere a una esperienza originaria precategoriale, si pensi a Husserl o a Merleau-Ponty, per Foucault non esiste niente prima o al di là del sapere così come esso si esplicita nella superficie del discorso. Nell'ascolto del linguaggio, per dirla con Heidegger, c'è la possibilità di una conoscenza non fenomenologica di ciò che è, in quanto è divenuto e si è costituito come ciò che è.

<sup>14</sup> «Foucault, come tanti, prende congedo da una concezione ingenuamente adeguazionista della verità per mettere a fuoco e tematizzare gli *effetti di verità* facendo ampiamente coincidere la verità con l'impiantarsi di strategie efficaci», S.

Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 19.

<sup>15</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 61.

<sup>16</sup> «Vorrei mostrare che i “discorsi”, così come si possono sentire, così come si possono leggere nella loro forma di testi, non sono, come ci si potrebbe aspettare, un puro e semplice intrecciarsi di cose e di parole: trama oscura delle cose, catena manifesta, visibile e colorata delle parole; vorrei mostrare che il discorso non è una sottile superficie di contatto, o di scontro, tra una realtà e una lingua, il groviglio di un lessico e di un'esperienza; vorrei mostrare, con esempi precisi, che, analizzando i discorsi stessi, si vede allentarsi la stretta apparentemente tanto forte delle parole e delle cose, e farsi luce un insieme di regole proprie della pratica discorsiva. Queste regole non definiscono affatto la muta esistenza di una realtà, né l'uso canonico di un vocabolario, ma il *regime degli oggetti*. “Le parole e le cose” è il titolo – serio – di un problema; è il titolo – ironico – del lavoro che ne modifica la forma, ne sposta i dati, e, alla fin fine, rivela un compito completamente diverso. Un compito che consiste nel non trattare – nel non trattare più – i discorsi come degli insiemi di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle *pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano*», *ivi*, pp. 66-67. I corsivi sono miei.

<sup>17</sup> Id., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 209.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 128.

<sup>19</sup> Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 73.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>21</sup> Altrove afferma Foucault, riferendosi alla propria ricerca: «non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche coi suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato

nei confronti di una specie di metapotere che è strutturato per l'essenziale intorno ad un certo numero di grandi funzioni d'interdizione; ma questo metapotere con funzioni d'interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere negativo, ed è questo quello che vorrei fare apparire», Id., *Intervista a Michel Foucault*, in Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 16.

<sup>22</sup> Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 76.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault, La casa Usher, Firenze 2010, cap. VI.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège di France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 22.

<sup>26</sup> Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 77.

<sup>27</sup> H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 188.

<sup>28</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>30</sup> Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 30.

<sup>31</sup> Id., *La volontà di sapere*, cit., pp. 82-83.

<sup>32</sup> S. Natoli, *op. cit.*, p. 77.

<sup>33</sup> Cfr. M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 243-249.

<sup>34</sup> Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

<sup>35</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 78.

<sup>36</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 85.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>38</sup> Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. E.A. Panaitescu, Bur, Milano 1998, p. 10. Nella pagina successiva Foucault aggiunge che «in ogni cultura esiste quindi, fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine, l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere. In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza».

<sup>39</sup> Id., *Nascita della clinica*, cit., p. 211.

<sup>40</sup> Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31.

<sup>41</sup> Il termine *dispositif* interverrà nella ricerca di Foucault, allorché mostrerà la sua insufficienza il concetto di *épistémè*, al centro dell'analisi del volume *Le parole e le cose*, cit. In buona sostanza con quest'ultimo termine egli desina un insieme di rapporti che legano differenti tipi di discor-

si scientifici in una certa epoca determinata. Come recita in un dibattito con Giulio Preti: «Ciò che io, ne *Le parole e le cose*, ho chiamato “épistémè” non ha niente a che vedere con le categorie storiche [...]. Quando parlo di épistémè intendo tutti i rapporti che sono esistiti in una certa epoca tra i differenti domini della scienza. [...] Sono tutti questi fenomeni di rapporti tra le scienze o tra i differenti discorsi all'interno dei diversi settori scientifici che costituiscono ciò che io chiamo épistémè di un'epoca», M. Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrang, 2 voll.*, Paris, Gallimard 1994, 2001, vol. I, testo n. 109: *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, p. 1239. Altre volte tuttavia aggiunge che «ne *Le parole e le cose* volendo fare una storia dell'épistémè, io sono rimasto in un'impasse. Ora quello che vorrei fare, è di provare a mostrare che ciò che chiamo dispositivo è un caso molto più generale dell'épistémè. O piuttosto che l'épistémè è un dispositivo specificamente discorsivo, a differenza del dispositivo che è discorsivo e non discorsivo, essendo i suoi elementi molto più eterogenei», come scrivo. Ancora in *ivi*, vol II, n. 206: *Le jeu de Michel Foucault*, p. 300.

<sup>42</sup> *Ivi*, vol. II, testo n. 206: *Le jeu de Michel Foucault*, pp. 299-300. Corsivo mio. Per un commento si vedano: G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007; G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Milano 2006; F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

<sup>43</sup> «Di fatto, ogni punto in cui si esercita un potere è al tempo stesso un luogo di formazione non di ideologia ma di sapere; e, viceversa, ogni sapere stabilito permette e assicura l'esercizio di un potere. [...] Bisogna far vedere come il sapere e il potere siano effettivamente legali uno all'altro, certamente non nella forma di un'identità – il sapere è il potere, o l'opposto –, ma in maniera assolutamente specifica e secondo un gioco complesso», M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 249.

<sup>44</sup> *Id.*, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 25.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 96-97.

<sup>48</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 283.

<sup>49</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

<sup>50</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 41.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège di France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 234.

<sup>52</sup> S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 27.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> In senso più compiuto si deve sostenere con il Catucci che «secondo Foucault, il sostegno teorico di questa strategia è la filosofia politica del contrattualismo. Spostando l'asse della relazione di potere dall'arbitrio del sovrano alla razionalità del patto sociale, essa sottrae infatti legittimazione al rituale vendicativo del supplizio e tende a fare del criminale un pericolo per la società intera. Il suo delitto non tocca più la persona del re, ma la comunità come tale. Tutti, perciò, hanno interesse a perseguirlo, tutti devono difendersi da lui. [...] l'*homo criminalis*, colui che, avendo infranto il patto sociale, è diventato “un selvaggio frammento di natura”», S. Catucci, *op. cit.*, p. 97.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège di France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 50.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>57</sup> S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 28.

<sup>58</sup> Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 243 e 333.

<sup>59</sup> Cfr. *Id.*, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 40

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>61</sup> *Id.*, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 48.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>64</sup> *Id.*, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221.

<sup>65</sup> S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 29.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 141.

<sup>67</sup> «Con la parola “governamentalità” intendo tre cose. Primo, l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per “governamentalità” intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina



–, col conseguente sviluppo da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, dall'altro, di una serie di saperi. Infine, per “governamentalità” bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”», Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2010<sup>3</sup>, p. 88.

<sup>68</sup> «Concretamente, questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire del XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici; la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*. Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita», Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

<sup>69</sup> S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 34.

<sup>70</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 213.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 215. L'esempio proposto da Foucault a p. 217 rende alquanto chiaro quanto è stato esposto in linea teorica: «Nella città operaia [del XIX secolo] è dunque facile ritrovare tutta una serie di meccanismi disciplinari: suddivisione della popolazione, sottomissione degli individui alla visibilità, normalizzazione dei comportamenti. Si ha una specie di controllo poliziesco spontaneo esercitato anche attraverso la stessa disposizione spaziale della città. Vi è poi tutta una serie di meccanismi che sono, al contrario, dei mec-

canismi regolatori, i quali riguardano la popolazione in quanto tale e che consentono o addirittura inducono determinati comportamenti. Ad esempio, quelli del risparmio, strettamente connessi al problema dell'alloggio, all'affitto dell'abitazione ed eventualmente al suo acquisto. Si tratta inoltre di meccanismi collegati ai sistemi d'assicurazione sulle malattie o sulla vecchiaia; alle regole d'igiene destinate a garantire la longevità ottimale della popolazione; alle pressioni che la stessa organizzazione della città esercita sulla sessualità, dunque sulla procreazione; oppure alle pressioni sull'igiene delle famiglie; alle cure destinate ai bambini; alla scolarità. Come vedete, abbiamo a che fare sia con meccanismi disciplinari, sia con meccanismi regolatori».

<sup>72</sup> Id., *Il soggetto e il potere*, cit., p. 292.

<sup>73</sup> Id., *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 356: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1539.

<sup>74</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 107.

<sup>75</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit., pp. 292-293.

<sup>76</sup> Id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 1539.

<sup>77</sup> Id., *Il soggetto e il potere*, cit., p. 293.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>79</sup> Id., *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 339: *Qu'est-ce que c'est les Lumières?*, pp. 1381-1397. Si veda la traduzione italiana: I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

<sup>80</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège di France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 22.

<sup>81</sup> I. Kant, M. Foucault, *op. cit.*, p. 9.

<sup>82</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 40.

<sup>83</sup> Id., *Qu'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., p. 1383.

<sup>84</sup> Per il ruolo del quale si veda particolarmente: Id., *Del governo dei viventi*, cit., nonché Id., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, trad. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2013.

<sup>85</sup> Id., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Natoli, Donzelli, Roma 1997, p. 35.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>87</sup> Cfr. S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 194. In verità Sandro Chignola si spinge oltre. Sostiene Foucault non senza una certa ironia: «Certo, non si può domandare ad un governante di dire la verità, tutta la verità, nient'altro



che la verità. Di contro, è possibile domandare ai governanti una certa verità quanto ai progetti finali, alle scelte generali delle loro tattiche, ad un certo numero di punti particolari del loro programma: è la *parresia* (la parola franca) del governato», M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 337: *Une esthétique de l'existence*, pp. 1552-1553 (corsivo mio). Su questa citazione e su altre argomentazioni Sandro Chignola ritiene che Foucault miri a sviluppare un'etica dei governati. Questa non ci pare un'ipotesi peregrina, e tuttavia ci pare limitata, poiché nelle conclusioni che cercherò di tirare ritengo che sia in gioco qualcosa di più vasta portata.

<sup>88</sup> M. Foucault, *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., pp. 1392-93.

<sup>89</sup> Id., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 310.

<sup>90</sup> Id., *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., p. 1394.

<sup>91</sup> Id., *Lermeneutica del soggetto. Corso al Collège di France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

<sup>92</sup> Id., *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano 1993, cap. II.

<sup>93</sup> Id., *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 4.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 16 *et passim*.

<sup>95</sup> «Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la "filosofia", allora credo che potremo definire "spiritualità" la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definire insomma "spiritualità" l'insieme di quelle ricerche di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere si soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità», *ivi*, p. 17.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>101</sup> Cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009. In effetti, ripetutamente Foucault ripete che l'idea di una filosofia come esercizio di trasformazione l'ha appresa da Pierre Hadot, di cui si vedano almeno Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010; Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, trad. it. A.M. Marietti, A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

<sup>102</sup> M. Foucault, *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 286.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>104</sup> «In sintesi, potremmo dire che la salvezza è la forma, al contempo vigile, continua e compiuta, del rapporto con se stessi che si richiude su se stesso. Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi. In questo tipo di salvezza [...] il sé rappresenta l'agente, l'oggetto, lo strumento e il fine ultimo della salvezza», *ivi*, p. 163.

<sup>105</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di Adelina Galeotti, introduzione di R. Bodei, Donzelli, Roma, 2005, p. 65.

<sup>106</sup> Sul tema della *parresia*, si vedano specialmente i corsi degli ultimissimi anni al Collège di France: Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit. e Id., *Il coraggio della verità*, cit.

<sup>107</sup> Precisa meglio Foucault: «la *parresia* è dunque, in poche parole, il coraggio della verità di colui che parla e si assume il rischio di esprimere, malgrado tutto, l'intera verità che ha in mente; ma è anche il coraggio dell'interlocutore che accetta di accogliere come vera la verità oltraggiosa da lui sentita», Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 24.

<sup>108</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 70.

<sup>109</sup> Id., *L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 1531: «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che prende la libertà».

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 1537.

<sup>111</sup> F. Gros, *Nota del curatore*, in Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 335.

# Teologia e pandemia

## *Theology and Pandemic*

Alla ricerca di un modello teologico di mediazione della credibilità della rivelazione cristiana nell'emergenza pandemica

Marcello Paradiso\*

In questo tempo drammatico la teologia non si sottrae allo spinoso e arduo compito di leggere la Storia e interpretarla alla luce del Vangelo e del Signore della Storia. È un obbligo per la teologia situare il suo lavoro nell'attuale contingenza della Storia. Il futuro appartiene alla teologia che ha lo sguardo rivolto alla terra promessa e propone, per raggiungerla, l'attraversamento di un deserto. L'emergenza pandemica sollecita la teologia a dare il suo specifico contributo; essa deve assolvere al suo compito nei riguardi della società e della Chiesa offrendo una riflessione ispirata alla rivelazione cristiana e alla lunga esperienza di studio accumulata nel corso dei secoli. È chiamata a fare i conti con una di quelle grandi calamità che periodicamente affliggono l'umanità e ci interpellano sul nostro destino e sull'agire di Dio in un mondo incontrollabile. Alla luce delle questioni aperte dall'emergenza pandemica, la teologia non si deve sottrarre dunque al suo specifico servizio di trovare una strada di pensiero per il singolo e le comunità credenti e non credenti. Si tratta di prestare attenzione a quello che Dio dice alla Chiesa e al mondo in questo frangente. Come rendere Dio presente in questo mondo e aprire agli uomini l'accesso a Dio, a quel Dio che ha parlato sul Sinai, a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto sino alla fine, in Gesù Cristo crocifisso e risorto? L'articolo propone delle piste di riflessione come risposta a questo interrogativo.

*In this dramatic time, theology does not escape the thorny and arduous task of reading history and interpreting it in the light of the Gospel and of the Lord of history. It is an obligation for theology to situate its work in the current contingency of history. The future belongs to a theology that has its gaze turned to the promised land and proposes, to reach it, by the crossing of a desert. The pandemic emergency urges theology to make its specific contribution; it must fulfill its task with regard to society and the Church by offering a reflection inspired by Christian revelation and the long experience of study accumulated over the centuries. It is called to deal with one of those great calamities that periodically afflict humanity and question us about our destiny and God's actions in an uncontrollable world. In light of the issues raised by the pandemic emergency, theology must therefore not escape its specific service of finding a way of thinking for the individual and for the believing and non-believing*

\* Docente presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

*communities. It is about paying attention to what God is saying to the Church and to the world at this juncture. How to make God present in this world and open to men the access to God, to that God who spoke on Sinai, to that God whose face we recognize in a love pushed to the end, in Jesus Christ crucified and risen? The article proposes paths for reflection as an answer to the question.*

**Keywords: teologia, pandemia, rivelazione cristiana, Chiesa.**

## **Premessa**

In questo tempo drammatico il mondo risponde come può e con le sue armi ma sembra che faccia comunque fatica a districarsi tra alternative e possibilità concrete, a partire, anch'esso, da modelli precostituiti di varia natura, in genere socio-economico-politici, con un orecchio attento al progresso, a volte incerto e affannoso, delle scienze e delle tecnologie nelle quali si ripongono molte speranze, ma che comunque vanno governate da un legislatore decisore politico.

La teologia, a sua volta, non si sottrae allo spinoso e arduo compito di leggere la Storia, il presente drammatico in particolare, e interpretarla alla luce del Vangelo e del Signore della Storia. Intanto, la percezione di estraneità e di irrilevanza da parte della "classe" dei teologi può indurre a una certa rassegnazione o a un'auto-sottrazione: questo compito non rientrerebbe negli spazi della propria missione e quindi ci si schernisce da quanto eventualmente richiesto. Eppure il futuro, anche se appare una categoria confusa, appartiene alla teologia. Per un'idea di futuro sembrano più rilevanti gli investimenti, le previsioni, le competenze amministrative, le relazioni internazionali, piuttosto che un affondo teologico, motivato questo semplicemente dalla visione della Storia che è radicata nella rivelazione cristiana e che in questa visione prende posto ogni evento, anche quello più tragico e devastante per l'umanità e l'universo intero, nella prospettiva escatologica che vede alla fine "cieli nuovi e terra nuova" e verso questi indirizza la lettura del presente. Riguardo al futuro la teologia ha lo sguardo rivolto alla terra promessa, e propone per raggiungerla, l'attraversamento di un deserto. In special modo ai giovani, immersi dentro una società organizzata da ritmi di vita legati alle dinamiche socio-economiche, offre la parola che viene da Dio e la relazione per un accompagnamento personale.

1. Ma quali questioni solleva la grave emergenza mondiale della pandemia? Certamente ci interroga sulla globalizzazione, la vita co-

mune in questo unico villaggio che è il mondo, il legame e le relazioni che inevitabilmente uniscono tutti gli uomini, tutte le comunità, tutti i “villaggi”, a tutte le latitudini. Siamo un unico popolo, che vive del bene e del male che attraversano i continenti e le stagioni; non ci sono barriere, come illusoriamente si potrebbe immaginare, che garantiscano gli uni a danno degli altri, non ci sono muri e frontiere insormontabili per forze oscure ancora sconosciute.

La pandemia al potere mondano, ai governanti, a poteri più o meno occulti, a potenze economiche e finanziarie, a poteri culturali, ai mass media, sta mostrando innanzitutto i loro limiti, la loro debolezza e inconsistenza, e la loro infantile tentazione prometeica di governare il mondo, stabilire le regole e le forze che lo sorreggono, secondo progetti in fondo fragili e illusori. Nel breve, probabilmente nutrono la sensazione del gusto delle leve del comando nelle loro mani, la soddisfazione di determinare il corso della storia dell'umanità, secondo prospettive prestabilite e finalizzate a confermare e assicurare se stesse; ma si trovano a scivolare su un piano inclinato.

La conseguenza è l'abbandono, senza riserve, dei sogni di potere e l'assunzione di nuovi sguardi che abbracciano e accolgono ogni uomo nella sua dignità, la prospettiva di un senso di solidarietà universale, senza limiti e senza confini, con gli strumenti del dialogo, del compromesso, della gradualità, della tolleranza e del rispetto delle diverse posizioni. La pandemia ci ricorda, dunque, che non si vive da soli, sia come singoli che come comunità, non si cammina da soli (si brancolerebbe nel buio), non ci si salva da soli e che siamo un unico corpo, e che questo unico corpo necessita di una cura totale e onnicomprensiva della sua malattia mortale. La solitudine, l'autoreferenzialità, non trovano giustificazione alcuna, anzi producono effetti contrari; se egoisticamente ci si sottrae alla condizione naturale dell'appartenenza a un'unica realtà, per rinchiudersi in salvifiche isole dorate, come monadi privilegiate, oltre che mentire a se stessi si precipita nell'asfissia, nell'assenza dell'alito di vita che è il respiro della umanità intera; a lungo andare si muore soffocati, pur nell'illusione di aver furbescamente aggirato il pericolo della vita comune.

2. L'emergenza pandemica sollecita la teologia a dare il suo specifico contributo; essa deve assolvere al suo compito nei riguardi della società e della Chiesa offrendo una riflessione ispirata alla rivelazione cristiana e alla lunga esperienza di studio accumulata nel corso dei secoli. È chiamata a fare i conti, e non sarebbe la prima volta, con una di quelle

grandi calamità che periodicamente affliggono l'umanità e ci interpellano sul nostro destino e sull'agire di Dio in un mondo incontrollabile. Alla luce delle questioni aperte dall'emergenza pandemica, la teologia non si deve sottrarre dunque al suo specifico servizio di trovare una strada di pensiero per il singolo e le comunità credenti e non credenti.

Questo tentativo è un obbligo per la stessa teologia, di dover situare il suo lavoro nell'attuale contingenza della Storia. Non si tratta di difendere e giustificare la rivelazione cristiana e la fede in essa di fronte alla straordinarietà del momento, quanto piuttosto di prestare attenzione a quello che Dio dice alla Chiesa e al mondo in questo frangente. Come rendere Dio presente in questo mondo e aprire agli uomini l'accesso a Dio, non a un qualsiasi dio, ma a quel Dio che ha parlato sul Sinai, a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto sino alla fine, in Gesù Cristo crocifisso e risorto? Non si tratta di piegare la rivelazione a una situazione contingente; sarebbe un'operazione inappropriata quella di trovare comunque risposte precostruite a modo di oracolo o profezia sull'attualità drammatica. Avere la risposta pronta al "dramma" della contemporaneità non è la via della teologia. Ma un modello si impone<sup>1</sup>, un modello credibile, che faccia breccia nel cuore e nelle menti degli uomini, un modello che si allontani da modelli tradizionali che hanno già fallito (modelli miracolistici, del castigo, della purificazione, ecc.), modelli che possano continuare ad aiutare a dare un significato alla crisi che attraversiamo. Un modello credibile cercasi, dunque, un modello che non rifugga da mettere sotto la lente della sapienza della rivelazione anche il modo in cui il mondo, con tutte le sue potenzialità scientifiche tecniche, economiche, giuridiche, politiche, ha affrontato e sta affrontando l'emergenza. Alle modalità di risposta del mondo si affianca la teologia con la sua specificità di riflessione sulla fede nella rivelazione, per contribuire a illuminare il percorso di questo tratto di storia umana drammatico.

La teologia fa il suo mestiere, ripensa la fede nell'oggi, per gli uomini di questo tempo, nelle sue drammatiche condizioni di precarietà, fragilità, paure, ansia, incertezza per il presente e per il futuro. Concretamente, come declinare il suo contributo? Quale riflessione sulla fede offrire, che non è certamente un lusso, un puro esercizio accademico, qualcosa di superfluo davanti a compiti più urgenti? Quali strumenti e metodi usare perché la fede cristiana e le sue pratiche possano risultare utili e necessarie per molti, per coloro che cercano un senso, aiuto e speranza? Se la fede cristiana, e in generale le fedi religiose, hanno un significato e un ruolo importante in questi tempi difficili, allora anche

la teologia continua a essere necessaria e importante per orientare e incoraggiare gli sforzi di tutti nel fronteggiare la crisi che stiamo vivendo.

La teologia deve essere capace di articolare un discorso che possa interpretare e dare significato a questi “segni dei tempi”, in perfetta sintonia con il famoso incipit della *Gaudium et spes*, la costituzione pastorale del Vaticano II: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore...» (Gs 1).

C’è un unico destino per l’umanità. Questa consapevolezza, in situazioni come l’attuale, emerge con grande forza; una visione teologica sostiene l’universalità della condizione umana, con i suoi drammi e le sue speranze, e quindi un’unica salvezza proposta a tutti, indistintamente. Dalla globalizzazione del dolore e del male, alla globalizzazione della luce della salvezza, nell’unico in cui essa crede e spera, Gesù Cristo Risorto. Un primo dato incontrovertibile, che costituisce il cuore del modello staurologico/soteriologico, la redenzione e liberazione dal male, offre la chiave ermeneutica per aprire una strada comunque inaccessibile con la sola forza della ragione. Il male e il dolore pervadono il mondo intero, paure e ansie abitano i cuori di tutti indistintamente, le grandi religioni plurimillinarie corrono a ripari tentando vie d’uscita (a volte pericolose scorciatoie); il dialogo interreligioso, nell’ampio e positivo pluralismo di proposte, favorisce confronti, incontri, sostegni reciproci, ascolto fecondo, perché ogni credente di ogni fede possa vedere una luce in fondo al tunnel. La teologia cristiana non si sottrae a questo sguardo plurale, al compito ecumenico che nativamente le appartiene; coglie le interferenze, le sintonie, incrocia domande e risposte e propone la specificità della fede che la anima: un unico Dio, unico Signore della Storia, muove in fondo i fili del tempo verso un obiettivo di “rigenerazione globale” che ora viene solo visto e sperato dall’occhio vigile della fede. Lo sguardo cosmico-universale della teologia, altro modello proponibile, recupera e fa memoria dell’universalità del messaggio cristiano; il mondo stesso si salva integralmente con tutto ciò di cui esso è costituito, l’ecologia integrale coglie in un unico abbraccio salvifico persone, creature e ambiente<sup>2</sup>. Dio è il Creatore e Signore dell’universo, tutto abbraccia nel suo progetto e tutto intende condurre a un *escaton* di “cieli nuovi e terra nuova”.

3. Il modello tradizionale detto metafisico-ontoteologico parte dalla contingenza della realtà mondana: l’essere dell’uomo è limitato, fi-

nito, sottoposto a imprevisti e imprevedibili drammi non governabili, che angosciano l'esistenza, fanno percepire tutta la pochezza dell'orgoglio, della superbia prometeica di un super-uomo che si era illuso di "dominare la terra". L'uomo finito così rinvia a un essere infinito, inafferrabile, indicibile, ma che trova, nascosto ma non troppo, nella sua coscienza e con il quale intende confrontarsi e dialogare, per cercare di capire, cogliere le ragioni dell'attuale situazione, quelle ultime sull'esistenza. La teologia richiama la signoria e sovranità del Creatore, e attenta alla rivelazione di Dio in Cristo, offre l'evento pasquale come chiave interpretativa del dolore e della sofferenza, e come assunzione da parte di Dio stesso della realtà tragica dell'uomo per una piena condivisione e comunione che, in ultima istanza, risponde alle domande dell'uomo. Questo modello onto-teologico affianca quello soteriologico, perché in esso si offre una via di salvezza. Dio in Cristo ha salvato il mondo, confessa la fede della Chiesa; questo la teologia deve rendere comprensibile all'orecchio dell'uomo sfiduciato e impaurito, dell'uomo incredulo e rassegnato, dell'uomo chiuso nel suo dramma e che rifiuta ancora di salvataggio che si offrano gratuitamente. Così la teologia entra in ambito antropologico-esistenziale non disdegnando di cogliere le problematiche dell'uomo contemporaneo e presentarle al confronto con la rivelazione, chiedendo a questa risposte in qualche modo soddisfacenti. Nell'angoscia esistenziale e nella tragedia del nulla e della follia, l'uomo alza il suo grido, di odio, di vendetta, di ribellione verso un divino assurdo impenetrabile, opprimente, ma quel grido può diventare preghiera, invocazione, anelito, sospiro di vita; la teologia ascolta, coglie le sensibilità e quello che nascondono queste posizioni tragico-nichilistiche, e porta alla luce le aspirazioni più profonde dell'uomo che si scopre fragile, finito, limitato e in esse vede il segno della creaturelità e della figliolanza, come il desiderio nascosto, forse inconsapevole, di una paternità, di un medico salvatore, in fondo di un incontro, una immedesimazione con un divino accogliente, avvolgente come un abbraccio materno.

4. Il modello teologico che predilige l'ambito etico-socio-politico nasce dall'urgenza di dire il Vangelo alla comunità intera, a proposito delle sue dimensioni statuali, legislative, economiche; un ambito politico legittimo, in cui "il trono e l'altare si toccano". E il malessere di milioni di persone, la mancanza di casa e di lavoro, la migrazione coatta di chi si vede sottratti in patria i mezzi di sussistenza, la fame e la malattia incurabili in assenza di mezzi economici, richiedono misure politiche.



Né si può accusare la teologia di schemi ideologici se osa riflettere anche sul liberismo, populismo e sovranismo, statalismo. Lo sguardo in questo modo si allarga ai meccanismi di conduzione della vita di una intera società, a partire da quello che sta più a cuore alla rivelazione, la salvezza dell'uomo, di ogni uomo, della sua dignità, specie di quegli uomini maggiormente svantaggiati. I fattori che determinano la vita dei popoli e delle persone non si sottraggono a uno sguardo teologico, anzi sono da questo osservati e giudicati alla luce della rivelazione, a volte suggeriti, promossi, favoriti, auspicati. Questo modello è ben consapevole dei limiti che la teologia non può superare, ma la dispone a dissotterrare, dalla sua lunga tradizione che trae linfa dalla rivelazione, filoni di preziosità da mettere sul tavolo per anticipare la salvezza in questo mondo, pur dilaniato dal male. Anticipazioni già sperimentate positivamente; linee di un pensiero sociale evangelicamente fondato sono state messe in campo più volte nel corso della Storia da tante comunità cristiane, con fecondi esiti per il destino di tante persone e di tante comunità. L'enciclica *Fratelli tutti*<sup>3</sup> di papa Francesco riconferma che il fondamento ultimo di tutto il discorso sociale è nella verità trascendente, citando a tal proposito esplicitamente un passo definito "memorabile" della *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II<sup>4</sup>. Il cuore pulsante teologico dell'enciclica risiede indubbiamente nelle citazioni bibliche ed evangeliche del secondo capitolo ma parte dalla domanda, iniziale e fondamentale, che regge l'episodio evangelico del buon samaritano, che è sulla vita eterna e si chiude con l'affermazione della prima lettera di Giovanni: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20).

La parabola del buon samaritano<sup>5</sup> rivela il carattere cristologico dell'enciclica; la solidarietà umana è riflesso dell'amore del Padre verso i figli e di questi fra loro nel suo nome, oltre il limitativo concetto di "tolleranza" nei confronti dell'altro-da-sé; incarnata in particolare da Francesco d'Assisi<sup>6</sup>, il santo cristiano che più parla ai credenti di altre religioni e anche ai non-credenti, la figura del samaritano ha alimentato il pensiero e la vita dei popoli cristiani e la teologia ha sostenuto con la sua riflessione il connubio tra realtà contingente con le sue urgenze e le risposte creative dell'esperienza di fede. La promessa di una liberazione definitiva dal dolore e dalla morte non è nelle nostre disponibilità e frutto dell'ingegno dell'uomo, mentre il reciproco aiuto è possibile agli uomini e il cristianesimo può sostenere questa possibilità e renderci veramente umani.

Oggi la teologia questo ripropone: quali indicazioni, quali vie aprire, quali nuovi sentieri battere non solo per leggere la realtà drammatica ma per contribuire a vedere uscite luminose? Quello che in fondo da sempre è stato pensato, creduto e messo in cantiere: un'unica legge comune a tutti, nell'unica grande condivisione della vita, del tempo, della malattia, della salute, della cura, è la carità/fraternità universale, l'amicizia sociale, come la sola strada per la salvezza di tutti, a partire da chi è più indietro per cause colpevoli o incolpevoli, perché la dignità delle persone è una e uguale per tutti. Fraternità è il sentimento che deve unire tutti gli uomini, è concetto trascendente, che nasce dalla coscienza del riconoscimento della comune paternità di Dio: ed è alla luce di essa che la libertà va concepita in senso non individualistico bensì comunitario, indirizzato al bene comune, e l'eguaglianza non dev'essere intesa come livellamento bensì come diversità e complementarità nel servizio di ciascuno a tutti gli altri che sono il "prossimo". Il processo di globalizzazione ha reso esplicito, ancora di più per il cristiano, questo dovere di reciprocità nell'amore.

5. Da qui la necessità per la teologia di ricalibrare i propri rapporti con il pensiero dominante e con i poteri costituiti e per farsi voce profetica, nella consapevolezza umile dei propri mezzi. Il nichilismo tragico, il pensiero debole, il post e trans-umanesimo mettono a dura prova il suo compito, ma le opportunità sembrano essere maggiori degli ostacoli e delle avversioni, più o meno pregiudiziali. In queste che facilmente e superficialmente sono tacciate di derive del pensiero decadente dell'Occidente antico cristiano, la teologia trova sponde di dialogo costruttivo, di aperture impensabili alla presenza di una trascendenza, a un pensiero salvifico inaspettato, ma in fondo desiderato. Un confronto culturale di questo tipo si impone con forza.

La cultura moderna, in virtù della fiducia esagerata della ragione positivista nelle capacità umane, basata sui mezzi tecnici, come l'intelligenza artificiale, dava l'illusione del superamento di tutti i nostri limiti, e della risoluzione di tutti i problemi, perfino il raggiungimento dell'immortalità; le potenzialità della scienza e della tecnica di migliorare il mondo, di raggiungere la perfezione sembravano poter realizzare finalmente i sogni dell'illuminismo; l'umanità sarebbe stata in grado di superare i suoi drammi.

In tali scenari, la fede religiosa non trovava più posto né ragion d'essere, in particolare il cristianesimo che ripone la speranza di salvezza nel soprannaturale. Ma il sentimento di onnipotenza fa crollare

le ambiziose illusioni di grandezza dell'*homo technologicus*<sup>7</sup>; la divinizzazione assurda è svanita rapidamente, mettendo a nudo la grande fragilità specialmente della civiltà occidentale che si scopre un gigante d'argilla, vulnerabile davanti a un imprevisto, poiché non ha in assoluto il controllo della situazione per quanto progrediscono le scienze e le tecnologie, certamente necessarie.

Alcuni temi fondamentali, singolarmente teologici, di confronto e proposta

Nel tentare di definire un modello teologico adeguato nell'attuale contesto di estrema emergenza per l'umano, si può procedere scegliendo e proponendo alcuni temi caldi che caratterizzano e segnano criticamente questo tempo e il clima generale dell'umanità praticamente in ogni angolo della terra. Una prima considerazione, a monte di ogni altra riflessione e di ogni tematica specifica, sarebbe di natura prettamente socio-antropologica che modulerebbe un modello teologico tipicamente antropologico: l'uomo è segnato costitutivamente dal limite, dall'imprevisto, dall'incalcolabile, dall'incondizionato, da un categoriale non programmabile né gestibile, ma sfuggente, inafferrabile e quindi in sé anche misterioso incomprensibile. L'uomo non è padrone di sé, della sua vita, non predetermina le sue condizioni di vita, sembra in balia di forze oscure. Qui si manifesta tutta la sua povertà, tragicamente la sua nullità e impotenza. Di fronte a questa realtà, la teologia si presenta con una proposta di annuncio e di novità che, pur non superando lo status di abiezione dell'umano, lo posiziona sotto una luce di attesa fiduciosa e di speranza di cambiamento radicale della sua esistenza, grazie a un senso, a una direzione, a un contenuto che pur nella tragica situazione svela una novità sorprendente.

Segnatamente si possono fare considerazioni su tematiche proprie di questo tempo, che interpellano il discorso teologico, alla ricerca di un guadagno sul piano del significato dell'esistenza e delle sue tragedie, pur senza eliminarle miracolisticamente.

Solitudine è l'esperienza comune, più diffusa, che l'uomo contemporaneo fa a causa del male che lo attanaglia. La solitudine dall'altro, dagli altri, dal mondo esterno, anche da se stesso, l'isolamento sofferto, a volte cercato, desiderato o anche evitato, aggirato, mascherato, difensivo o offensivo. L'uomo solo, paradossalmente, si illude di trovare e garantirsi così una salvezza; ma in modo altrettanto paradossale sperimenta invece che solo se vince questa spinta ad appartarsi e chiudersi, può invece trovare una via di uscita dal tunnel del terrore. Due prospettive diverse, contrarie, contrapposte che si alternano nel

cuore dell'uomo in una tensione continua, drammatica, senza soluzione di continuità. La rivelazione cristiana annuncia invece che l'uomo non è mai solo, anche quando è solo, e che la sua condizione nativa è quella di un'appartenenza a una famiglia, una comunità, di essere costitutivamente, affettivamente, legato, abbracciato, destinato a una condizione di vita comune, in senso verticale e orizzontale; il popolo di Dio a cui appartiene e il Padre di cui è figlio. La teologia ha il compito di declinare questo annuncio; ogni uomo, in ogni condizione si trovi a vivere, è fratello e figlio, partecipe di una corresponsabilità reciproca, con un suo specifico contributo attivo e destinatario di accompagnamento da parte di tanti. Alla solitudine, dunque, si oppone la compagnia, al desiderio di consolante vicinanza si oppone una reale condivisione del dramma esistenziale. Gli usati e abusati concetti di solidarietà e fraternità qui vengono ricondotti alla dimensione trascendente che li purifica dai limiti della provvisorietà e della precarietà, dell'approssimazione, di un'appiattita orizzontalità che non regge alla lunga alle prove dure della vita. L'abbraccio che intravede e propone la teologia trova consistenza e solidità in chi ha assicurato, garantito una presenza stabile, convincente, salvifica; il mistero della croce si oppone al vuoto, al nulla, all'inconsistente, all'illusorio. Questo affondo teologico può avere il sapore della scommessa pascaliana, ma naturalmente non è limitato al piano della pratica convenienza o declinato in chiave gnoseologica, ma intende entrare nel vivo della carne vissuta e sofferta.

La fragilità attraversa la condizione esistenziale dell'uomo dalla sua origine fino al suo termine. Fragilità dice povertà, ma anche delicatezza. I dizionari abbondano nelle definizioni; si dice fragile ciò che si rompe facilmente, specie per urto, che oppone scarsa resistenza al male fisico e morale, quindi debole, gracile, poco fermo; che non resiste alle tentazioni, che cade facilmente nell'errore. Soggetto-oggetto fragile, l'uomo è sottoposto a ogni pericolo e intemperia interna ed esterna; facilmente attaccabile dall'esterno, ma anche da ombre interne. Come un vaso di cristallo che deve essere protetto dal rischio di ogni eventuale sobbalzo, scossone, e la vita normalmente ne riserva parecchi, a chi più a chi meno. Fragile nella sua composizione, nella sua consistenza, nella sua durata, nella sua tenuta; la rottura, la frantumazione, e la dispersione sono le conseguenze prevedibili. Cosa rimane dell'uomo così segnato, incrinato a tal punto da ridursi in frammenti? Dove ritrova una sua unità e consistenza? Dove il collante delle sue parti perché non possano facilmente cadere a pezzi? Un morbo devastante, trasversale, inafferrabile, impalpabile, che si camuffa in tante variazioni, quindi

subdolo, strisciante, di nuovo sconosciuto dopo l'illusione momentanea di averne afferrato le ragioni, attacca la fragilità, si insinua nelle pieghe, negli interstizi del bel giocattolo dell'uomo, immagine della perfezione tra gli organismi viventi; ma la sua pretesa e infantile superiorità frana miseramente all'aggressività dell'ignoto sfuggente. L'invito alla consapevolezza di ciò è già un passaggio richiesto, oltre la "volontà di potenza"; perché nell'inconsapevolezza l'uomo maschera e falsifica la sua condizione, nega in fondo se stesso e si offre inerme al nemico. Dal punto di vista teologico la condizione di fragilità dell'uomo è ricondotta alla sua origine, cioè alla costitutiva debolezza causata dalla rottura di un equilibrio e di un'armonia in cui era stato progettato; pur limitato, l'uomo nel disegno del suo Creatore riconosceva la sua fragilità nella differenza e distanza con Lui, ma senza il dramma della lacerazione assurda. Quella armonia, essa stessa fragile e perché fragile, si è incrinata perché nella relazione tra Creatore e creatura è intervenuto un elemento di disequilibrio che ha impresso movimenti di oscillazione alle forze equilibratrici, un elemento non terzo, non esterno, non surrettizio, non alieno, ma conseguente al diverso peso preteso da uno dei due della coppia in relazione, l'uomo e il suo delirio di onnipotenza. Ma non tutto fu perduto; c'è chi ha riequilibrato le forze in gioco, chi ha riposizionato l'uomo nella sua giusta posizione, chi ha giocato la sua vita per ridire la verità della relazione. Il mistero di Cristo viene così presentato teologicamente come la grazia della ricomposizione dell'armonia, della ricostruzione di quell'equilibrio da sempre pensato, anche tra la natura, il creato intero e chi in esso ha posizione unica e privilegiata come l'uomo.

Paure e ansie sono stati d'animo strutturali della condizione dell'esistenza umana, sperimentati in modo molto più intenso se questa è in balia di forze destabilizzanti. Le scienze umane ne hanno fatto motivo di indagine, studio e analisi mai come in questo ultimo secolo, tant'è che da più parti si lamenta una loro eccessiva medicalizzazione. La paura è conseguenza della presa di coscienza della propria impotenza di fronte al male oscuro, l'ansia a sua volta si presenta come conseguenza di questa paura, anche quando quel male è assente e può essere semplicemente annunciato, previsto, immaginato; l'ansia la si avverte anche solo immaginando che possa arrivare da un momento all'altro quel nemico che di fatto non ancora si presenta e la paura è il sentimento angosciante che possa apparire con tutta la sua forza devastante. Al di là di considerazioni di natura prettamente psicologica, questi sentimenti sono presenti all'uomo più di quanto lo si possa immaginare. Ma c'è

la possibilità, se non proprio di superarle, quanto meno di governarle perché non possano nuocere gravemente? Gesù ha avuto paura, è entrato in un'ansia terribile in un momento decisivo conclusivo della sua parabola esistenziale/terrena; il momento del Getsemani. «Passi da me questo calice...» (*Lc 22,42*) è la preghiera che sgorga spontanea dal suo cuore e affiora sulle sue labbra, in un frangente in cui a causa di quel sentimento angosciante suda sangue (*Lc 22,44*). Ma rimette la sua vita nelle mani di chi ha un destino su di lui, destino da lui stesso accettato, condiviso, vissuto fino in fondo, senza compromessi, senza sconti. L'affidamento è l'uscita dall'angolo della paura e dell'ansia; le ore e il giorno successivo sono ormai vissuti certo nella sofferenza ma nella concomitante consapevolezza che un altro sta gestendo quei momenti tragici, e che li sta condividendo dalla sua condizione di Padre che prende la paura del Figlio e così ne assume l'ansia. Paure e ansie, nelle situazioni tristi della vita, sono difficilmente eliminabili, se non condivise, assunte, se non c'è chi se ne fa carico con te, in un abbraccio di fraternità senza condizioni. Il rinvio alla figura di Cristo sofferente nei momenti dolorosi della sua passione obbliga la scienza teologica a entrare nel cuore del mistero della redenzione, dell'assunzione di ogni dolore del mondo da parte di Cristo; qui c'è l'annuncio della salvezza, la sua radice. All'uomo oppresso da ansie e paure in momenti di grande incertezza, quale è quella di una pandemia ingovernabile, la teologia offre questo mistero, non con intento puramente consolatorio, ma come parola di speranza fondata sulla fede nell'affidamento a colui che "patì per noi"; la realtà del peccato si intravede in questo mistero, con tutta la sua carica distruttiva ma nello stesso tempo la presenza del Salvatore si interpone tra il nulla tragico e la luce della vita. Il pessimismo tragico e nichilista dettato dall'assenza di questa luce è vinto dalla testimonianza e dall'ascolto fiducioso della parola di salvezza da parte della comunità credente.

Il tema della cura entra nel vivo della carne di tanti che in questo tempo soffrono in vari modi: fisico, economico, sociale, psicologico, in fondo esistenziale<sup>8</sup>; per questo è parte importante di ogni esperienza religiosa, non ultima quella del cristianesimo. Dio ha cura di tutte le sue creature, il messaggio biblico ripetutamente ritorna su questo annuncio. La cura innanzitutto è la cura di se stessi, della propria anima/persona, da questo punto di vista cura spirituale; segna le relazioni, non solo quelle tra persone, ma anche quelle con la natura (aver cura del creato), con gli altri organismi viventi e infine con la divinità. Per queste ragioni, la cura è stata motivo di profonda riflessione da parte dei



filosofi dell'ultimo secolo e non solo, basterebbe ricordare solo Heidegger<sup>9</sup> e Lévinas<sup>10</sup>. È tema privilegiato oggi di specifiche scienze umane come la psicologia, la psicoterapia, la psicanalisi, ed è anche tema imprescindibile per una visione socio-politica di una qualunque formazione politica che si candidi a governare un Paese. La cura dei deboli, delle categorie più a rischio, dei piccoli, degli svantaggiati, di quanti sono segnati da mali incurabili o per periodi lunghi che richiedono particolare risorse ed energie. Nell'esperienza cristiana la cura è centrale tema teologico; è un invito ripetuto ad aver cura della propria anima, della propria vita, del proprio destino, ad aver cura della relazione fondamentale Dio-uomo ritmata dalla continua richiesta dell'uomo a Dio di prendersi cura di lui, costantemente in pericolo e dalla sollecitudine di Dio nei suoi confronti, un Dio che non disdegna di farsi uomo per "curare" la malattia radicale dell'uomo, il suo peccato e redimerlo assumendo su di sé quella malattia e sconfiggendola definitivamente. Nella sua vita terrena Cristo si è preoccupato di tutti quelli che lo cercavano, lo imploravano, gli si accalcavano intorno; la sua compassione per tutti è costantemente testimoniata dai vangeli ed espressa dalla figura del buon samaritano che si prende cura dello sventurato incontrato casualmente sul suo cammino. Ma Gesù si prende cura fino alla fine, sulla croce, del buon ladrone che si raccomanda a lui. La cura traduce dunque l'amore di Dio per l'uomo e l'amore dell'uomo per ogni suo fratello nel bisogno. Qui si misura anche la credibilità della fede cristiana, nella capacità di testimoniare la cura, la sollecitudine, l'attenzione per la vita e il destino dell'altro. Nell'attuale contesto pandemico, la teologia può presentarsi secondo un paradigma/modello etico-pratico di mediazione della credibilità della rivelazione cristiana, sviluppato secondo queste categorie di "incarnazione" della fede nell'attualità più stringente e dolorosa. La forza della fede cristiana è misurata dalla sua capacità di incidere positivamente nel cambiamento delle strutture della società perché questa ponga al centro chi ha bisogno di cure, di ogni tipo, una società tutta intera "curva" sui bisogni e le povertà, una società che in tutte le strutture che la compongono è condizionata da questa prospettiva. È teologicamente l'annuncio del regno di Dio, l'anticipazione e prefigurazione dei "cieli nuovi e terra nuova", una proiezione verso il compimento escatologico, un invito all'attesa fiduciosa della salvezza, un nutrimento della speranza come spinta per il futuro. Qui la teologia assume una forte connotazione escatologica non come evasione dalla dura realtà presente, ma come motivo per l'impegno attivo nell'oggi, consapevole del compito di testimoniare il regno di Dio già presente,

pur se nel “non ancora” della definitività della ricapitolazione di ogni cosa nel Cristo Glorioso Venturo.

Dal tema della cura si apre un varco verso il contributo alla progettazione socio-politica di cui si fa carico quel particolare modello teologico che non rinuncia a disegnare per l'uomo di ogni epoca prospettive che hanno direttamente a che fare con gli ordinamenti della società, nei suoi ambiti più strettamente politici, economici, sociali, culturali. Da questo punto di vista, come già anticipato sopra, la teologia ha dato prova di elaborazione di profonde riflessioni e di progettazioni concrete e puntuali in diverse epoche, grazie a particolari ambiti quali la teologia morale e pastorale, l'antropologia e la sociologia che traggono dalla rivelazione cristiana i suoi fondamentali; non ultima la cosiddetta dottrina sociale che riassume elaborazioni teoriche, esperienze concrete, esplicite prese di posizione, che entrano molto spesso nel vivo del tessuto delle questioni più urgenti che periodicamente le società e i loro governi devono affrontare. Modelli di teologia politica, più o meno impropriamente così definiti, hanno abitato le biblioteche e le aule accademiche non solo negli ultimi decenni, con esiti a volte contrastanti ma, già a partire da *La città di Dio* di S. Agostino<sup>11</sup>, hanno occupato la riflessione dei teologi nel corso dei secoli. Di per sé una teologia politica tende a mettere al centro della sua attenzione la vita della “polis”, le sue norme, le sue dinamiche, con uno sguardo rivolto all'attuazione di una comunità politica fraterna e solidale, pur nella pluralità delle fedi, delle culture, delle nazionalità<sup>12</sup>. Il termine teologia politica è tutt'altro che univoco; torna al centro del dibattito culturale negli ultimi tempi a causa delle nuove dinamiche della globalizzazione, dello sviluppo delle tecnoscienze, del postumanesimo e del transumanesimo che ripropongono con forza i rapporti tra religione e politica e i modi di intenderli, e il confronto/scontro tra sfera pubblica e sfera privata, tra potere, istituzioni e fede religiosa. Problemi come l'origine, il corso e la fine della vita umana hanno aperto una discussione che ha posto grandi interrogativi all'esperienza e alla teologia cristiana. L'avanzare dei processi di secolarizzazione e di laicizzazione ha acuito ulteriormente i rapporti tra realtà pubblica istituzionale ed esperienza religiosa e di conseguenza la riflessione su questi temi.

La cultura europea, dai tempi dell'illuminismo, insiste nel tenere ferma la separazione della teologia dalla politica, come un guadagno ormai irrinunciabile della modernità. Questa separazione è testimoniata dal dibattito filosofico contemporaneo, diviso tra coloro che riconoscono la funzione positiva della religione anche nelle società secolari, o post-secolari<sup>13</sup>, e co-

loro che, invece, difendono la laicità dello Stato, ricacciando nel privato l'esperienza di fede ed escludendola dall'agorà. Gli strenui difensori dello Stato laico temono che l'intervento di una fede religiosa in questioni di rilevanza pubblica possa depotenziare, insieme alle prerogative dello Stato, i diritti dei cittadini.

Di fatto, in generale, il confine tra sfera pubblica e sfera privata, tenute rigidamente separate, va paradossalmente e progressivamente affievolendosi, specie in tempi di crisi sanitaria come l'attuale. Nel momento in cui la vita biologica diventa orizzonte primario della politica, la distinzione tra pubblico e privato, e la rivendicazione di diritti individuali assolutamente inviolabili, diventa ambigua, pericolosa e spesso inconsistente. La politica che ha come fine il bene comune, non può tollerare comportamenti privati individuali che mettono a rischio la salute pubblica; per questo sembrerebbero giustificate norme eccezionali che limitano le fondamentali libertà personali che in altri frangenti sarebbero inviolabili, protette come sono dalle legislazioni e dalle costituzioni democratiche. La tradizione della vita delle comunità cristiane dice che bisogna sempre contemperare il bene comune e il bene del singolo cittadino, e ragionevolmente perseguire equilibri e armonizzare le norme. L'eccezionalità di una pandemia è la classica situazione che richiede questo equilibrio, a volte inasprendo le misure che delimitano i diritti individuali per il bene di tutti, a volte allentandole per favorire l'esercizio delle libertà dei singoli; l'arte del compromesso diventa la strada maestra di ogni scelta e decisione, avendo presente spesso il criterio del male minore. Nel caso specifico, si sa che le leggi dell'economia di una comunità, di un territorio mal sopportano regole e restrizioni che frenano sviluppo, produzioni, riducono i profitti e aumentano i disagi di tanti; ma d'altro canto senza oculate limitazioni si mette a rischio la salute e la vita di tanti cittadini. La stessa comunità cristiana sa consapevolmente che, per la salute di tutti, deve ridimensionare, in tempo di pandemia, l'esercizio del proprio diritto a manifestazioni di culto che coinvolgono numeri considerevoli di fedeli; gli atteggiamenti responsabili che vengono chiesti, a volte imposti, sono necessari per il doveroso rispetto per il bene di tutti. In questo caso gridare a chissà quale forma di usurpazione di diritti fondamentali sembra fuori luogo.

Da questo punto di vista la problematica del rapporto tra teologia ed economia appare ineludibile<sup>14</sup>. La teologia cristiana non si può sottrarre al compito di porre domande di natura politica e anche di carattere economico, pur tenendo presente la provvidenza divina che, in ultima istanza, ordina il corso degli eventi della Storia e degli uomini; non intende sostituirsi a chi ha naturalmente il dovere, riconosciutogli dalle comunità di

appartenenza, e da un libero confronto democratico dei cittadini, di gestire la cosa pubblica, ma non può nascondersi dietro una delega in bianco, specie quando vengono calpestati palesemente la dignità della persona e delle comunità. La gestione della cosa pubblica richiede sempre una visione etica globalmente ordinatrice e un quadro generale di riferimento per le scelte decisive in vista del bene comune.

La teologia politica oggi spinge le comunità cristiane a mobilitarsi per sostenere gli sforzi delle pubbliche istituzioni nella lotta al terribile nemico che sta mettendo a dura prova l'umanità intera. La riflessione che promuove affonda le sue radici nella lunga tradizione di impegno sociale, economico, politico che nel corso dei secoli tante comunità hanno svolto a vantaggio delle società e nelle numerose esperienze accumulate. Oltre a questo riferimento al vissuto storico concreto, la teologia approfondisce, aggiorna l'enorme bagaglio culturale su questioni sociali ed economiche, alla luce di quanto è stato culturalmente prodotto e incarnando nel presente, nel confronto con la drammatica contemporaneità, i guadagni raggiunti nel passato. Temi quali la solidarietà e sussidiarietà, l'economia di mercato, il liberalismo moderato coniugato con il necessario intervento pubblico, la promozione delle potenzialità della libera imprenditoria, la condivisione e corresponsabilità dei processi produttivi, la dignità di ogni singolo lavoratore, la libertà di associazione, in ogni settore della vita economica, la difesa dei suoi diritti, la centralità della famiglia, la protezione dei minori, la partecipazione agli utili, una retribuzione che non umili il merito, la creatività, e tanti altri aspetti a questi connessi e conseguenti, costituiscono il cuore del contributo che il pensiero cristiano, nella sua specificità scientifica teologica, offre alla società di oggi. Il faro che guida ogni percorso e illumina ogni proposta rimane l'uomo nella sua triplice appartenenza: come membro della sua comunità di origine che è la famiglia, del suo gruppo sociale nel quale è nato e nel quale vive ed esprime la sua personalità con tutte le sue potenzialità, dell'umanità intera il cui destino condivide e di cui si deve far carico.

<sup>1</sup> «I modelli maggiormente incisivi e determinanti per lo sviluppo della dottrina e per il sostegno all'azione evangelizzatrice della Chiesa sono stati e sono quelli che sono riusciti ad avvicinarsi di più, sul piano epistemologico, al metodo, alla forma e al linguaggio del *theologein* di Dio in Gesù Cristo, ossia alla logica dell'incarnazione. "Incarne" nelle strutture e dinamiche epistemologiche fondamentali una tale logica teantropica: ecco la grande impresa e la costante sfida della teologia cristiana! Essa spiega anche perché la teologia abbia trovato e continui sempre a trovare vie nuove per il suo sviluppo. Infatti, ogni nuovo contesto e ogni nuova situazione storica rappresentano per la teologia una nuova possibilità, ma anche un nuovo banco di prova, di servire la Chiesa nella sua fedeltà alla Verità rivelata per mezzo di forme e parole nuove, più attuali, ma comunque sempre corrispondenti alla logica dell'incarnazione. Si potrebbe di conseguenza dire, parafrasando le parole della *Fides et ratio* (n. 93), che i modelli maggiormente "ecclesiali" sono, sì, quelli che fanno riferimento all'intelligenza della Rivelazione e al contenuto della fede, ma soprattutto quelli che una simile intelligenza riescono ad incarnare epistemologicamente, accogliendola/esercitandola come intelligenza della *kenosi* di Dio», L. Zak, *La «storia della teologia» nella prospettiva della «modellistica»*, 15 giugno 2007, in [www.mondodomani.org](http://www.mondodomani.org).

<sup>2</sup> È il messaggio dell'enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, di papa Francesco, 24 maggio 2015; cfr. G. Ravasi, *Il grande libro del creato. L'ecologia biblica*, San Paolo, Milano 2021.

<sup>3</sup> Papa Francesco, lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, citato FT.

<sup>4</sup> «Se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di Nazione li oppone inevitabilmente gli uni agli altri. Se non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro. [...] La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per

sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza», S. Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Centesimus annus*, 1 maggio 1991, 44: AAS 83 (1991), 849, citato in FT, par. 273.

<sup>5</sup> Cfr. FT, parr. 56 e 61.

<sup>6</sup> *Ivi*, parr. 1-2 e 286.

<sup>7</sup> G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2005; l'autore sviluppa il tema del compito che la tecnologia ha nel contribuire a formare le nostre categorie cognitive e operative e nel condizionare la nostra evoluzione e il nostro sviluppo futuro; il prodotto è l'*homo technologicus*, ibrido di uomo e macchina, integrato nella rete, probabile protagonista di un futuro artificiale e virtuale, che si candida, prometicamente, all'onniscienza e all'immortalità.

<sup>8</sup> Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015; il testo mette a fuoco l'essenza generale della cura, nei suoi diversi ambiti di realizzazione, sviluppando una teoria descrittiva che insieme al rigore filosofico unisce l'attenzione alle indagini empiriche qualitative. La cura rientra nell'ordine delle cose essenziali della vita, perché per dare forma al nostro essere possibile dobbiamo aver cura di noi, degli altri e del mondo. Il nostro modo di stare con gli altri nel mondo è intimamente connesso con la cura che abbiamo ricevuto e con le azioni di cura che mettiamo in atto. Non possiamo rinunciare ad aver cura della vita e poiché la vita umana è fragile e vulnerabile, il lavoro di cura è intensamente problematico.

<sup>9</sup> Heidegger affronta il problema delle dinamiche relazionali quando tratta la struttura ontologico-esistenziale dell'essere-con. Lesserci è allo stesso tempo un essere-con: il *Dasein* è quell'ente che strutturalmente è "con" gli altri. Qui si dischiude il tema della "cura" che diventa l'esistenziale degli esistenziali, la struttura ontologica fondamentale, che indica l'originaria apertura dell'esserci, (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 1986, pp. 241 e ss). «La cura diventa così la struttura dell'esistenza, è intimamente connaturata ad essa, è la stessa esistenza. Non è una posa, un atteggiamento, che si può assumere e abbandonare quando si vuole, perché quando il cuore batte e l'aria filtra nei polmoni, non si può fare finta di non vivere. È la cura che muove i nostri passi», *ivi*, pp. 71-72.

<sup>10</sup> Cfr. R. Vinco, "Prendersi cura". Verso una antropologia della condivisione: dalla "Cura" di Heidegger alla "Responsabilità" di Lévinas, in «Esperienza e Teologia», 12, 2001, pp. 31-47.

<sup>11</sup> S. Agostino, *La città di Dio*, trad. it., (NBA) Città Nuova, Roma 2015; cfr. in proposito S. Cotta, *Politica*, in *ivi*, pp. CXXXI-CLII, una introduzione che fa il punto sul modo di intendere la politica da parte di Agostino all'interno della sua visione della Storia che è fondamentalmente teologica. Agostino non era un estimatore né un teorico della politica, ma questo non significa che non se ne sia occupato. Come vescovo ha affrontato, sotto il profilo etico, numerose questioni di carattere sociale con notevoli ripercussioni sulla vita politica, sempre da una prospettiva spirituale e morale, che implica comunque una comprensione profonda dei problemi politici specifici.

<sup>12</sup> La teologia politica studia aspetti comuni alla filosofia politica e alla teologia, più in generale il legame tra religione e politica. Nel corso del ventesimo secolo contributi significativi sono quelli di C. Schmitt e E.-W. Böckenförde; negli anni '70 si sviluppa un filone che incrocia la teologia cristiana con gli studi sui cambiamenti sociali, in particolare con le dottrine marxiste (cfr. *La nuova teologia politica del XX secolo*, in F. Rinaldi, *Sequela di Cristo tra fede e prassi. Il contributo di E. Schillebeeckx*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2019; cfr. anche H. Peukert *et al.*, *Dibattito sulla 'teologia politica'*, editoriale di Giuseppe Ruggieri, Queriniana, Brescia 1971), tra gli esponenti più significativi J.B. Metz, J. Moltmann, E. Schillebeeckx. Segnaliamo inoltre: M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013. Filosofi come J. Habermas e C. Taylor sostengono che esiste una teologia politica orizzontale, diversa da quella, verticale, auspicata da Schmitt, necessaria a rivitalizzare i regimi liberali.

<sup>13</sup> Segnaliamo due testi che, a distanza di circa 50 anni, testimoniano la svolta del dibattito culturale su questi temi: H. Cox, *La città secolare*, trad. it. A. Sorsaja, Vallecchi, Firenze 1968; secondo Cox la Chiesa, comunità di fede e di azione, dovrebbe permeare la vita della società stessa, promuovendo il mutamento sociale con i nuovi modi in cui la fede si esprime nel mondo. È questo il nucleo della cosiddetta "teologia della secolarizzazione" che si caratterizza per una

piena accettazione del percorso della filosofia contemporanea e dello sviluppo scientifico-tecnologico moderno: solo accettando pienamente la secolarizzazione della Chiesa sarà possibile un rapporto più genuino tra Dio e l'uomo nell'ambito del mondo, rinunciando alla tradizionale "verticalizzazione" del rapporto tra cielo e terra: P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019; l'autore si misura con la teoria della secolarizzazione degli ultimi decenni, riflettendo sul destino della religione e della laicità oggi e presentando l'evoluzione recente del dibattito tornato al centro della discussione pubblica.

<sup>14</sup> Sul rapporto teologia ed economia negli ultimi anni assistiamo a convegni di studio e saggi, sollecitati anche dalla visione di papa Francesco che, secondo molti economisti e teologi, salda le due discipline, dalla prima esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* fino al Festival dell'economia (*The Economy of Francesco*), con giovani economisti e imprenditori collegati da tutto il mondo svoltosi ad Assisi nel novembre 2020 su impulso vaticano, centrato sulla figura di san Francesco e focalizzato sull'economia nel senso ampio del termine.



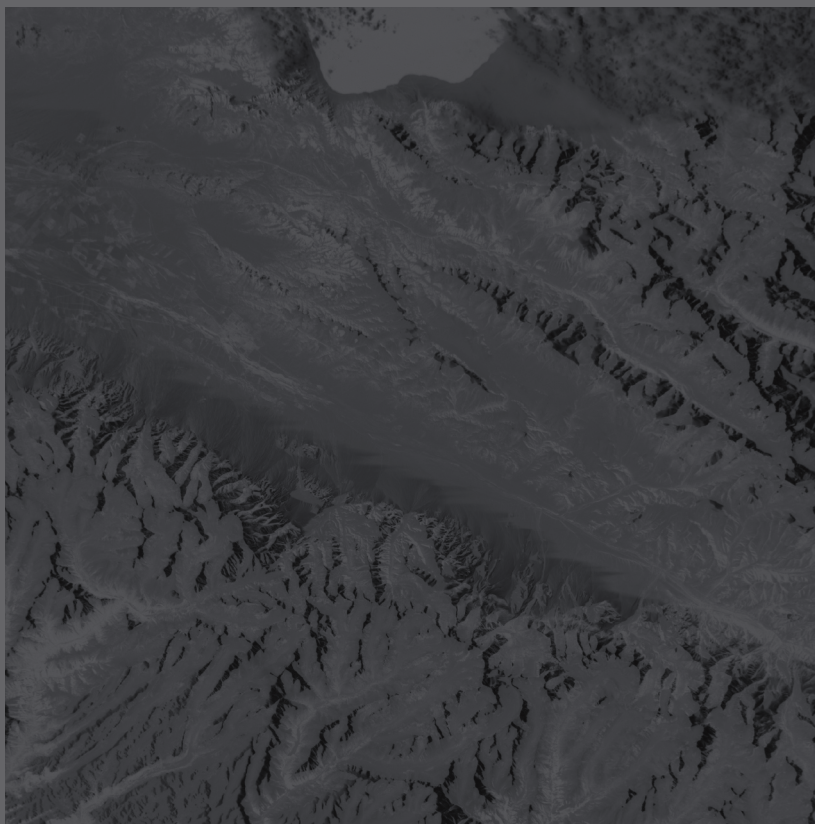
Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Cristo davanti a Pilato* sec. XX 1959 maiolica invetriata, dipinta soprasmalto cm 32,30 x 24 x 2 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: SMattucci 59





Mattucci Serafino Vecellio, *Placca con Adamo ed Eva*

# Studi personalisti





# Personalismo e federalismo in Alexandre Marc

## *Personalism and Federalism in Alexandre Marc*

Attilio Danese\*

L'articolo tratta del fecondo confronto sul federalismo, ripreso nel dopoguerra da A. Marc e D. de Rougemont, in lotta contro l'ostacolo di sempre: lo Stato, che deve restare il servitore della società e non deve ergersi a suo padrone. Simile la posizione di D. de Rougemont, per il quale la formula dello Stato-nazione a sovranità illimitata nelle sue frontiere e che pone a fondamento di tutta la sua politica ciò che si chiama "indipendenza nazionale" si oppone per definizione non solo alla nozione di ordine globale, ma anche e soprattutto a ogni misura concreta che ne permetta il funzionamento, anche se questo ordine globale fosse differenziato in grandi regioni continentali.

*The article deals with the fertile debate on federalism, taken up again in the post-war period by A. Marc and D. de Rougemont, the fighting against the same obstacle as always: the State, which must remain the servant of society and must not stand as its master. Similar is the position of D. de Rougemont, for whom the formula of the nation-State with unlimited sovereignty in its frontiers and which sets as the foundation of its entire policy what is called "national independence" is opposed by definition not only to the notion of global order, but also and above all to any concrete measure that would allow it to function, even if this global order were differentiated into large continental regions.*

**Keywords: federalismo, personalismo, A. Marc.**

### Premessa

La generazione dei fondatori della rivista «Ordre Nouveau» è accomunata da uno spirito antinazionalista<sup>1</sup>. Il principio federativo di Proudhon, per loro come per gli amici di «Esprit», è un riferimento centrale, come è attestato dal secondo fascicolo della stessa rivista, in cui troviamo l'articolo di Alexandre Marc et René Dupuis sul federalismo rivoluzionario nonché dal numero speciale dedicato nel 1937<sup>2</sup>.

Un fecondo confronto sul federalismo era in atto tra gli intellettuali dell'epoca, ripreso nel dopoguerra, da A. Marc e D. de Rougemont, in lotta contro l'ostacolo di sempre: «Lo Stato [...] deve restare – come scrive Marc – il servitore

\* Docente di Filosofia politica, Itam Chieti.

della società e non deve ergersi a suo padrone. Per questo, è molto importante che la sua statura resti proporzionale ai suoi compiti»<sup>3</sup>. Simile la posizione di D. de Rougemont:

La formula dello Stato-nazione a sovranità illimitata nelle sue frontiere e che pone a fondamento di tutta la sua politica ciò che si chiama “indipendenza nazionale” si oppone per definizione e diametralmente non solo alla nozione di ordine globale, ma anche e soprattutto ad ogni misura concreta che ne permetta il funzionamento, anche se questo ordine globale fosse differenziato in grandi regioni continentali<sup>4</sup>.

Dal canto suo, E. Mounier resta vigile e critico anche a causa di alcuni possibili equivoci dell'idea federalista. Sente la necessità di dedicare un numero speciale della sua rivista all'argomento (cfr. «Esprit», n. 60, 1937), motivato più dal rifiuto di appartenere a un gruppo definito che da una significativa distanza teorica<sup>5</sup>. Infatti scrive: «Non vedo più differenze significative pratiche tra le formule del *principio federativo* e quelle di uno *Stato d'ispirazione pluralista*, di cui il personalismo ha più volte descritto l'ispirazione»<sup>6</sup>.

### **La persona, nodo di conflitti permanenti e creatori**

La proposta di Marc, indicata come federalismo integrale, unisce in una sintesi vitale il socialismo libertario e il personalismo comunitario, condiviso con l'amico Mounier nei primi due anni della rivista «Esprit» (sino al '34)<sup>7</sup>. Marc considera il termine “persona” il più adatto a esprimere il mondo umano a partire da una prospettiva individuale concreta (esperienza e conoscenza), che reclama altre prospettive, ma che non potrebbe omologarsi a esse. «Prendendo posizione in favore dell'uomo contro tutto ciò che lo nega – sottolinea – siamo sicuri di avere il solo filo di Arianna che permette di districarsi nel labirinto nel quale la nostra civiltà minaccia di impantanarsi»<sup>8</sup>.

Il “labirinto” dei federalisti sfugge a una dettagliata e stabile definizione, proprio perché poggia sulla persona e suo mutare nelle dinamiche psicoorganiche, relazionali e spirituali; mette anzi in guardia dall'amplificare dimensioni parziali che fungerebbero da boomerang contro il suo buon-essere. Benché la persona sia ineffabile, non ci si può fermare al rifiuto assoluto di parlarne, a un silenzio che sarebbe la rinuncia al pensiero stesso; meglio coniugare ignoranza e intelligenza, usando il linguaggio senza la pretesa di comprendere e definire: la persona trascende tutte le idee che la rappresentano e sfugge alle gabbie delle ideologie. Una e molteplice, la persona è il centro nel quale il micro e macrocosmo si riflettono e nel quale si elaborano nuovi codici simbolici<sup>9</sup>.

Il sodalizio tra federalismo e personalismo d'altra parte ha risposto all'esigenza di affrontare la crisi attraverso il recupero del senso umano della vita, non semplicemente attraverso espedienti economico politici o attraverso la riproposizione aggiornata di tradizioni desuete e di ideologie preconfezionate. Ci si premura di prendere le distanze dall'individuo solipsista, come pure dal gregario collettivista, non uno spirito incarnato né un corpo agente, ma un essere concreto «di carne e sangue, spirito e materia, corpo e anima, azione e pensiero, essere e divenire, Idea e Storia»<sup>10</sup>. È nota la distinzione tra individuo e persona, che troviamo ugualmente in tutti i personalisti di quegli anni<sup>11</sup>. Così si esprime A. Marc:

Anche se quaggiù non conosciamo che una persona individuale, i due termini non sono sinonimi. Certamente è difficile, forse impossibile definirli come cose, come entità; sono piuttosto due orientamenti differenti della stessa realtà [...] l'individuo sembra porsi dal lato della natura e la persona dal lato della società. Ma anche in questo caso, se si considerano la società e la natura come facenti parte entrambe dello stesso dato, allora cambia la prospettiva, perché la persona è un dono, giammai un dato<sup>12</sup>.

Un umanesimo quindi, quello che caratterizza il federalismo personalista, che fa dell'essere umano «a volte il punto di partenza – scrive A. Marc – altre volte il punto di arrivo e il percorso da seguire; fonda nell'uomo il principio, il fine e il metodo di ogni azione»<sup>13</sup>;

Il nostro fine – aggiunge nel 1995 – quello al quale tutto il resto sembra dover essere subordinato, è tentare di stabilire una società ad altezza d'uomo. Dell'uomo che è insieme individuo e collettività, in altri termini dell'uomo-persona; dell'uomo persona libera e responsabile, libera di rispondere sì o no alla sua vocazione, cioè alla voce che interpella tutto l'essere umano e alla quale alcuni accordano un nome sacro<sup>14</sup>.

L'ispirazione cristiana per i federalisti dovrebbe dare maggiore spazio al dialogo con le filosofie contemporanee, liberandosi di quel residuo di manicheismo, tipico di una certa cultura religiosa travasata dal pensiero greco al cristianesimo attraverso i padri e il medioevo e trascinatasi sino all'epoca contemporanea. Ciononostante, non si è temuto di parlare di federalismo dello spirito, in netta distinzione rispetto al laicismo della cultura francese, ma non come sostanza astratta o puro equilibrio delle parti, bensì come unità vivente del corpo, coscienza della psiche, centro attivo e unificante della persona e principio di trascendenza.

Condivide con i personalisti l'obiettivo di guardare all'efficacia di ogni proposta che si giustifica se passibile di trasformarsi in azione per le persone. Perciò Marc organizza il suo pensiero attorno a tematiche come il minimo sociale garantito, il servizio civile, la costruzione di una nuova Europa. Commenta B. Vayssière:

Nei principali discorsi pronunciati a Montreux (1947) è dato largo spazio alle idee di personalismo e di federalismo integrale sostenute da Marc e riguardanti i rapporti fra l'individuo, le comunità intermedie (comune, regione, ecc.) e lo Stato, così come la circolazione e la distribuzione della ricchezza, senza dimenticare la "partecipazione" all'interno delle imprese<sup>15</sup>.

Tale esigenza di un pensiero che raggiunge le dinamiche concrete, economiche e sociali della vita civile, condivise con intellettuali di diverso orientamento, non transigono sul primato dello spirituale.

Pienamente condiviso con i personalisti è l'intento di promuovere e sostenere la formazione di associazioni, movimenti, gruppi e in generale ogni attività che possa aiutare la persona ad allargare l'ambito della vita privata e ritrovare il gusto della comunità e della partecipazione a fronte del crescente anonimato della burocrazia. Tutte le forme di privato sociale che favoriscano l'autogestione vengono incoraggiate in quanto giocano un ruolo di sostegno e di articolazione del mondo della vita, evitando sia alla freddezza delle istituzioni che il chiuso della vita privata. Ciò è tanto più necessario quanto più si sviluppa il progresso della tecnologia, che da un lato semplifica la complessità e dall'altro la moltiplica, da un lato potenzia l'efficacia e dall'altro contribuisce a spegnere la qualità<sup>16</sup>. L'obiettivo è potenziare la vita comunitaria nel sociale senza sottovalutare le istituzioni, la tecnica, la programmazione, in una parola di tutto ciò che viene indicato col termine società, quando lo si contrappone a comunità. Per poter ristabilire il flusso di comunicazione tra comunità e società, e conseguentemente favorire la fiducia nelle istituzioni, occorre che la mediazione istituzionale venga percepita come esplicazione del debito di giustizia che ciascuno ha verso l'altro e verso se stesso, per il semplice fatto di riconoscersi nella comune umanità.

Marc elabora questa impostazione personalista-federalista secondo una prospettiva dialettica (detta: "metalettica") a quattro livelli, strutturati secondo un movimento ascensionale, la cui forma archetipa è la spirale: «di volta in volta segnale, segno, senso e simbolo dell'esaltazione, dello scatenamento, della liberazione, dell'avvenire»<sup>17</sup>. Ciò consente di valorizzare la trascendenza nel suo moto inarrestabile verso quell'oltre, che apre la dialettica all'infinito: «il metodo di elaborazione a spirale genera una forma



di circolarità dialettica, la cui conclusione modifica le premesse. Questo metodo reagisce su se stesso in ogni istante del suo processo, il suo presente trasfigura senza sosta il suo passato»<sup>18</sup>.

La persona, a partire dal suo presente, realizza un cammino ascensionale verso un futuro creativo; è il perno in cui «si incontrano il passato e l'avvenire e dove si prendono le decisioni tra il già fatto, il durevole e il desiderabile»<sup>19</sup>. «A partire dal presente e dal passato e in una certa misura a partire dal futuro, il federalismo si sforza di elaborare l'avvenire (ciò che bisogna far venire)»<sup>20</sup>. È una prospettiva da non confondere con la futurologia, che estrapola dati e sottomette il futuro al passato. Per Marc la prospettiva è sinonimo non di una semplice previsione del futuro, ma di una attività costruttiva che accetta tutti i rischi e le *chances* di un futuro imprevedibile<sup>21</sup>.

### **Dialettica tensoriale e metalettica**

La “rivoluzione” federalista e personalista si caratterizza anche per la volontà di innovare, selezionando dal passato tutto ciò che può contribuire positivamente a edificare nuovi modelli di convivenza, evitando il rifiuto pregiudiziale della tradizione e la trappola di ideologie illusorie:

L'unità delle nazioni o delle nozioni, verso la quale il mondo aspira, è davanti a noi e non dietro; non la si saprebbe trovare se non al termine di uno sforzo fondamentalmente innovatore. Lungi dal pretendere di negare, distruggere, sfasciare ciò che è – tale una semplice rivolta – un simile sforzo, perché rivoluzionario, tende a conservare i vantaggi ereditati dal passato, soprattutto nel campo della scienza e della tecnologia, ma integrandoli in una prospettiva e in una direzione radicalmente nuove. Integrazione che non diviene possibile se non grazie a una dialettica che il federalismo costruisce, lasciando sviluppare spontaneamente a partire dalle proprie esperienze – politiche, economiche, culturali e sociali – i principi che strutturano la realtà stessa. Dare la parola al reale, non è forse una delle ambizioni prime di questa anti-ideologia per eccellenza che è il federalismo<sup>22?</sup>.

Il federalismo corrisponde nel pensiero di A. Marc all'esigenza di unità radicata da sempre nella filosofia, a partire dal pensiero greco. Il problema è come pensare tale unità in modo che non sia mortifera con riguardo alla pluralità del reale. I greci hanno posto al centro della riflessione filosofica il rapporto tra l'uno e i molti ma, pur ponendo le basi per lo sviluppo del pensiero della pluralità, hanno insistito su una metafisica compatta dell'essere, giunto in Parmenide alla formula che solo l'essere è e il non essere non è, e in Plotino a una alterità e molteplicità che si differenzia dall'uno, come sua emanazione.

La cultura occidentale, forse anche per influsso del cristianesimo, ha cercato di elaborare un pensiero maggiormente confacente alla valorizzazione della pluralità senza con ciò sminuire l'unità. Essa ha il merito di aver mantenuto viva la tensione tra

i due termini non in un equilibrio neutro, ma in una tensione creatrice, ed è il successo di questo sforzo sempre rinnovato, ma sempre minacciato, che sta ad indicare il buon stato di salute del pensiero europeo, la sua giustizia, la sua misura conquistata sul caos della massa indistinta come pure sull'anarchia degli individui isolati, che si tratti di realtà metafisiche, esteti che o politiche<sup>23</sup>.

Sulla base della razionalità greca non era facile pensare la molteplicità senza ridurla a identità o al contrario a contrapposizione. Appoggiandosi all'uno o all'altro polo non si riusciva a salvaguardare quella comunicazione vitale per cui ciascuna realtà è insieme singola e universale e quanto più vive la sua peculiarità, tanto più realizza anche la sua universalità<sup>24</sup>.

A giudizio di Marc è la variante federalista del personalismo la più adatta a "riconoscere" la realtà conflittuale con cui accetta di fare i conti in vista dell'unità: «Dapprima nella realtà politica ma anche, progressivamente, nella realtà "sociale" (di cui il politico è una dimensione), il federalismo scopre la molteplicità e l'importanza delle relazioni conflittuali»<sup>25</sup>. Marc non tollera che il modello dialettico hegeliano soffochi il movimento sempre aperto delle antinomie. Parimenti rifiuta la dialettica proudhoniana, cui pure si sente vicino, ma che gli appare troppo debole nei confronti della dialogicità<sup>26</sup>. Tra anarchismo proudhoniano e dialettica hegeliana della sintesi, Marc va in cerca di un'unità rispettosa della pluralità e di una dialettica che non sfoci nella sintesi:

Non si tratta dunque più di una dialettica in qualche modo automatica; contro la dialettica hegel-marxista [...] la dialettica federalista è essa stessa dialettizzata e ciò le permette, detto *en passant*, di integrare nelle sue *vections, positions, férences, et ductions* [...] il dinamismo del cammino hegeliano, in se stesso inquietante, contestabile, inumano<sup>27</sup>.

Il dinamismo creatore della persona deve restare aperto a diverse forme di dialettica, sempre in bilico tra i movimenti di incarnazione e trascendenza, tra raccoglimento in solitudine e socializzazione, tra cura di sé e dell'altro, tra impegno fattivo orizzontale e verticale.

Queste dialettiche in effetti – preciserà P. Ricoeur – obbediscono ad una logica relazionale che sfugge ai due rischi della dispersione (*déchirement*) e della confusione. Una filosofia della persona è invitata anche a diffidare tanto delle

sintesi deboli, degli eclettismi e dei compromessi, quanto delle tensioni spinte fino ad un antagonismo che non saprebbe produrre che una anarchia discorsiva<sup>28</sup>.

La struttura dialogica presiede infatti, a tutti livelli che il pensiero raggiunge, alla tensione tra l'uno e il molteplice. A livello antropologico, la persona vive la tensione tra frammentazione individualista e fusione totalitaria, sul piano sociologico quella tra l'utopia comunitaria, le esigenze della vita privata e i diversi aspetti della vita sociale. Infine sul piano teologico, la Trinità nel cristianesimo presenta l'unità di tre persone nell'unità di una sola natura, manifestando un aspetto societario in Dio stesso e avvalorando di conseguenza le relazioni interpersonali nella società.

Piano filosofico e piano teologico si richiamano senza confondersi<sup>29</sup>. Nella consapevolezza dei differenti approcci ai molteplici piani di realtà, A. Marc si concentra su una tensione all'unità capace di sfuggire sempre a sintesi artificiali. «Questa dialettica federalista – notano Aron e Marc – non conduce alla sintesi, ma alla coniugazione degli elementi antinomici»<sup>30</sup>. Perciò Marc chiama *metalettica* la continua necessità di dialettizzare la dialettica:

Non è più questione di una dialettica in qualche modo automatizzata, nei confronti della dialettica hegel-marxista, di cui diverse volte ho denunciato l'articolazione meccanica, caratteristica della scienza post-galileiana<sup>31</sup>. Più in generale, si può qualificare la *dialettica federalista come dialettizzata*, non solo perché integra in se stessa, come fase del suo itinerario, in quanto momenti della sua marcia ascendente, molteplici dialettiche del passato (dialettica dell'appiattimento, dell'esclusione, dell'incatenamento); non solo perché rispecchia o più esattamente riflette sulla dialettica, cognitiva e ontica, i livelli dell'essere; ma anche per un'altra ragione, intrinsecamente ancor più decisiva: perché sbocca sempre su un'ultima tensione tra la dialettica inglobante e la dialettica aperta<sup>32</sup>.

Secondo Marc la persona conosce seguendo tre assi: l'asse della comprensione (*entendement*) che lavora in seno alle nozioni, l'asse dell'intelligenza che trasforma le nozioni in concetti e l'asse della ragione che si appoggia sulle nozioni e sui concetti per accedere al piano delle idee. L'intelletto opera a partire dal dato concreto, che Marc chiama "*syncret*": l'intelligenza muovendosi sul piano delle nozioni e dei concetti svolge la funzione che il suo amico Dandieu chiama "*intelligence-épée*"<sup>33</sup> e che Marc specifica come attitudine abilitante

a distinguere, a separare, a spezzare: l'astratto – senza del quale alcuna riflessione anche nozionistica, non esisterebbe, senza la quale l'uomo non sarebbe

un essere pensante – non si costituisce se non in virtù di questo colpo di spada dell'intelligenza che è l'atto di esclusione<sup>34</sup>.

L'intelligenza sceglie, seleziona, esclude e distingue attraverso tale “colpo di spada” che implica l'esclusione. L'intelligenza viene qui paragonata, sulla scorta della *Lettera agli Ebrei*, alla “spada”, che separa, recide, decide, come indispensabile premessa della dialettica delle antinomie.

L'intelligenza dunque non è uno strumento per sfruttare il mondo, ma per preparare, attraverso la divisione e la dicotomizzazione, la base per distinguere ciò che è già stato conquistato da ciò che resta da conquistare. Questa funzione dicotomica è utile in tutte le applicazioni di ordine giuridico (distinzione tra legge e costume), economico (automazione e creatività umana), politico (libertà e autorità), federalista (stabilità dei bisogni vitali e creatività di quelli più alti e qualificanti dell'essere)<sup>35</sup>. La funzione dicotomica dunque non elimina i conflitti; al contrario, li rende evidenti, evitando equivoci accomodamenti nelle sintesi. Marc si scopre così in profonda sintonia col frammento di Eraclito «ciò che si oppone coopera e dalla lotta dei contrari scaturisce la più bella armonia». «Per Proudhon – ha scritto Y. Simon – come per Eraclito il conflitto è padre di tutte le cose e la fine degli antagonismi sarebbe la fine del mondo... Proudhon crede di trovare nell'idea di equilibrio il mezzo per salvaguardare le forze presenti ed evitare ogni distruzione»<sup>36</sup>.

D. de Rougemont noterà più tardi:

Da quel tempo sino al nostro, tutto concorre a nutrire questo paradosso che ben sembrerebbe essere la legge costitutiva della nostra storia e la risorsa del nostro pensiero: l'antinomia tra l'Uno e il diverso, l'unità nella diversità e la coesistenza feconda dei contrari<sup>37</sup>.

Marc è sulla stessa lunghezza d'onda quando constata che

nella realtà sociale [...] il federalismo scopre la molteplicità e l'importanza delle relazioni conflittuali [...]. Dovunque si scoprono tensioni essenziali, irriducibili che non si manifestano solo sotto forma di conflitti e di opposizioni polari, ma anche come legame, relazione, referenza e, più ancora, come reciprocità o corrispondenza (nel senso di co-rispondenza)<sup>38</sup>.

Un pensiero rispettoso della complessità del reale dovrebbe evitare di risolvere a ogni costo le antinomie. L'obiettivo, ancora una volta condiviso con Proudhon, è di sfuggire al doppio rischio: alla concezione risolutiva del conflitto sociale, che porta al totalitarismo statale, e sul fronte opposto alla

pura e impotente registrazione dei conflitti che porta all'anarchia. Entrambi sono esiti negativi della dialettica, ma Marc ha sottolineato la necessità di non forzare le convergenze, di non "fare l'unità troppo in fretta", specie sul piano politico, affidando allo Stato il compito di realizzare una compattezza di fatto inesistente nella realtà e che va a sovrapporsi in maniera oppressiva alla coscienza popolare. Il modello federalista di dialettica deve dare per assodato che si dovrà sempre "dialettizzare la diversità e l'unità"<sup>39</sup>. La metodologia, dunque, implica una "iterazione verso l'epistemologia e, *al di là*, verso la filosofia". Infatti per Marc la realtà sociale va pensata in relazione a fondamenti antropo-filosofici, convinto com'è, che non c'è «politica, per lo meno la grande politica, senza filosofia»<sup>40</sup>.

B. Vuyenne, storico del federalismo, tenendo conto del personalismo anteguerra come riferimento per gli sviluppi postbellici dei federalisti, scrive che «Alexandre Marc ed i suoi amici non sembravano [...] auspicare [il federalismo] che come una dimensione necessaria ma in un certo senso complementare rispetto alla dottrina rivoluzionaria personalista che stavano allora elaborando»<sup>41</sup>. Essi concordavano sulla necessità di una «terza via» tra capitalismo e comunismo<sup>42</sup>, consapevoli che le

regole del gioco politico classico siano truccate dal "fatalismo" della destra e dal "volontarismo" della sinistra, entrambe compromesse all'interno di una Repubblica invecchiata e non collegata alle realtà sociali; di qui l'anticonformismo politico dei due movimenti, che accettano nelle loro file uomini provenienti da tutti gli orizzonti politici che abbiano come punto comune il rifiuto di un sistema in cui non credono più<sup>43</sup>.

I federalisti assumono i grandi assi del pensiero personalista, che si sviluppa per tutti gli anni Trenta, sforzandosi di proporre una organizzazione politico-economica non statalista e liberatrice contro il monismo statale, a favore del pluralismo in materia economica e sociale, ma sempre tenendo ferme le parole d'ordine del personalismo anteguerra: «prima di tutto lo spirituale, quindi l'economia e la politica al loro servizio»<sup>44</sup>. L'anticonformismo di chi non vuole "né destra né sinistra" e accusa il parlamentarismo di tutti i mali<sup>45</sup> giustifica la diffidenza nei confronti di una sinistra "libertaria e sindacalista (diffidenza nei confronti dell'impostura parlamentare e del *laissez-faire* economico)" e di una "destra maurrassiana", «contraria alla centralizzazione giacobina e tendente al rispetto delle comunità «viventi», come la famiglia, la regione, il mestiere o la nazione.

## I principi guida

Nel delineare le caratteristiche del federalismo personalista, A. Marc, fa riferimento alla “grande esperienza americana”, e individua quattro principi guida:

Alla base: autonomia; al secondo livello: cooperazione conflittuale; subito dopo: esatto adeguamento (antico principio di sussidiarietà); al culmine: partecipazione. Così i quattro principi, scaturiti non da una qualunque ideologia, ma dall'esperienza politica della rivoluzione americana..., permettono di descrivere, analizzare, teorizzare, veder crescere il federalismo<sup>46</sup>.

Il primo principio del federalismo personalista marciano si basa *sull'autonomia della persona* stessa ed è intesa come “libertà limitata”, contrapposta al centralismo, ma senza escludere la comune appartenenza a più livelli di cittadinanza non in conflitto tra loro<sup>47</sup>. L'autonomia non va intesa in contraddizione con il dono di sé, a livello interpersonale come nel rapporto tra gli Stati. Infatti la salvaguardia della pluralità di autonomie corre parallela a un quadro di solidarietà sociale dinamica. La funzione dello Stato viene considerata importante per il riconoscimento, il coordinamento e l'ordinamento della pluralità, tendenzialmente anarchica. Il principio dell'autonomia è ribadito anche dalla Carta federalista del 1964, cui ha contribuito anche Marc:

Nella società federale, tutte le collettività naturali o volontarie sono autonome. Esse si danno da sole lo statuto e l'organizzazione, decidono liberamente sui propri problemi, si dotano di organismi e dispongono – direttamente o per via di perequazione – delle risorse necessarie per l'esecuzione delle decisioni prese. Queste non sono sottomesse ad alcuna tutela o autorizzazione preliminare; si rifanno solo al controllo giurisdizionale di conformità alla Costituzione e alla legge federale<sup>48</sup>.

Tale Carta afferma ancor più decisamente che non esiste società federale senza autonomia delle collettività territoriali, economiche, spirituali, sociali, culturali; anzi «il libero sviluppo di queste collettività e comunità, la loro articolazione multipla, ascendente e orizzontale, definisce il federalismo autentico»<sup>49</sup>.

Per meglio comprendere il concetto di autonomia, lo si può esplicitare come diritto all'autoaffermazione sul piano giuridico, sin dal primo esistere: dal momento in cui gruppi interpersonali, comunità, popoli o nazioni prendono coscienza di essere tali, si costituiscono e si associano senza attendere che un potere centrale lo consenta. Di fatto ciò avviene raramente, poiché in generale si verifica piuttosto il decentramento di un potere che si riproduce e frammenta dall'alto verso il basso<sup>50</sup>. Se si pensa all'autonomia



come decentramento, sarà sempre il potere centrale a gestire la compatibilità. Se invece si parte dal basso per risalire verso il centro, allora l'interdipendenza tra i livelli di organizzazione dei gruppi verrà regolata sulla base dell'autolimitazione, cercando di evitare il rischio di secessione, che costituisce di per sé un deterrente, sia per i gruppi e le organizzazioni inferiori che per quelle superiori. L'ispirazione federale, infatti, rifiuta e combatte una secessione che implichi il riflusso verso una mentalità particolaristica, centrata sul corporativismo e sull'egoismo economico di gruppo.

Riferendosi soprattutto a comunità territoriali, i diritti riassunti nel concetto di autonomia, se da una parte comportano determinate autolimitazioni, dall'altra grazie all'autodeterminazione favoriscono la vitalità democratica<sup>51</sup>. Per non cedere alle tentazioni dell'indifferenza e dell'autosufficienza autarchica, occorre che siano salvaguardati i principi di sussidiarietà e di cooperazione, il che non va senza un popolo dalla coscienza democratica matura. Tutti i personalisti, a partire da J. Maritain, hanno espresso disincanto rispetto all'ingenuo investimento fiduciario nelle riforme strutturali, consapevoli della necessaria, diffusa coscienza partecipativa democratica come base che sostanzia ogni possibile riforma dello Stato<sup>52</sup>.

*Cooperazione.* Sia da un punto di vista storico che concettuale, il secondo principio tende a realizzare il massimo di cooperazione possibile. Oltre a essere consona al concetto di persona e di solidarietà, per cui si uniscono gli sforzi per raggiungere un fine comune, la cooperazione è questione di sopravvivenza del modello federalista<sup>53</sup>. Essa si alimenta soprattutto nelle piccole comunità nelle quali è più facile salvare il senso profondo della socialità personale, proteggendola sia dai ripiegamenti individualistici, che dalle cadute collettiviste<sup>54</sup>.

Sul piano giuridico, il principio di cooperazione suppone l'esplicita formulazione dei diritti di uguaglianza e tende a rendere effettiva la possibilità di risolvere i conflitti con l'accordo delle parti, piuttosto che con l'imposizione della volontà del più forte. Secondo Héraud:

Il federalismo è una filosofia dei rapporti sociali e intercomunitari che mette l'accento sul valore della decisione liberamente consenziente. L'ordine federale tende a ridurre il diritto di subordinazione (*imperium*) a vantaggio del diritto di coordinazione<sup>55</sup>.

Sul piano istituzionale,

gli organismi di base della cooperazione assicurano *ipso facto* la concertazione e l'accordo di massima delle collettività sulle misure prese. Formalmente le decisioni delle autorità restano atti unilaterali, ma in realtà essi equivalgono, o

quasi, al diritto convenzionale. Inserendo il quasi-contratto nella procedura di emissione degli atti unilaterali, la partecipazione occupa per così dire dall'interno gli ultimi baluardi della subordinazione (*imperium*)<sup>56</sup>.

Per realizzare questo principio, si insediano le Conferenze dei rappresentanti delle parti, come la Conferenza dei governatori in USA.

La cooperazione esige inoltre il potenziamento del principio dialogico alla continua ricerca della maggiore unità possibile, frenando l'esplosione di lotte senza conciliazione. Esige inoltre una grande partecipazione popolare, il che l'avvicina all'ideale della democrazia diretta e infatti il federalismo cooperativo viene considerato l'antidoto alle inevitabili tentazioni centraliste della federazione<sup>57</sup>. Il lato debole sta qui nella necessità della decisione: in ogni consiglio, che sia strutturato in maniera federale o meno, arriva il momento di decidere e la decisione ha sempre effetti multilaterali, che sia stata presa all'unanimità (cooperazione) o a maggioranza (partecipazione rappresentativa).

Il federalismo – concludeva Héraud – non può fondarsi solo sul principio di cooperazione. Ciò non di meno, la tendenza al contrattualismo lo spinge a dare alla cooperazione lo spazio più ampio possibile, compatibilmente con la presenza di un potere di decisione autentica da parte della collettività composita<sup>58</sup>.

Il caso svizzero è indicativo per aver tentato di sostituire alla sovrapposizione piramidale dei livelli un flessibile coordinamento dei rapporti, che ne potenzi l'efficacia<sup>59</sup>. Qualcuno lo ha definito federalismo di esecuzione, tenendo conto che l'art. 3 della Costituzione svizzera, che accorda ai cantoni le competenze ordinarie e alla confederazione quelle straordinarie, ha sviluppato tre forme di cooperazione<sup>60</sup>.

La cooperazione orizzontale, attuata attraverso le Conferenze intercantionali, nelle quali si riuniscono i membri degli esecutivi cantionali, con incarichi per competenze simili. Queste conferenze si dotano di uno statuto o di un regolamento, stabiliscono punti comuni, favoriscono azioni parallele, preparano accordi di diritto pubblico e praticano la concertazione tra i cantoni stessi, per frenare la tendenza della confederazione ad assorbirne le competenze. Anche se non possono assumere direttive con valore di legge, preparano però il terreno per legiferare in modo parallelo e armonico tra i cantoni. Ci sono poi i concordati, ossia trattati tra alcuni o tutti i cantoni in materia di risorse, escluse le questioni di natura politica. Le istituzioni comuni, infine, sono organismi intercantionali di diritto pubblico, frutto di concordati, con specifiche competenze sulle regolamentazioni comuni, allo scopo di renderle uniformi<sup>61</sup>.

La cooperazione verticale – che caratterizza il federalismo in generale, non un tratto specifico del federalismo cooperativo – si stabilisce tra due entità statali di livello differente, dunque tra cantone e confederazione, attraverso alcuni istituti (non si tratta di). Innanzitutto, attraverso la consultazione si assumono pareri e orientamenti dei cantoni, grazie a funzionari o a rappresentanti negli organismi intercantionali<sup>62</sup>. Negli organismi federali, poi, si realizza la partecipazione dei rappresentanti dei cantoni alla formulazione di leggi e direttive valide per la confederazione<sup>63</sup>. L'istituto delle convenzioni permette alla confederazione di stabilire accordi con un singolo cantone. Infine le citate istituzioni comuni attuano la cooperazione verticale per un determinato scopo (vedi l'Ufficio centrale universitario svizzero).

La terza forma di cooperazione, chiamata multidimensionale, è quella che combina cooperazione orizzontale e verticale, in materie di competenza cantonale e confederativa, tra confederazione e cantoni e tra cantoni tra loro. Si può concludere con R.S. Imhoof:

Il federalismo cooperativo non consiste tanto in un rimaneggiamento delle istituzioni che permetterebbe di riguadagnare l'equilibrio tra centralismo e autonomia dei cantoni. Esso è piuttosto l'espressione di un nuovo spirito, che permette di utilizzare in modo coerente i meccanismi federali esistenti e di prendere coscienza del fatto che la giustapposizione dei rapporti orizzontali e i rapporti verticali, la concorrenza o la gerarchia da sole nei tempi moderni non sono più sufficienti per far sopravvivere una federazione<sup>64</sup>.

Attraverso una cooperazione policentrica del sociale organizzato e delle comunità territoriali, seguendo i principi di autonomia, di sussidiarietà e di cooperazione, le comunità e gli Stati membri articolano la loro unità in modo sinfonico, dove armonia sta a dire solidarietà spontanea e insieme organizzata.

*Sussidiarietà.* In ogni caso il federalismo cooperativo contempla il rispetto del principio di sussidiarietà, che non permette di attribuire competenze ai livelli superiori, se non nella misura in cui il livello inferiore disattenda al suo compito. I federalisti appoggiano il principio di sussidiarietà in base alla constatazione che tra le varie organizzazioni sussistono differenze non solo territoriali o di competenze, ma anche di essenza e di natura. Sottolineano tuttavia una distinzione:

Tra la federazione e la nazione, tra la nazione e la regione, tra la regione e il comune, le differenze non riguardano solo l'ambito delle solidarietà; alcune sono specifiche. In presenza di livelli che non hanno la stessa vocazione, parlare di sussidiarietà è un non senso. Buona per regolare i conflitti territoriali, la sussidiarietà è inoperante per aggiustare le competenze sulla natura delle collettività<sup>65</sup>.

Al principio di sussidiarietà viene affiancato quello di “*exate adéquat-ion*” che sta a indicare che ciascuna comunità o collettività ha specifiche competenze e deve disporre di relative possibilità finanziarie per risolvere le questioni che possono essere risolte solo a quel livello<sup>66</sup>. In altri termini, il principio di sussidiarietà potrebbe non eliminare il rischio di una parcellizzazione dispersiva o viceversa di una centralizzazione. Quello di *esatto adeguamento* dovrebbe comportare invece una redistribuzione delle competenze, dei poteri e delle risorse materiali, in modo più corrispondente ai problemi da risolvere e ai gruppi che effettivamente si vengono formando sul territorio. Viene garantita una allocazione delle competenze e delle risorse più auspicabili per una situazione data, nonché un costante aggiustamento delle strategie al mutare delle condizioni politiche date. Se si distingue tra gruppi superordinati, generalmente forniti di maggiore attrezzatura finanziaria, strumenti e personale, e gruppi subordinati, più piccoli, si può parlare di un’importanza decrescente di poteri, secondo il principio della competenza residuale, da cima a fondo, piuttosto che dal basso alla cima. Il principio della “competenza residuale”, implicato dal principio di sussidiarietà, può essere portato all’assurdo, sino alla possibilità di una graduale, eccessiva centralizzazione delle strutture federaliste, rischio che come abbiamo visto inerisce al principio stesso di sussidiarietà<sup>67</sup>.

Le comunità di base, delegando i poteri, dovrebbero al contempo promuovere l’attenzione a limitare i poteri delle comunità superiori, le quali, se seguono solo il principio di sussidiarietà, non si preoccupano di garantire alle comunità più piccole l’effettiva possibilità di gestire i compiti assegnati. Se vi aggiungono invece il principio di esatto adeguamento, fanno in modo di dotare le comunità più piccole, dei mezzi necessari agli scopi da raggiungere. Resta ferma la convinzione che l’ordine deve essere ascendente, a partire dalla persona, e non discendente, a partire dallo Stato o dal centro. Anche all’interno della dottrina sociale della Chiesa la formulazione del principio di sussidiarietà è mutata nel tempo, passando da un’accentuazione dell’astensione a una proposta di intervento attivo e sussidiario, cioè di sostegno in caso di necessità, qualcosa di analogo all’interpretazione che ne hanno dato i federalisti integrali<sup>68</sup>.

Il principio di sussidiarietà è entrato anche nel nostro ordinamento costituzionale italiano nel 1997 formulato in maniera esplicita nel 2001, con la modifica del titolo V della seconda parte della Costituzione e l’introduzione fra i principi costituzionali della sussidiarietà verticale e della sussidiarietà orizzontale<sup>69</sup>.

L’art. 117 della nuova previsione costituzionale stabilisce che la potestà legislativa è esercitata dallo stato e dalle regioni ed elenca le materie di

competenza esclusiva dello stato, fra queste sono: la determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni per l'esercizio dei diritti civili e sociali, che devono essere garantiti su tutto il territorio nazionale (punto m); le norme generali sull'istruzione (punto n). Il medesimo articolo 117 introduce il principio di legislazione concorrente, ovvero: nelle materie di legislazione concorrente spetta alle regioni la potestà legislativa, salvo che per la determinazione dei principi fondamentali, riservata alla legislazione dello stato. Fra le materie di legislazione concorrente c'è l'istruzione, facendo salva l'autonomia delle istituzioni scolastiche, ed escludendo l'istruzione e la formazione professionale (già passate alle regioni con D.lgs. 112/98, cap IV). È stata dunque ribaltata l'impostazione della Costituzione approvata nel 1947, che elencava le materie di competenza legislativa delle regioni, e riconosceva allo stato il potere legislativo su tutte le altre<sup>70</sup>.

La sussidiarietà non “mortifica” ma “risignifica” le fondamentali funzioni di servizio al bene comune proprie dello Stato, delle regioni, degli enti locali<sup>71</sup>. Così scriveva Luigi Sturzo:

la libertà è unica e individuale; [...] lo Stato ha per funzione principale e propria quella della garanzia e vigilanza dei diritti collettivi e privati [...] in via secondaria e sussidiaria lo stato interviene, in forma integrativa, in quei settori di interesse collettivo particolare o generale nei quali l'iniziativa privata sia deficiente, fino a che sia in grado di riprendere il proprio ruolo. I casi di emergenza impongono allo stato altri compiti; ma questi sono temporanei e si esercitano nel rispetto dei diritti politici del cittadino, la cui libertà deve essere tutelata, la cui personalità deve essere rispettata<sup>72</sup>.

Quando non si rispetta il principio di sussidiarietà si favorisce l'eccesso burocratico, la deresponsabilizzazione, la logica autoreferenziale degli apparati a danno degli utenti<sup>73</sup>.

La *Charte fédéraliste* è esplicita su tali principi:

A tutti gli stadi della società nazionale e internazionale, il federalismo coniuga la competenza, l'autonomia e la responsabilità, in modo tale che la corrente sociale si mantenga ascendente e che la società si edifichi sempre a partire dalla vita quotidiana, grazie ad una delega successiva di poteri. Nessuna autorità superiore interviene nella sfera d'azione di un'autorità inferiore sino a quando questa è efficace, perché il federalismo applica il principio di sussidiarietà<sup>74</sup>.

(fine prima parte)

<sup>1</sup> «Possono ancora misconoscere questa immensa cospirazione contro l'anima del cristianesimo, di tutto il cristianesimo, che si presenta con aspetti diversi a Tokio, a Mosca, a Berlino o a Roma? L'unità dogmatica della cristianità urta ancora contro ostacoli essenziali. Essa può, essa deve trovarsi unita su questo piano più modesto dei conflitti di civiltà, in cui il suo avvenire più elementare è globalmente minacciato» (E. Mounier, in «Esprit», n. 16, 1934, p. 164).

<sup>2</sup> Cfr. A. Marc, R. Dupuis, *Le fédéralisme révolutionnaire*, in «Esprit», n. 2, 1932, pp. 316-324. Cfr. anche «Esprit», n. 61, 1937.

<sup>3</sup> A. Marc, *Au delà des faux dilemmes: le fédéralisme*, in «L'Europe en formation», p. 67, 1961.

<sup>4</sup> D. de Rougemont, *Lobstacle majeur et tout établissement d'un système global est l'existence de l'Etat-Nation*, in «Bulletin du CEC», autunno 1974, pp. 47-58.

<sup>5</sup> E. Mounier, *Anarchie et personalisme*, in Id., *Œuvres*, 4 voll., Seuil, Paris 1961-63, vol. I, p. 693.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>7</sup> J. Gouzy, *Notice bibliographique d'Alexandre Marc*, in «L'Europe en Formation», n. 291, 1993-94, 7-14., ed. riveduta in «L'Europe en Formation», n. 355, 2010/1, pp. 13-32.

<sup>8</sup> A. Marc, *L'Europe dans le monde*, Payot, Paris 1965, p. 118. L'idea federalista ne rappresenta la traduzione politica, nel tentativo di inventare soluzioni istituzionali il più possibile vicine alla persona, che evitino ogni scadimento delle relazioni interpersonali e internazionali verso il volto impersonale del potere.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, Presses d'Europe, Nice 1995, pp. 45-46.

<sup>10</sup> Id., *Dialectique du déchaînement*, La Colombe, Paris 1961, p. 34.

<sup>11</sup> Cfr. J. Lacroix, *Le Personalisme, sources, fondements, actualité*, Chronique sociale, Lyon 1981, p. 27.

<sup>12</sup> A. Marc, *Dialectique du déchaînement*, cit., pp. 35-36. Sul contributo di Marc al personalismo federalista si vedano L. Pesenti, *Personalismo e "federalismo integrale" nell'opera di Alexandre Marc*, Vita e Pensiero, Milano 2001 e G. Favaretto, *Il personalismo federalista di Alexandre Marc (1904-2000)*, Franco Angeli, Milano 2006.

<sup>13</sup> A. Marc, *A hauteur d'homme, la révolution fédéraliste*, éd. Je sers, Paris 1948, p. 61. Su questa lunghezza d'onda il personalismo federalista fiammingo di H. Brugmans, *Europe: A Leap in the Dark*, Trentham Books Ltd, UK 1985.

<sup>14</sup> A. Marc, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., p. 13.

<sup>15</sup> B. Vayssière, *Alexandre Marc. Il personalismo al servizio dell'Europa*, in «Il Federalista», anno XLIV, 2002, n. 2, p. 127; consultabile in [www.thefederalist.eu](http://www.thefederalist.eu) (ultimo accesso il 20 maggio 2021), p. 9.

<sup>16</sup> Cfr. J. Ladrière, *Crise de civilisation. Crise d'institution*, in Id., *La science, la morale et la foi*, Casterman, Tournai 1972; Id., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier-Montaigne/Unesco, Paris 1977. Vedi anche il documento collettivo *Secteur personalisme* del movimento *La vie Nouvelle*, Fayard, Paris 1987.

<sup>17</sup> A. Marc, *De la méthodologie à la dialectique*, Presses d'Europe, Paris 1970, p. 87.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>19</sup> D. de Rougemont, *L'avenir est notre affaire*, Éditions Stock, Paris 1977, p. 138. Cfr. A. Marc, *Prospective socio-economique du fédéralisme*, in «Eef», n. 255, 1984.

<sup>20</sup> A. Marc, *Prospective...*, cit., 1984, p. 4.

<sup>21</sup> Per una analisi dettagliata di questo discorso sulla prospettiva cfr. P. Izard, *Personalisme et fédéralisme*, cit., pp. 285-291.

<sup>22</sup> A. Marc, *Le fédéralisme en tant que prospective*, supplément à «Eef», n. 6, 1979, pp. 5-42 e 8-9.

<sup>23</sup> D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, p. 23.

<sup>24</sup> Va tenuto presente, tuttavia, che Aristotele non rifugge dal constatare la diversità e la molteplicità. «Deve sí in certo senso realizzare l'unità sia la famiglia, sia lo Stato, ma non in modo assoluto. Infatti succede pure che lo sarà sí, ma vicino a perdere la sua fisionomia, stato di lega inferiore, come se si volesse ridurre il coro all'unisono o il ritmo a un'unica misura. Al contrario è indispensabile che lo Stato, essendo come si è detto prima, pluralità, realizzi mediante l'educazione comunità e unità» (Aristotele, *Politica*, trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1972, II, 5, 1263 b).

<sup>25</sup> A. Marc, *Le fédéralisme en tant que prospective*, cit., p. 9.

<sup>26</sup> A dire il vero Marc non si sente molto distante dall'ispirazione proudhoniana, infatti scrive: «senza riferirmi costantemente al "Maestro", senza pretendere "di fare del proudhonismo" come i marxisti "fanno del marxismo"; io credo di essere rimasto fedele a Proudhon: non certo ripetendo ciò che egli ha detto, ma sforzandomi di proseguire l'azione e il pensiero che egli ha schizzato,



impegnato, messo all'opera. Trasformare il mondo, modificare l'uomo, trasfigurare la coscienza, nello stesso tempo del senso della sua vita – cos'è dunque ciò se non portare a termine una rivoluzione» (A. Marc, *De Proudhon à la métalectique*, in «Eef», n. 270, 1987, pp. 41-70).

<sup>27</sup> A. Marc, *Le fédéralisme en tant que prospective*, cit., p. 9.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Préface* à A. Danese, *Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, p. 13.

<sup>29</sup> Aveva scritto Mounier: «Certamente l'unità singolare di un essere, l'unità spirituale di una fede, sono di un ordine non paragonabile all'unità di una città. Il poeta e il santo vivono troppo intensamente per non essere un po' fuori-legge. [...] Non è da città sana il fatto che non sia abbastanza aperta da accettare il poeta e il santo»; (E. Mounier, *Unité française et pluralisme*, in «Esprit», n. 96, 1941, pp. 132-38 e 133-34).

<sup>30</sup> R. Aron, A. Marc, *Principes du fédéralisme*, cit., p. 87.

<sup>31</sup> Cfr. A. Marc, *De la méthodologie à la dialectique*, cit.

<sup>32</sup> A. Marc, *Le fédéralisme en tant que prospective*, cit., p. 9.

<sup>33</sup> A. Dandieu, R. Aron, *La révolution nécessaire*, Place ne, Paris 1997, p. 209.

<sup>34</sup> A. Marc, A. Dandieu, *Misère et grandeur du spirituel*, Ensayos, Montevideo 1933, p. 10; per questa parte sull'intelligenza-spada cfr. la buona presentazione che ne fa P. Izard, *op. cit.*, pp. 259-262.

<sup>35</sup> Cfr. A. Marc, *Suicide ou révolution?*, in «Eef», 152, 1972, p. 18.

<sup>36</sup> Y. Simon, *Note sur le fédéralisme proudhonien*, in «Esprit», n. 55, 1937, pp. 53-65 e 60.

<sup>37</sup> D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, cit., pp. 24 e 43.

<sup>38</sup> A. Marc, *Le fédéralisme en tant que prospective*, cit., p. 9.

<sup>39</sup> Cfr. Id., *De la méthodologie à la dialectique*, cit., pp. 9-10.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>41</sup> B. Vayssière, *Alexandre Marc...*, cit., p. 4.

<sup>42</sup> Denis de Rougemont, in *Politica della Persona*, segnala i personalisti «anticapitalisti dichiarati che tuttavia non adottavano la collettivizzazione astratta preconizzata dai sovietici; antinazionalisti e ciononostante patrioti; federalisti sul piano politico europeo e personalisti sul piano morale»; (D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Je Sers, Parigi 1934, p. 240).

<sup>43</sup> B. Vayssière, *Alexandre Marc...*, cit., p. 4.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>45</sup> Cfr. A. Marc, in «L'Europe en formation», estate 1987, n. 268, pp. 39-46 e 47-50.

<sup>46</sup> Cfr. A. Marc, *Le fédéralisme*, Presses d'Europe, Nice 1986, pp. 118-19. Tornando sull'argomento circa dieci anni dopo così specifica: «Per essere conforme alle tradizioni, aspirazioni, esigenze, speranze dell'uomo-persona europeo, ossia occidentale, la società di domani dovrà essere concepita e costruita in maniera tale da realizzare la più grande convergenza, ossia coincidenza possibile, tra quattro attributi indissociabili: autonomia, responsabilità, competenza, capacità di superamento. E ciò a tutti i livelli e sotto tutti gli angoli di visuale»; (A. Marc, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., p. 13).

<sup>47</sup> Su questo tema, cfr. la preziosa documentazione contenuta in L. Römheld, *Integral Federalism. Model for Europe-a way towards a personal group society, historical development, Philosophy, State, Economy, Society*, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris 1990, pp. 379-386; cfr. G. Héraud, *L'autonomie*, in «Eef», 7, 1966, pp. 24-30. Sulla pluri-cittadinanza, cfr. L. Vannicelli, *Il federalismo*, in «Studi sociali», 9, 1994, II, pp. 47-82.

<sup>48</sup> M.F.E., *Charte fédéraliste*, in P. Izard, *op. cit.*, pp. 635-653 e 643. La Carta fu presentata nel 1962 al Congresso federalista di Lione e fu adottata dal M.F.E. al congresso di Montreux del 10-12 aprile 1964.

<sup>49</sup> *Ivi*, IV, 1.

<sup>50</sup> Cfr. G. Héraud, *Le fédéralisme*, cit., p. 10.

<sup>51</sup> Cfr. A. Marc, *Eviter toute ambiguïté*, in «Eef», 204, 1977, p. 11.

<sup>52</sup> La tolleranza "civile", fondamento del federalismo democratico, ascolta il consiglio di Maritain sull'unità di orientamento: «Non più come unità di essenza o di costituzione assicurata dall'alto, ma meno perfetta, più materiale che formale, reale tuttavia, piuttosto come abbiamo suggerito una *unità di orientamento*, che procede da una comune aspirazione... verso la forma di vita comune meglio accordata agli interessi sovratemporali della persona»; (J. Maritain, *Tolleranza e verità*, in Id., *Il filosofo nella società*, trad. it. A. Ceccato, A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1976, p. 66).

<sup>53</sup> Su queste tematiche rinvio al mio *Ritornare alla persona (Going to the Person)*, in «Studio Notizie», 5, 1991, pp. 21-63, specie 45-51. Ricordo che su un altro fronte disciplinare, e venendo da una cultura del tutto diversa, anche A. Sorokin ha dimostrato alla sociologia americana de-

gli anni Cinquanta la necessità di potenziare i processi cooperativi per sviluppare l'energia più profonda della socialità e della creatività umana a partire dalla valorizzazione dell'altruismo (*altruistic love*). Cfr. T. Sorgi, *Introduzione*, in A. Sorokin, *Storia delle teorie sociologiche*, Città Nuova, Roma 1974, pp. I-XXIX; Id., *La sociologia del profondo* in A. Sorokin, in AA.VV., *Schemi di sociologia n. 5*, Università, Pescara 1985; G. Di Nicola, *Per un'ecologia della società. Problemi di sociologia*, Dehoniane, Roma 1994.

<sup>54</sup> Cfr. G. Campanini, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 193.

<sup>55</sup> G. Héraud, *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne*, p. 54; cfr. anche Id., *La société fédérale. Principes, Schémas, conjectures*, in «Eef», 17, 1976, pp. 97-114.

<sup>56</sup> Id., *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne*, cit., p. 55.

<sup>57</sup> La Svizzera è considerata un esempio di federalismo cooperativo cfr. R.S. Imhoof, *Réflexions sur le fédéralisme suisse*, in supplément de «Eef», n. 6, 1979, pp. 43-64.

<sup>58</sup> G. Héraud, *Le fédéralisme*, cit., p. 14.

<sup>59</sup> Cfr. C. Nigoul, *A la découverte du fédéralisme*, in supplément de «Eef», n. 6, 1979, p. 74.

<sup>60</sup> «I cantoni sono sovrani, fin dove la loro sovranità non è limitata dalla Costituzione federale, e come tali esercitano tutti i diritti che non sono devoluti all'autorità federale» (art. 3). Secondo uno studio del 1985, su 157 oggetti di competenza federale, ben il 62 per cento comportava il federalismo di esecuzione con la implicazione dei cantoni. Nel cantone di Vaud, poi, tra tutte le leggi entrate in vigore nel 1982, solo il 18,2 per cento riguardava il federalismo d'esecuzione. (Cfr. E. Weibel, *Décision et politique dans un canton suisse*, in AA.VV., *Migration et développement regional*, Cahiers de l'ISSP n. 10, Université de Neuchâtel, Neuchâtel 1988, pp. 77-81 e 79).

<sup>61</sup> Cfr. R.S. Imhoof, *Réflexions sur le fédéralisme suisse*, in A. Marc (éditeur), «Les Cahiers du Fédéralisme», Presses d'Europe, Paris 1979, pp. 56-57.

<sup>62</sup> Cfr. E. Weibel, *Décision et politique dans un canton suisse*, in AA.VV., *Migration et développement regional*, cit., p. 80.

<sup>63</sup> Sempre Weibel fa notare che gli esperti cantonali hanno poco peso sugli esperti dell'establishment Bernese e zurighese; cfr. *ivi*, pp. 80-81.

<sup>64</sup> R.S. Imhoof, *Réflexions sur le fédéralisme suisse*, cit., p. 59.

<sup>65</sup> G. Héraud, *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne*, cit., p. 50.

<sup>66</sup> Scrive Héraud: «I poteri giuridici devono rivelarsi, in tutti i casi, adeguati ai compiti da risolvere; i mezzi economici anche; così l'ordine federale può essere spinto a sovvenzionare le collettività. Se ci si attenesse al principio di sussidiarietà, gli aiuti dovrebbero essere proscritti. Infatti la collettività che si dimostra cronicamente incapace di far fronte finanziariamente alle proprie attività, fornisce nello stesso tempo la prova della sua incapacità e deve di fatto essere privata»; (*ivi*, p. 51).

<sup>67</sup> Cfr. L. Römheld, *op. cit.*, pp. 390-391.

<sup>68</sup> Cfr. A. Luciani, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, pp. 216-217. Per la concezione sturziana della sussidiarietà cfr. F. Felice, *Sussidiarietà*, in A. Parisi, M. Cappellano (a cura di), *Lessico sturziano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014; *Il principio di sussidiarietà nel pensiero politico di Luigi Sturzo*, in AA.VV., *Storia, percorsi e politiche della sussidiarietà. Le nuove prospettive in Italia e in Europa*, a cura di D. Ciaffi, F.M. Giordano, il Mulino, Bologna 2019.

<sup>69</sup> Cfr. legge 15 marzo 1997, n. 59 (delega al governo per il conferimento di funzioni e compiti alle regioni ed enti locali, per la riforma della pubblica amministrazione e per la semplificazione amministrativa) e legge costituzionale 18 ottobre 2001, n.3 (modifiche al titolo V della parte seconda della Costituzione).

<sup>70</sup> S. Versari, *Sussidiarietà: nuova forma dello Stato. Una notevole scheda culturale*, in G. Cerini e M. Spinosi, *Voci dalla scuola 2004*, Tecnodid, Salerno 2003, voce «sussidiarietà», pp. 343-350 e 346.

<sup>71</sup> S. Versari, *Sussidiarietà: nuova forma dello Stato. Una notevole scheda culturale*, in G. Cerini e M. Spinosi, *op. cit.*, p. 348.

<sup>72</sup> L. Sturzo, *Del metodo sociologico. Risposta ai critici*, Atlas, Bergamo 1950, pp. 294-295; cfr. la monografia più attuale F. Felice, *I limiti del popolo*, cit.

<sup>73</sup> Cfr. F. Gentile, *Il problema della burocrazia alla luce del principio di sussidiarietà*, in G. Vittadini (a cura), *Liberi di scegliere - dal welfare state alla welfare society*, Etas, Milano 2002, pp. 16-41.

<sup>74</sup> M.F.E., *Charte fédéraliste*, III, 3, cit., p. 642.

# Il principio-persona nel contesto della cultura postmoderna

## *The Person Principle in the Context of Postmodern Culture*

Vittorio Possenti\*

L'articolo assume la questione dell'irriducibile dignità umana, qualcosa di intrinseco all'essere umano e che spetta per diritto originario a ognuno. L'autore afferma che la persona umana ha dignità ontologica di per se stessa, ossia per natura, non in conseguenza del suo agire buono o cattivo. La dignità è inerente in ogni uomo di qualsiasi condizione e in qualsiasi momento del suo sviluppo. È una qualità che non ha gradi, e che sta a fondamento dell'uguaglianza essenziale di tutti gli esseri umani. Ciò stabilisce il massimo universale concreto nella vicenda umana, più alto e profondo dei nuovi universali omologanti quali mercato, Stato, scienza, tecnica.

*The article takes on the issue of irreducible human dignity, something intrinsic to the human being and that belongs by original right to everyone. The author affirms that the human person has ontological dignity in itself, that is by nature, not as a result of his good or bad actions. Dignity is inherent in every man of any condition and at any time of his development. It is a quality that has no degrees, and which is the foundation of the essential equality of all human beings. This establishes the highest concrete universal in human affairs, higher and deeper than the new homologating universals such as market, state, science, technology.*

**Keywords: persona, postmoderno, massimo universale**

1. La questione della persona e dell'umanesimo è nuovamente alla sbarra per l'impatto di un naturalismo e di un materialismo diffusi, e generalmente volti a formare un'immagine carente dell'uomo. In certi contesti guadagna terreno l'assunto che l'uomo non è fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma a immagine e somiglianza degli animali. Si sconta qui il peso di una interpretazione immanente e materialistica dell'essere umano.

In questa situazione occorre nuovamente assumere la questione dell'irriducibile dignità umana, che appare qualcosa di intrinseco all'essere umano e che spetta per diritto originario a ognuno. La persona umana ha dignità ontologica di per se stessa, ossia per natura, non in conseguenza del suo agire buono o cattivo. La dignità è inerente in ogni uomo di qualsiasi

\* Già ordinario di Filosofia politica all'Università Ca' Foscari di Venezia.

condizione e in qualsiasi momento del suo sviluppo. È una qualità che non ha gradi, e che sta a fondamento dell'uguaglianza essenziale di tutti gli esseri umani. Ciò stabilisce il massimo universale concreto nella vicenda umana, più alto e profondo dei nuovi universali omologanti quali mercato, Stato, scienza, tecnica.

Certo, la questione della persona e della dignità umana è divenuta un *passepourtout* universale e non c'è soggetto che non la evochi nella cultura filosofica, teologica, nelle scienze umane e sociali, nella pubblicistica. Questa poderosa diffusione è un elemento di cui ci si può rallegrare, senza però perdere la capacità di un sano discernimento: il riferimento ecumenico-formale in effetti copre concezioni molto diverse. È frequente riscontrare che ciascuno intende secondo specifici punti di vista e preferenze i temi suddetti, per cui il rapido diffondersi del termine "persona" e del lessico personalistico è andato di pari passo con un imbarazzante vaghezza del loro contenuto. Dobbiamo dare un senso meno ondivago alla nozione di dignità umana e per ottenere tale esito occorre riprendere in mano il tema della persona. Né manca l'intento esplicito di decostruire la nozione di persona, intendendola o quasi solo come una costruzione giuridica, oppure più radicalmente di dissolverne la sua stessa realtà, riportandola a maschera dell'impersonale.

Il concetto di persona proviene dalla filosofia e dalla teologia, non dalle scienze: quelle naturali ignorano che cosa sia la persona, mentre le scienze umane ricevono tale concetto da discipline più fondamentali. A mio parere alla base di un umanesimo inclusivo sta un'idea filosofica e/o religiosa dell'essere umano più che specifiche elaborazioni provenienti dalle scienze umane e naturali. Queste sono in difficoltà a formare un'idea di essere umano diversa dalla sommatoria dei referti empirici delle singole scienze. Ciò implica come prima condizione che venga messo da parte il postulato di non poco pensiero contemporaneo secondo cui solo la scienza conosce.

Se si medita sulla situazione dell'umanesimo, si fa strada la persuasione di una sua seria crisi dovuta alla netta prevalenza dell'individuo e della sua libertà (elevata ad assoluto) sull'idea di persona e della sua dignità. Quanto sta accadendo in Occidente sotto i nostri occhi è il crollo delle basi umanistiche e filosofiche dell'individualismo, corrose da un libertismo che impoverisce l'idea di persona, e che cerca di cancellare l'idea di natura umana come includente un momento normativo. È in atto da tempo un processo di "denaturalizzazione" dell'uomo, nel senso che il soggetto ritiene di non avere alcuna natura, ma che questa debba risultare quale sua propria costruzione in base a preferenze e scelte. Lo pseudoumanesimo libertario fa consistere la dignità dell'uomo solo nel postulato della sua assoluta autonomia, identi-

ficando “principio dignità” e “principio autonomia”. Naturalmente essi non sono opposti poiché il secondo è incluso nel primo, ma l’interpretazione libertista nutre una crescente sfiducia verso l’idea di dignità, ritenendo che tale concetto porterebbe a rinnegare il cuore dei diritti dell’uomo e la libertà del soggetto. La dignità limiterebbe la libertà e l’assoluta autodeterminazione dell’individuo nella relazione che esso intrattiene con se stesso<sup>1</sup>.

Riferendosi al dibattito sulle radici cristiane dell’Europa, Ratzinger osservò a Subiaco che la cultura illuministica radicale intende diventare costitutiva per l’identità europea:

Accanto ad essa possono coesistere differenti culture religiose con i loro rispettivi diritti, a condizione che e nella misura in cui rispettino i criteri della cultura illuminista e si subordinino ad essa. *Questa cultura illuminista è definita dai diritti di libertà...* Una confusa ideologia della libertà conduce ad un dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile alla libertà<sup>2</sup>.

La frase offre un’apertura su un problema delicato e indifferibile, che più volte mi è capitato di formulare così: i diritti umani sono solo diritti di libertà? È evidente che il diritto alla vita non è un diritto di libertà, e altrettanto quello al lavoro, e pure quello di non essere sottoposti a tortura o a situazioni degradanti; il tema meriterebbe uno sviluppo notevole che qui non è possibile.

2. *Rilievo dell’antropologia.* Si intravede facilmente che la concezione antropologica è molto rilevante per la vita sociale e politica. Errori radicali sulla natura umana e sulla persona comportano conseguenze funeste: poniamo mente all’idea di uomo del nazismo e a quella del comunismo. Tra i molti G. La Pira in *Il valore della persona umana*, scritto nei primi anni ’40 e pubblicato nel 1947, chiarisce la portata e l’influsso dell’idea antropologica sulle questioni politiche, giuridiche, economiche, sociali<sup>3</sup>.

Nelle società e culture postmoderne non è più sufficiente per gestire lo spazio pubblico il ricorso a un’adeguata etica pubblica, di cui tanti hanno invocato l’elaborazione. In effetti, a lungo si è ritenuto che per risolvere i problemi della vita civile fosse necessaria un’etica pubblica capace di regolare i dilemmi morali che incalzano; un’etica capace di esprimere un minimo comune denominatore che consenta di convivere e non solo di coabitare. Questa posizione, pur mantenendo validità, non è sufficiente: tanti problemi scottanti non possono ricevere soluzione adeguata senza un’intuizione sull’uomo, e lo stesso consenso etico richiede di trovare un terreno comune

antropologico. Non possiamo procedere se non siamo almeno in parte d'accordo su chi sia l'uomo. La bioetica e i suoi comitati sono costantemente alle prese con questioni del tipo: l'embrione è un "signor nessuno"? Il malato di Alzheimer una quasi-persona? Il soggetto in coma vegetativo persistente una non-più-persona?

Risulta arduo trovare una concezione dell'uomo che sia senza immediati riflessi sulla vita civile. In vari autori, tra cui Habermas, i problemi di identità umana sono ritenuti oggi più importanti dei problemi di etica (vedi *Il futuro della natura umana; Tra fede e sapere*). Uomo, chi sei? È sempre più difficile rispondere a questa domanda, ma è anche sempre più importante. Dobbiamo prendere piena coscienza di un fatto notevole: se per lunghe epoche le fondamentali questioni sono state teologiche, da due secoli abitiamo in un'epoca in cui i problemi centrali riguardano l'uomo. La pluralità delle concezioni dell'uomo, spesso tra loro in conflitto, crea nuovi problemi nella sfera pubblica: non solo il pluralismo antropologico si aggiunge al pluralismo etico, ma il primo risulta meno gestibile in quanto neuroscienze, evolucionismo, biotecnologie producono un'alta instabilità dell'immagine dell'uomo che muta secondo l'angolo prospettico da cui è guardata. L'effetto è uno stordimento in cui non è chiaro dove rivolgerci, mentre vi è bisogno di una "stabilizzazione antropologica" e di un certo consenso in merito.

3. *Fare pace con la natura (e con la natura umana)*. È declinato l'ottimismo storico degli anni '60, ma soprattutto ciò che è mutato in maniera stupefacente è l'impatto della scienza-tecnica sull'essere umano e sull'autocomprensione che questi ha di se stesso. Questo vale in specie nell'ambito delle biotecnologie che forse hanno sperimentato il più alto tasso di mutamento per la pervasiva incidenza antropologica che esercitano. Se la questione ecologica invita pressantemente a fare pace con la natura, le rivoluzioni tecnologiche di cui si è detto sono chiamate a un compito ancora più arduo: fare pace specificamente con la natura umana. Un compito difficile soprattutto oggi, quando la predominanza culturale della scienza su altre forme di conoscenza e cultura tende a rendere marginali differenti prospettive di profondità.

Diverso era l'insegnamento di A. Einstein:

È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po' delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso. ...Il nostro tempo è caratterizzato da straordinarie scoperte della scienza e applicazioni tecniche. Chi tra noi non ne è rapito? Tuttavia non dimentichiamo che la conoscenza e le ap-



plicazioni tecniche non conducono l'umanità a una vita degna e felice. L'umanità ha tutto il diritto di porre i profeti della morale al di sopra degli scopritori della realtà oggettiva. Ciò che l'umanità deve a Buddha, Mosè e Gesù è di gran lunga più importante della ricerca fatta dagli scienziati.

Il punto debole della concezione che si affida alla sola conoscenza sta nel fatto che la conoscenza di ciò che è non apre direttamente la porta alla conoscenza di ciò che dovrebbe essere:

Si può avere la conoscenza più chiara e completa di ciò che è e tuttavia non riuscire a dedurre quale dovrebbe essere la *meta* delle aspirazioni umane... I principi più alti che stanno alla base delle nostre aspirazioni e dei nostri giudizi ci sono indicati dalla tradizione religiosa ebraica e cristiana<sup>4</sup>.

3.1. *La sfida della tecnica e i concetti di persona e di "natura umana"*. «La questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica»: questo passaggio della *Caritas in Veritate* (CV, n. 75), inserito nel cap. VI dedicato a *Lo sviluppo dei popoli e la tecnica*, assume il ruolo di un criterio centrale di lettura e intendimento dell'enciclica insieme all'avvertimento del «grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica» (n. 14). La recente enciclica *Fratelli tutti* considera attentamente la questione del paradigma tecnocratico: «Mi permetto di ribadire che la politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia» (n. 177)<sup>5</sup>.

La nozione di persona è soggetta a forti tensioni che le provengono dalla nuova situazione sociale e scientifica, e che la obbligano a ripensarsi. Elenco alcune aree: il dibattito sull'universalità dei diritti umani spinge a giustificarli e a fondarli sull'uomo, a indagare quali diritti siano da garantire in maniera prioritaria, poiché sono alla base di altri diritti; la spinta verso un'estensione mondiale della democrazia invita a riesplorarne i fondamenti personalistici e dialogici; la questione del lavoro come luogo essenziale di formazione della persona deve essere rielaborata nel momento in cui l'automazione e la robotizzazione sembrano contrastare il lavoro per tutti; l'ingresso della tecnica nell'ambito geloso del procreare, del nascere e del morire.

La prima urgenza per conseguire autentico progresso è reintrodurre l'antropologia personalistica nella tecnica, da cui la concezione positivista e materialistica l'ha espulsa. Occorre riprendere a pensare l'uomo come *corpore et anima unus*, valutando i tentativi di conquista dell'io da parte

di versioni radicali delle biotecnologie (neuroscienze, ingegneria genetica, eugenetica, clonazione, *human enhancement*, postumano e transumano), dove attualmente opera l'intento di riportare la generazione umana a produzione tecnica, e in generale di proporre varie antropotecniche profonde, capaci di avviare verso il transumano e il postumano. Si passa così dall'*homo faber* che abbiamo conosciuto per millenni e che cercava di trasformare la natura, al recente *homo creator* che, preso da *hybris*, cerca di modificare se stesso: *Enhancing and transforming human life* è il nuovo obiettivo.

3.2. *Personalismo ontologico e realismo*. Ma sino a che punto tutto ciò è possibile? Le teorie evolutive mostrerebbero che tutto è in divenire, e dunque che anche la pretesa essenza (o natura umana), ritenuta invariante, sia invece interamente soggetta al divenire e al mutamento. Su quali basi possiamo assumere che la natura umana faccia eccezione e che la tecnica non possa trasformarla in qualcosa d'altro? Se nulla è immobile nell'universo e la natura fisica è in perpetuo divenire, non vi sarebbe motivo di postulare l'esistenza di nature invarianti, e lo stesso dovrebbe valere per l'essere umano. In sostanza si ricorda che l'*homo sapiens*, dopo aver operato due rivoluzioni: quella agricola, avviata circa 10.000 anni fa, e quella industriale, partita 200 anni fa, si trova ora profondamente coinvolto nella terza grande rivoluzione, informatica, robotica, biotecnologia, iniziata da pochi decenni ma con un ritmo velocissimo di cambiamento che non consente pause di riflessione.

Per avanzare nella strada tracciata vi è bisogno di un'intera filosofia. Qui seguiamo la strada del *personalismo ontologico* e del *realismo filosofico*, che conduce a un concetto di natura umana come fondata nella realtà e non costruita a priori, o viceversa risultante da un processo storico in cui niente sta fermo. Per il realismo noi cogliamo le cose come sono in se stesse. La visione classica e cristiana, emergente da un lungo processo di elaborazione e approfondimento, si impernia attorno all'idea di persona umana, la quale a sua volta incorpora la nozione universale di natura umana. La determinazione di persona offerta da Boezio le raccoglie in unità: la persona è una sostanza individuale di natura intellettuale/spirituale (*rationalis naturae individua substantia*). La persona è primitiva; non si deduce da nulla e non si può ridurre a oggetto. Ed è primitiva poiché è dotata di *logos*, ossia di ragione e di linguaggio: è il possesso del *logos* a costituire in radice la natura o essenza umana.

La persona non è solo un insieme di capacità e funzionamenti, ma qualcosa di più originario e universale. Si tratta di un assunto che non nega certo l'elemento storico ed evolutivo dell'essere umano, ma che non riduce l'uomo

a essi, secondo un culturalismo che si oppone all'idea di natura/essenza umana, ritenuta completamente culturale e dipendente solo dalle scelte e dai valori degli individui. Nell'approccio costruttivistico la natura umana è solo uno schema in divenire. È l'uomo che se la fa e se la crea modificandola col suo agire: essa sarà ciò che il soggetto deciderà che sia.

Diversamente procede il realismo universalistico per il quale l'essere umano è un "animale razionale" capace di operazioni osservabili che nessun altro animale può compiere, e che appunto fluiscono dalla sua ragione incorporata ed esprimono la sua natura. Secondo Aristotele «propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione» (*Etica Nicomachea*). Nell'essere umano possiamo più o meno sapientemente modificare molte cose, non la sua natura. Se l'uomo è un essere dotato di *logos* (ragione e linguaggio), intuiamo che sino a quando ci sarà l'uomo, egli avrà queste qualità essenziali; e che non è possibile produrre tecnicamente la ragione e il linguaggio.

Il personalismo ontologico mostra che la dignità dell'uomo non è una proiezione o un'attribuzione espressa arbitrariamente ma procede da un riconoscimento del valore che esiste nell'essere umano, e che scaturisce dal suo specifico livello ontologico di esistenza. *La dignità dell'uomo è radicata nella sua natura, non altrove*: solo in quanto essere dotato di spirito l'uomo ha valore e dignità.

3.3. *Produrre la persona?* L'approccio personalistico oltre a sostenere che la natura umana è invariante e indisponibile, mostra che è impossibile produrre la persona. Si tratta di nuclei che devono essere riguadagnati contro attacchi che assumono oggi un volto nuovo rispetto al passato, ma che erano già presenti. Ne troviamo traccia in 1984 dove Orwell ha disseminato considerazioni illuminanti che richiamano dilemmi tuttora ineludibili. Ne raccolgo tre presenti nel dialogo tra l'aguzzino O'Brien e Winston Smith – l'ultimo uomo in Europa che lotta contro il Partito e il Grande Fratello per conservare un briciolo di umanità e non essere totalmente diretto.

Dice O'Brien: «La realtà non è qualcosa di esterno, la realtà esiste solo nella mente, in nessun altro luogo... Le cose esistono solo in quanto se ne ha coscienza... Nulla esiste esternamente all'uomo». Dunque tutto proviene dall'uomo.

«Il fine del potere è il potere... Il vero potere, il potere per il quale dobbiamo lottare notte e giorno, non è il potere sulle cose, ma quello sugli uomini». Esso si conquista facendo soffrire l'altro. Non è dunque sufficiente che l'altro obbedisca, deve farlo soffrendo, in modo che la sua volontà sia annientata.

«Tu, Winston, immagini che esista qualcosa come la “natura umana”, che si sentirebbe oltraggiata da quello che noi facciamo e che si ribellerà contro di noi. Ma siamo noi a crearla questa natura umana»<sup>6</sup>. Dunque, secondo O’Brien questa famosa natura umana è prodotta e modificata dall’uomo stesso.

Orwell non concorda con O’Brien, e anche noi abbiamo ottimi motivi per stare con lui: la natura umana non può essere cambiata, e la persona non può essere prodotta.

Ma lo scientismo tecnologico vuole provare a produrre la persona umana, a farla rientrare nella categoria della produzione. Le produzioni che conosciamo avvengono ricorrendo alla tecnica secondo le modalità volta a volta disponibili e assicurate su un sapere scientifico certo di se stesso: ad esempio la produzione industriale di beni economici d’ogni tipo. Se vi sono officine meccaniche che producono automobili, perché non potrebbero esservi officine biotecnologiche per produrre la persona? Essa potrebbe venire prodotta come un artefatto, secondo le regole dell’artificialità e dell’efficacia. Ma le officine della tecnica possono tanto? La risposta si palesa negativa, poiché la tecnica non può produrre l’essenza umana, immanente in ogni individuo della specie umana. La tecnica può produrre un’infinità di cose e lo fa in genere egregiamente, ma non può produrre né la ragione, né il linguaggio, che trascendono l’ambito del fattibile. Inoltre la tecnica non solo non può produrre, ma neanche può cambiare l’essenza/natura umana già data<sup>7</sup>.

3.1. *La risposta avanzata è vera ma non deve indurre all’inazione.* Dal tentativo della tecnica, certo inane e destinato alla sconfitta, di mettere le mani sul soggetto possono infatti nascere grandi rischi e guai. Il maggiore è che la tecnica, nel tentativo di de-naturare l’uomo privandolo del logos e della sua differenza specifica, cerchi di naturalizzarlo integralmente, riportandolo a semplice parte della *physis*, considerandolo un mero oggetto. L’ideologia della tecnica favorisce tale distacco, come indicato nel mito di Prometeo. Questi, rubando il fuoco agli dèi per donarlo agli uomini, dà inizio all’interpretazione ideologica della tecnica come *hybris* antidivina.

Occorre dunque vigilare, poiché una tecnica intesa come una potenza senza etica e senza antropologia, affidata soltanto alla legge dell’efficacia, conduce alla crisi dell’uomo e della sua dignità. Questa possibilità è intrinseca alla tecnica che, in quanto strumento poderoso nelle mani dell’uomo, può essere impiegata bene o male. Per dirla con un termine preciso la tecnologia porta intrinsecamente sui contrari. Esempio: la scoperta dell’energia atomica può essere volta tanto a uccidere in maniera prima mai vista

quanto a produrre energia a scopi di benessere e di pace; a devastare la terra o a curare povertà e dolore. La tecnica è essenzialmente ambigua poiché in essa è inscritta la possibilità di liberare e parimenti di creare nuove catene.

L'impatto a valanga delle tecnologie, specialmente nell'ambito della robotica (IA) e delle biotecnologie, consiglierebbe una moratoria globale per riprendere a meditare e a non essere trascinati da un processo vertiginoso che si autoalimenta. L'idea è avanzata da talune voci, anche di scienziati, sebbene al momento non si intravedano effettive possibilità di realizzazione per il predominio dell'alleanza tra la volontà di potenza che l'essere umano esprime nella tecnica e i fattori economici e finanziari. Una pausa di riflessione aiuterebbe a recuperare una cultura del limite, a ridurre gli interessi privati nella ricerca scientifica e nella sua utilizzazione economica, a non lasciare senza sostegno la persona isolata.

4. *Uno sguardo alla biopolitica.* Fin dal primo passo la biopolitica avanza incorporando le nozioni di vita, morte, salute, natura umana, persona e il loro rapporto col potere. Tali categorie non possono essere soggette a molteplici (ri)definizioni pubbliche in base alla mutevole prevalenza di volontà agenti nella sfera politica. Se la biopolitica vuol mantenere un carattere obiettivo e normativo, e non diventare una funzione del potere di turno, deve costituirsi come disciplina fondata su basi scientifiche, antropologiche e morali salde. In specie diventa fondamentale non cancellare la differenza tra spontaneamente divenuto e tecnicamente prodotto.

Riprendiamo la frase della CV che parla del «grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica» (n. 14). Lo sviluppo umano può essere perseguito solo se alla sua guida non c'è l'ideologia della tecnica, ma l'idea della persona umana e del suo bene. Il fatto è che tutte le scienze-tecniche fondamentali che riguardano l'uomo sono scienze umane, e da questo carattere assumono una connotazione indelebile. Non solo la politica, l'economia, la psicologia, la sociologia sono scienze umane, ma pure la biopolitica, la bioetica e l'eugenetica lo sono. Sostiamo su questo punto capitale, considerando la biopolitica. Se la biologia è una scienza naturale, la biopolitica non lo è. Riguardando l'ambito dell'azione e delle decisioni connesse, essa è una scienza pratica, non un sapere tecnico il quale è indirizzato a produrre qualcosa. Nel momento in cui la biopolitica fosse invece intesa come scienza naturale, si manifesterebbe una naturalizzazione della politica, affidata al governo di medici, tecnici e scienziati. La biopolitica diventerebbe politica dei corpi e darebbe luogo a una vera e propria biocrazia.

Il carattere normativo della biopolitica implica che, anche quando ci occupiamo storiograficamente del suo passato nella prima metà del No-

vecento, con le grandi deviazioni totalitarie, l'interesse-guida non può che rivolgersi al quadro normativo, a come la biopolitica "dovrebbe essere". Il luogo in cui la biopolitica contemporanea è più invasiva è forse l'ambito dell'inizio della vita, dove incontriamo una profonda differenza tra la sovranità "classico-moderna" e il *biopower* contemporaneo: la sovranità moderna è potere di dare la morte, di far morire, mentre il *biopower* attuale è potere di dare sia vita sia morte, di intervenire alle sorgenti della vita manipolandole, alterandole, disseccandole. In questo ambito emerge come centrale la questione dell'embrione umano, del suo statuto personale e del diritto alla vita sin dal concepimento<sup>8</sup>.

5. *L'educazione della persona*. Il processo educativo si svolge in Occidente entro un quadro antropologico influenzato da antropologie secolari, con cui ogni educatore deve fare i conti. Il termine è ampio, includendo le concezioni che provengono dallo storicismo e quelle che nascono nell'ambito del naturalismo ed entro il grembo dell'evoluzionismo. Mi soffermerò in specie sulle seconde che sembrano oggi in rapido sviluppo e maggiormente influenti. Segnate dalla razionalità scientifico-tecnologica, sono connotate dal ristretto realismo di ciò che si vede e si tocca, e lontane dall'elemento del simbolo: il sapere simbolico è schiacciato dal sapere tecnico. L'effetto combinato di tali fattori muta l'immagine dell'uomo che viene trasmessa nella società. Da decenni le scuole filosofiche prevalenti, le scienze umane e sociali trasmettono un resoconto riduzionistico dell'uomo e della sua natura, e un assunto parzialmente relativistico sulle norme morali e sulla condizione della coscienza morale. In merito influisce oggi la genealogia secondo cui la morale è intesa come l'esito di un processo evoluzionistico e adattativo in cui non sussistono punti fermi e assoluti morali: un "divenirismo" che è fratello del relativismo, essendo arduo trovare valori fermi là dove tutto evolve. Si sono formate antropologie secolari secondo cui l'uomo stesso è una mera costruzione sociale dove contano la storicità delle culture, la pressione evoluzionistica, la centralità quasi inappellabile delle scelte individuali, la forza spiazzante della leva tecnica.

Tali antropologie non solo espongono versioni dell'esistenza umana lontane dall'antropologia della tradizione e da quella del cristianesimo, ma riescono a influenzare i programmi e le politiche di molte organizzazioni internazionali, e a essere presente in modo massiccio sui media mondiali. Ne segue una seria difficoltà a far circolare una visione antropologica diversa, poiché quelle secolari sono considerate autoevidenti, sostenute dall'autorità della scienza, e scarsamente bisognose di argomenti avvaloranti. Alla base vi è l'idea che sia impossibile offrire un resoconto universale della natura



umana, e che alla conoscenza dell'uomo si può accedere solo attraverso le scienze che, procedendo a scomporre l'uomo, rendono precaria la sua educazione quale fenomeno essenzialmente unitario.

In queste condizioni appare più difficile di un tempo mantenere integra la verità sull'uomo come persona e *imago Dei*, invece che come un animale che non differisce da un altro se non per il maggiore grado evolutivo. L'essere umano manifesterebbe un'intrinseca similitudine con la materia, sarebbe qualcosa di impersonale: corporeità soggetta alla tecnologia e/o corporeità in cui si esprimono pulsioni. Le posizioni antispecistiche propongono di abbandonare i concetti di specie umana e di differenza specifica<sup>9</sup>. Laddove l'idea di persona fatta a immagine e somiglianza di Dio mantiene ancora vitalità, si forma una linea di proposta o almeno di resistenza verso la trasformazione tecnologica dell'uomo; ma che pensare dei contesti geoculturali in cui l'umanesimo personalistico è quasi assente? Intanto prosegue l'obiezione delle ali scienziste della cultura occidentale che sembrano muoversi all'insegna di un disaccordo totale tra uomo e religione. Vari scienziati noti come alti divulgatori presentano nei loro libri di successo la scienza come nemica della religione.

La questione possiede certo un suo rilievo, senza però assorbire o esaurire il tema della persona umana che nel nostro discorso sta al centro, e la cui vicenda è chiara:

La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che, se richiamato alla mente, ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto<sup>10</sup>.

L'avvento del cristianesimo ha introdotto come acquisto per sempre il concetto di uomo come persona, per cui non è l'uomo a esistere per l'universo ma l'universo per l'uomo. Non nella somiglianza col cosmo, ma nell'essere immagine del Creatore sta la nobiltà dell'io.

<sup>1</sup> È ormai chiaro che l'individualismo che si è affermato nella cultura occidentale non ha soltanto il volto luminoso della libertà, dell'autonomia, della responsabilità. Esso nasconde un lato oscuro, la cui ombra cresce intorno e dentro di noi: atomizzazione, solitudine, ansia, paura. In una parola, un doloroso smarrimento che mette in evidenza il fatto che le nostre esistenze hanno perduto il loro senso e la loro destinazione. Si tratta di un orizzonte il quale non è percepito con la drammaticità che meriterebbe, ma con rassegnazione. L'individuo solitario, pur sofferente per la sua solitudine, dice all'altro: "noli me tangere".

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 41 e 43 (corsivo mio).

<sup>3</sup> «Tutta questa indagine sull'individuo umano è stata causata dal bisogno di combattere certi gravi errori del nostro tempo che partendo da erronee premesse metafisiche hanno ipostatizzato gli enti sociali ed hanno, inversamente, svalutato l'originalità dell'individuo», G. La Pira, *Il valore della persona umana*, Polistampa, Firenze 2009, p. 181s. La Pira impiega come sinonimi individuo umano e persona umana.

<sup>4</sup> A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Cucchini, Milano 1955, *passim*.

<sup>5</sup> A papa Francesco non sfugge il rischioso connubio tra inclinazioni della persona e potenza della tecnica: «la mia critica al paradigma tecnocratico non significa che solo cercando di controllare i suoi eccessi potremo stare sicuri, perché il pericolo maggiore non sta nelle cose, nelle realtà materiali, nelle organizzazioni, ma nel modo in cui le persone le utilizzano. La questione è la fragilità umana, la tendenza umana costante all'egoismo, che fa parte di ciò che la

tradizione cristiana chiama "concupiscenza": l'inclinazione dell'essere umano a chiudersi nell'immanenza del proprio io, del proprio gruppo, dei propri interessi meschini» (n. 166).

<sup>6</sup> G. Orwell, 1984, Mondadori, Milano 2008, *passim* tra pp. 256 e 276.

<sup>7</sup> Questi aspetti sono sviluppati in alcuni miei volumi: V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004; Id., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013; Id., *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013; Id., *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

<sup>8</sup> Il suo carattere personale è argomentato in V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, cit., con un metodo che fa interagire evidenze scientifiche e filosofiche. Su questi temi vedi anche: Id., *What is or should be the role of religiously informed moral viewpoints in public discourse (especially where hotly contested issues are concerned)?*, in AA.VV., *Universal Rights in a World of Diversity. The case of Religious Freedom*, a cura di M.A. Glendon, H.F. Zacher, Vatican City 2012, pp. 413-427; e Id., *Reasons in favor of normativity of life/nature*, in AA.VV., *Normativität des Lebens. Normativität der Vernunft?*, a cura di M. Rothhaar, M. Hähnel, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 237-250.

<sup>9</sup> Per un approfondimento rinvio a Id., *Specismo, antispecismo e questione della persona*, in AA.VV., *Dio creatore e la creazione della casa comune. Prospettive Tomiste, "Doctor Communis"*, a cura di S.-T. Bonino, G. Mazzotta, Urbaniana University Press 2018, pp. 309-342.

<sup>10</sup> R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20.

Le immagini di questo numero

## Biografia di Serafino Mattucci

**Serafino Mattucci**, pittore e ceramista nato a Philadelphia, negli Stati Uniti il 16 settembre del 1912 da Gemma Lucci e Guido Mattucci, (un pittore autodidatta ed originario di Bisenti (TE) si trasferisce in Italia nel 1926 e frequenta la **Regia Scuola d'Arte di Castelli (TE)**.

Successivamente si iscrive alla **Scuola d'Arte di Faenza**, allievo di Anselmo Bucci e Domenico Rambelli, completando poi gli studi **all'Accademia di Belle Arti di Bologna**, allievo di **Giorgio Morandi**.

Nel 1943 torna a Castelli dove comincia la sua attività didattica e inizia un'interessante produzione fittile, costituita da lavori ispirati prima all'arcaismo e poi all'astrattismo.

Dagli anni del secondo dopoguerra partecipa a tutte le edizioni del Concorso Nazionale della Ceramica di Faenza, fino al 1958.

Nel 1951 presenta cinque lavori in ceramica alla **Triennale di Milano** e qui conosce **Giò Ponti** con il quale collabora per oltre un decennio.

Alla triennale è presente anche nel 1954, nel 1957 e nel 1960.

**Nel 1955 vince il premio Ente Fiera di Vicenza.**

**Nel 1956 viene nominato Direttore della Scuola d'Arte di Cagliari.**

Nel 1958 riceve un Diploma d'Onore e le congratulazioni del Presidente della Repubblica Gronchi esponendo nella Sala d'Onore dei Maestri alla XXII Mostra Mercato Nazionale ed Internazionale dell'Artigianato di Firenze.

**Dal 1958 è chiamato a dirigere l'Istituto d'Arte Grue di Castelli, incarico che mantiene fino al 1977.**

Gli anni successivi lo vedono dedicarsi preminentemente alla didattica e nel 1962 l'Istituto è premiato al Concorso Nazionale di Lodi.

Nel 1970, insieme ai suoi allievi **realizza un Presepe** che viene allestito ai **Mercati Traianei di Roma** e che negli anni successivi è esposto in **varie città israeliane** e di recente (dall'11 dicembre 2020 al 10 gennaio 2021) **in Piazza San Pietro a Roma**.

Nel 1987 partecipa ad una collettiva di ceramisti alla Galleria de' Serpenti a Roma e negli anni novanta ottiene il premio alla carriera "Paliotto d'Oro".

Nel 2000 gli è dedicata, a cura di Leo Strozzi, una mostra antologica.

Serafino Mattucci muore a Roseto degli Abruzzi nel 2004 lasciandoci in eredità la sua forte presenza nella **Storia della Ceramica Italiana**.

# Recensioni

*Pirillo P., Tanzini L.,*

**Terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria.**

**Dinamiche politiche, assetti amministrativi, società locali (secoli XII-XVI)**

Olschki, Firenze 2020.

Si tratta di un volume corposo, di taglio storico, che nasce da convegni di studi tenuti a Firenze e Perugia (maggio e novembre 2019), attorno alla categoria di “confine”, tema centrale nella storia politica perché evidenzia le dinamiche di potere che hanno contrapposto gli Stati e le signorie del territorio in conflitti più o meno violenti, per affermare la supremazia e la legittimità del prelievo decimale. Sono tematiche che evidenziano l'inadeguatezza della tradizionale contrapposizione centro-periferia, considerata prevalente nello studio degli Stati territoriali del tardo medioevo. Sono in gioco i rapporti tra sovranità e territorialità, che nel volume che presentiamo vengono analizzati attraverso il territorio tosco-umbro-romagnolo che si rivela un laboratorio particolarmente fecondo di informazioni e riflessioni circa la nozione di confine.

Si parte dando per acquisito che il concetto di “frontiera naturale” è stato messo in discussione dagli antropologi e dagli storici, distinguendolo da “confine”, termine particolarmente attenzionato negli ultimi decenni dalla storiografia italiana ed europea, in quanto rappresenta una realtà più veritiera perché più mobile nella divisione e condivisione dei poteri. Viene in rilievo una dialettica sempre aperta tra i soggetti che hanno avuto o preteso di avere giurisdizione sui territori.

Significativi al riguardo i mutamenti dei confini delle diocesi (cfr. saggio di R. Parmeggiani) nella normativa canonistica. Particolarmente nella territorialità diocesana viene in evidenza che più che il confine discendente dalla tarda antichità vi è stata una costruzione progressiva orientata in senso “personalistico”, dove il termine è inteso in senso contrario al personalismo comunitario degli anni Trenta. La nozione di confine, tra realtà e “invenzione”, ha conosciuto innumerevoli variazioni storiche, ciascuna con la pretesa di attribuire alla parola il retto e univoco perimetro territoriale. Il processo di “frontierizzazione” storicamente viene considerato maturo già nel Cinquecento ma è in realtà concluso a Settecento inoltrato.

I saggi compresi nel volume si concentrano sulla fase dei rapporti complessi, segnati da una ripetuta contrattazione, tra comuni e Stati dell'antico regime, evidenziando «la complessità dei rapporti che si celavano sotto ogni singola sommissione» di un castello o di una comunità rurale al comune cittadino.

Può essere un limite che i diversi saggi, per evitare cronologie troppo estese, si siano concentrati sui due millenni dalla romanizzazione e sul contesto geografico dei due versanti montani dell'Appennino tosco-emiliano considerato confine “naturale”. Tuttavia, benché il volume

analizzi una specifica zona dell'Italia tardomedievale, non senza tenere conto delle eredità antiche, esso mette a fuoco i comportamenti validi in generale per i governi cittadini nei riguardi dei territori di confine e nei complessi rapporti con i poteri delle signorie situate appunto ai confini interregionali e intra-regionali. Le terre di confine tra Toscana, Romagna e Umbria sono considerate come esemplari per affrontare adeguatamente un tale tema, soprattutto perché i casi oggetto di studio sono accuratamente ricostruibili grazie alla ricchezza della documentazione disponibile. Si può considerare il libro prezioso soprattutto con riferimento alle zone studiate, ma gli studiosi di storiografia confinaria e di medievalistica lo troveranno utile per il suo mettere in rilievo la varietà delle pratiche, la condivisione, il contrattualismo, la consapevolezza delle élites rurali, tentando di valorizzare il confine non solo in rapporto ai regimi istituzionali quanto soprattutto agli attori coinvolti.

La lettura dei saggi che compongono il volume non è solo strumento utile per gli studiosi del settore, ma anche a quanti lettori ne raccolgono l'invito a problematizzare il concetto univoco di demarcazione, collegandolo ai relativi giochi di potere diretti a dominare più che a razionalizzare lo spazio. I suoi limiti, oltre alla esigenza di una più accentuata chiave comparativa nel confronto con altri spazi regionali (si pensi alla Liguria, al Piemonte, al territorio veneziano che pure dispone di un archivio legato a questioni di confine), sono legati frequentemente a volumi di tal fatta i quali richiedono un dialogo fattivo e un confronto dialettico tra gli autori dei saggi.

Giulia Paola Di Nicola

*M. Borghesi*

**Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e «ospedale da campo»**

Jaca Book, Milano 2021.

Perché l'immagine del 27 marzo 2020, che ritrae papa Francesco sotto la pioggia su una desolata piazza San Pietro, ha portato alla perdita del sostegno da parte del fronte progressista? La domanda apre a un interessante e avvincente tentativo di interpretazione critica del papato di Francesco con l'intenzione di difenderlo innanzitutto dall'attacco *teocon*: questo pensiero viene presentato come base della destra populista cattolica e, sebbene abbia origine negli Stati Uniti, da molto tempo si è diffuso ed è stato sostenuto anche in Italia. Massimo Borghesi annovera tra i suoi sostenitori Michael Novak, George Weigel, Richard Neuhaus e Robert Sirico. Proprio per questo, la mancata rielezione di Donald Trump il 3 novembre 2020 diventa il secondo evento decisivo per la lettura del papato di Francesco (pp. 15 e 253), capace di sconfessare sul suolo della storia il “blocco” teocon contro il Papa, che identificò nel Presidente americano l'«anti-Francesco». Per l'autore si tratta di un «modello teologico-politico opposto al cattolicesimo “latino-americano”» di papa Bergoglio che trova la figura dell'«anti-papa» in

Carlo Maria Viganò (p. 16), e che poi viene espresso nella «teodicea economica» che giustifica e risolve i mali con il meccanismo liberista (p. 55). Si tratta quindi – come emerge già dall'articolata introduzione (pp. 9-41) – di modelli che identificano la fede con meccanismi immanenti, cioè secolarizzati, della costituzione di potere e che, in virtù di questo metodo secolare di interpretare il mondo, riescono a includere molti «atei devoti» (p. 123). Si costituisce così un fronte nuovo e trasversale che unisce credenti e atei in un'interpretazione culturale-identitaria del cristianesimo che – si potrebbe aggiungere – proprio per questo motivo appare come l'antitesi al polarismo di Sturzo o alla democrazia cristiana, sostenuta dai laici cristiani sulla base di una fede viva e di un'interpretazione aperta e inclusiva dei valori cristiani.

Il papato di Francesco viene letto in contrapposizione a questo cattolicesimo «cattoliceo» (Melloni) sostenuto da «cristianisti» (Brague, Brunelli) emergendo da questa vera e propria «metamorfosi del cattolicesimo che da missionario e aperto al dialogo diventa identitario e conflittuale, da sociale diventa efficientista e imprenditoriale, da comunitario diventa individualista e burocratico, da pacifico si fa bellicoso, da cattolico e universalista diviene occidentalista» (p. 23). Secondo l'analisi dell'autore, tale fronte sarebbe stato indirettamente e un po' «inconsapevolmente» sostenuto da Benedetto XVI, specialmente con il suo insistere sui «valori non negoziabili» a cui non a caso i suoi esponenti fanno ancora appello. Il neoconservatorismo dei teocon identifica, infatti, il liberismo economico con un identitarismo etico che rinuncia alle questioni sociali. Con il populista Trump e i suoi attacchi a papa Francesco, i teocon con la loro interpretazione unilaterale dei pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI vengono recepiti dai «teopopulisti» (pp. 33-34) che riprendono ciò che l'autore definisce «cattocapitalismo» (p. 213): proprio con l'interpretazione di questo retroterra teocon-teopopulista dell'attuale resistenza a papa Francesco, egli nel primo capitolo offre un'analisi preziosa per la comprensione dei forti attacchi al Papa argentino il cui interesse è ristabilire la dottrina sociale nella sua ampiezza contro le storture teocon (pp. 43-134) e contro «il manicheismo politico-religioso che attraversa l'ora presente» (p. 209).

Nella seconda parte del libro (secondo e terzo capitolo, pp. 135-262), l'autore delinea una riflessione contro l'accusa di Massimo Franco e Marco Marzano i quali attribuiscono a papa Francesco persino il sospetto dell'assenza di un «disegno riformatore», mancanza che lo farebbe oscillare senza bussola tra progressismo e conservatorismo (pp. 12-13). Invece si tratta, secondo Spadaro, del metodo positivo-propositivo del Papa, che consiste nell'applicare il discernimento e il «pensiero aperto» alla lettura della fede nel mondo attuale (p. 14), contro gli «importatori» del pensiero – dall'autore chiamato «ideologia» – teocon in Italia: Pera, Galli della Loggia, Gotti Tedeschi, Valli, Rhonheimer, de Mattei. In questo modo, il Papa riprenderebbe lo spirito della dottrina sociale della Chiesa che con l'interpretazione unilaterale e distorta della *Centesimus annus* – intesa come netta e diretta giustificazione del capitalismo – sarebbe stata interrotta per il fatto che a tale interpretazione tendenziosa non sarebbe stato posto alcun freno efficace da parte del magistero. Per quanto riguarda l'Italia, l'autore chiama in responsabilità anche Camillo Ruini. Francesco reagisce quindi all'immobilismo sociale della Chiesa che «dalla fine degli anni '80, mostra di chiudersi in se stessa e di disinteressarsi tanto della missione quanto del bene comune sociale e politico» (p. 46). Interpretando la lettura dell'autore, è questa smobilizzazione – grazie alla teologia del popolo argentino che non bisogna identificare con la teologia della

liberazione (p. 230) – ciò che non piace ai teopopulisti, perché allontana la Chiesa dal suo «gioco di interessi» che sono quelli del «neocapitalismo liberale» (p. 47). Conseguenza di tale intreccio era il ritirarsi della Chiesa dalla Storia, che produceva la sua chiusura e clericalizzazione (p. 48), contro la quale, certamente, il «papato del primo pontefice gesuita non può che essere un papato missionario» (p. 220).

Ciò che colpisce nella lettura dell'analisi lucida dell'autore è la mancanza di ogni differenziazione tra le varie posizioni liberali o liberiste, e in questo egli riprende senz'altro una caratteristica della dottrina sociale preconciliare: di comprendere «comunismo» e «liberalismo» come espressione dello stesso paradigma hegeliano di base (p. 58). Mentre certamente ciò viene argomentato con l'identica mancanza del «soggetto» (il recensore non evince che cosa ciò debba significare), questa posizione – del resto basata su un'argomentazione insolitamente breve e riduttiva – tradisce una lettura del liberalismo che proprio grazie alla *Centesimus annus* poteva essere considerata superata. Tornerò su questo punto alla fine della recensione.

In contrasto con una Chiesa che negli ultimi «40 anni» si presentava arroccata contro la secolarizzazione e il relativismo, Francesco mette in primo piano «il *kerygma* e la testimonianza» (p. 140). È la stessa prospettiva teocon, che paradossalmente impedisce di vedere chiaramente come il Papa non è un progressista (p. 141), mentre piuttosto recupera il magistero di Paolo VI (pp. 225-235) che presenta un'idea di «Chiesa come *coincidentia oppositorum*, come sintesi superiore, oltre le teologie politiche progressiste o reazionarie» (p. 228), e inoltre permette a Francesco di sostituire la prospettiva est-ovest con quella nord-sud. In ciò, egli integra la prospettiva ambientale pienamente nei principi della dottrina sociale della Chiesa e non viceversa (pp. 162-163). L'autore argomenta in modo convincente la compatibilità della lettura che Romano Guardini propone del mondo moderno e della tecnica (pp. 168-171) con il discernimento gesuitico quale metodo del Papa che consente poi un'integrazione francescana dell'ecologia come alternativa all'altrimenti inevitabile discorso francofortese (pp. 172-177). Centrale per la comprensione del suo messaggio è la dinamica della Chiesa in uscita e l'inclusione delle periferie sociali ed esistenziali, per superare non solo le chiusure di un modello economico criticato ma anche la stessa «*burocratizzazione ecclesiastica*» e il clericalismo (pp. 216-217).

Ciò che manca in questo saggio, interessantissimo e illuminante, è la problematizzazione critica dei poveri quale *chiffre* del progetto di papa Bergoglio di liberare la Chiesa dall'intreccio con gli interessi teocon al fine di recuperare una parte dimenticata del Concilio e di superare il clericalismo quale seconda faccia della chiusura della Chiesa nei confronti della Storia (p. 136). Affermazioni come quella che con «la scomparsa del comunismo il cattolicesimo perde la sua anima "sociale"» (p. 49), certamente risultano «politiche» a loro volta anche perché non sostenute da un'apposita argomentazione. Così quell'operazione del Papa, che finalmente viene spiegata a un ampio pubblico, a sua volta attira il sospetto di essere «politica», in quanto anch'essa trascura una parte della stessa dottrina sociale e cioè quella di presentare un'etica del libero mercato. Precisamente questa sintesi la troviamo ad esempio in Antonio Rosmini (p. 194) – non a caso solo menzionato (o, forse, strumentalizzato?) ma non approfondito (sarebbe utile la lettura, a questo proposito, del *Saggio sul comunismo e sul socialismo*) – ma anche nell'Economia sociale di mercato (ESM), considerata nel secondo dopoguerra come modello più consono alla dottrina sociale: queste sintesi, però, dall'autore non viene nemmeno considerata. Sintesi

nella quale la *Centesimus annus*, che vede il «liberalismo nella sua essenza non come abbandono del Cristianesimo, bensì come il suo legittimo figlio spirituale» (Wilhelm Röpke), appare come “non scissa”. Proprio alla luce dell’ESM, quindi, si riesce a dare un senso positivo anche alla dottrina sociale della Chiesa degli ultimi «40 anni» che nella prospettiva dell’autore invece appare come parentesi da superare. Per quanto, quindi, risulti convincente quando difende Francesco dalle accuse teopopoliste – che con il 2020 hanno subito, come viene analizzato nella conclusione (pp. 253-262), un brusco arresto – e quando rileva il suo magistero come consistente e programmatico al fine di riportare la dottrina sociale al suo centro, egli presta il fianco aperto alle voci che legittimamente esprimono delle perplessità non soltanto riguardo alle apparenti chiusure di Francesco (che poi apodittiche non sono) nei confronti di una valorizzazione etica positiva del libero mercato e che nella dottrina sociale degli ultimi «40 anni» vedono una sintesi possibile e positiva con l’idea di un libero mercato concorrenziale, certamente lontana dagli interessi teocon, ma comunque nella prospettiva dell’ESM. In questo senso, forse lo stesso Bergoglio non vorrebbe lasciarsi categorizzare nell’opposizione del cattolicesimo latinoamericano contro il protestantesimo statunitense (pp. 213-214), come dimostrano le sue notevoli aperture al mondo protestante che certamente avvengono decisamente sul piano spirituale e pastorale, e la possibilità, appena accennata, di comprendere la sua coerenza con l’ESM di matrice – ahimè – protestante, qualora venisse integrata, certamente, con il discorso ambientale e l’inclusione delle periferie (p. 216).

L’autore offre una voce indispensabile per una valutazione equilibrata di Francesco, in mezzo a un dibattito ormai molto minato: il Papa argentino ci fa capire che «dentro la Chiesa, oggi come nel passato vi sono sensibilità e valutazioni diverse; modi che non implicano in alcun modo la messa in questione del deposito della tradizione» (p. 140). Allo stesso modo, durante la lettura si comprende quanto sia difficile collocare questo pontificato non solo all’interno della dottrina sociale ma anche nei tempi odierni. Rimane alla fine però – e senz’altro in distanza critica con molte affermazioni dell’autore – la convinzione che anche come cattolico-liberale non ci si trova smentiti dalle encicliche, dai gesti e pronomiamenti di questo Papa, che senza dubbio s’inseriscono pienamente nella tradizione della stessa dottrina sociale: da ordoliberal certamente non si può che concordare con la battaglia di papa Francesco contro il «disordine» nel capitalismo (p. 144).

Markus Krienke

V. Di Marco

**René Girard. Evangelo della non violenza**

Pazzini Editore, Rimini 2021

René Girard, morto il 4 novembre 2015, ha lasciato una grande e complessa eredità in diversi campi disciplinari, dall’antropologia alla critica letteraria, dalla psicologia alla filosofia, dalla storia delle religioni alla teologia, che da oltre trent’anni fa discutere. Le sue teorie antropologico-filosofiche destano ancora oggi molto interesse e, in alcuni casi, sono accompagnate da forti imbarazzi all’interno della comunità scientifica. La sua pretesa di spiegare “quasi tutto” in ambito antropologico con la sua teoria “mimetica” ha suscitato reazioni contrastanti e uno strascico di polemiche fin dal suo esordio letterario, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, del 1961, o dopo l’uscita del suo volume più noto, *La violenza e il sacro*, del 1972, con il quale Girard rielabora concetti ritenuti consolidati dalla storiografia critica. René Girard

afferma l’esistenza di una relazione diretta tra la nascita delle culture e l’evento dell’«assassino fondatore», rileggendo la nozione di «religione» con quella della «violenza» mimetica, e rivisitando la nozione del «sacro» in una prospettiva totalmente divergente da quella delle maggiori scuole etnografiche e antropologiche degli ultimi due secoli.

A confronto del classico studio di Rudolf Otto, *Il sacro* (*Das Heilige*, 1917), di cui lo storico del cristianesimo Ernesto Buonaiuti (a cui si deve la sua prima traduzione) disse che conteneva «una potente ricchezza di contenuto [che] racchiude le prime linee di una filosofia della religione destinata a una singolare larghezza di ripercussioni e di applicazioni», il lavoro di René Girard non ruota attorno alle nozioni del “fascinoso” e del “numinoso”, ma muove da istanze sociali che sono radicate nell’animato stesso dei gruppi umani che hanno scelto la violenza sacrificale ai danni della vittima innocente per la risoluzione dei loro patimenti.

Di questi temi e di altri numerosi questioni teoriche in ambito teologico e filosofico si occupa un agile e bel libro di Vincenzo Di Marco, *René Girard. Evangelo della non violenza*, che fa il punto su questi temi, sulla negazione radicale data dal Cristo dell’argomento da sempre vincente del “capro espiatorio” come evento fondatore delle civiltà, in un confronto serrato con le teorie di Freud, Frazer, Lévi-Strauss, Eliade, Durkheim, Mauss, Kojève, Lévinas, Vattimo.

Dopo il chiarimento nel primo capitolo dei malintesi della psicanalisi e dell’antropologia strutturale in riferimento alla questione del “sacro” come atto fondatore della civiltà, si arriva al capitolo centrale, al cuore del libro, dedicato all’analisi del “Dio della non violenza” girardiano. Così scrive l’autore:

Ecco svelato il segreto del mondo che le moltitudini violente non vedono: l’esistenza di un Dio della non violenza, la cui testimonianza si erge in contro tendenza rispetto a tutte quelle religioni che proclamano, al contrario, un dio feroce assoldato per difendere la propria causa, sia essa legata alle guerre, al suolo, alla sopravvivenza e altro. Non più una divinità che mostra il suo volto ferino, intimidatorio, vendicativo, ma un Dio dolce, mansueto, disposto a perdonare anche il più tremendo dei delitti. [...] Questo Dio è il Cristo morto in croce e risorto, esposto all’odio dei suoi persecutori, vittima della vendetta popolare, ma che riesce a proclamare la sua vittoria con un atto di totale donazione di se stesso per gli uomini “tutti”. Questo Dio ha lanciato un forte messaggio che non ha bisogno della violenza per affermarsi, ma che parte proprio dalla sua negazione. Alla violenza si risponde con un atto diametralmente opposto.

La conclusione del volume prende le mosse dal pessimismo girardiano negli anni immediatamente seguenti all’attentato delle Torri Gemelle del 2001, che si è attenuato in parte con le primavere arabe del 2011, nelle quali il pensatore di Avignone ha intravisto un filo di speranza per quei Paesi che tentano di avvicinarsi ai valori morali dell’Occidente. Tale pessimismo “apocalittico” coinvolge più o meno tutta la natura umana, e nelle ultime pagine del libro l’autore fa notare questo brusco cambio di rotta di Girard rispetto alle posizioni più pacificate degli scritti precedenti. Quel che sorprende in René Girard è soprattutto la contraddizione evidente tra la cattiveria dell’uomo, confermata e ribadita continuamente dalle vicende storiche, e la rivelazione cristiana, tanto rischiaratrice sul piano teorico quanto inefficace sul piano dell’agire pratico.

Viene il sospetto che Girard – senza averne fatta mai esplicita ammissione – faccia professione di un neognosticismo in cui la verità divina fa una breve comparsa nella nostra valle di lacrime, per poi ritrarsi nella sua misteriosa e impenetrabile trascendenza. Il Regno dell’Amore prefigurato da Gesù Cristo è smentito continuamente



dalla maggioranza violenta dell'umanità. I pochi redenti somigliano a quell'esiguo numero di «illuminati» che difendono strenuamente il loro mondo interiore dagli assalti della malvagità terrena.

Simone Bocchetta

J.-W. Müller

### Cos'è il populismo?

Università Bocconi Editore, Milano 2017

Il volume di Jan-Werner Müller si inserisce nella fitta discussione sulla definizione del concetto di «populismo» cresciuta negli ultimi anni, proponendo una soluzione piuttosto parsimoniosa (seppur non del tutto convincente). Il testo si propone tre obiettivi distinti: innanzitutto, fornire una definizione di «populismo» che consenta di comprendere quali leader, movimenti e regimi debbano essere ricondotti a questa categoria; in secondo luogo, identificare le principali modalità operative dei populismi al potere; in terzo luogo, indicare ai lettori gli strumenti da adottare per contrastare dialetticamente i populisti e dunque per ostacolarne l'avanzata. La parte più rilevante è però la prima, in cui viene delineata la griglia definitoria del fenomeno. In termini non molto differenti dal politologo olandese Cass Mudde, anche Müller tende a considerare il populismo come «una particolare *visione moralistica della politica*, un modo di percepire il mondo politico che oppone un popolo moralmente puro e completamente unificato – ma [...] fondamentalmente immaginario – a delle élite ritenute corrotte o in qualche altro modo moralmente inferiori» (p. 26). Ciò significa che i populisti sono, innanzitutto, anti-elitari, ma soprattutto anti-pluralisti, dal momento che sostengono di essere «gli *unici* a rappresentare il popolo». Inoltre, ai loro occhi le élite appaiono come moralmente indegne e corrotte. Per essere populisti secondo Müller non è però sufficiente attaccare le élite, perché è indispensabile ambire a essere *pars pro toto*, ossia a rappresentare (moralmente e non empiricamente) l'intero popolo. I populisti tendono così a sostenere che «solo una *parte* del popolo è il popolo» (p. 29). Quando giungono al potere, i populisti secondo Müller utilizzano strumenti volti non solo a ottenere una legittimazione popolare, ma anche a realizzare concretamente l'omogeneità di quel popolo immaginario di cui si presentano come portavoce: grazie al clientelismo di massa, al «legalismo discriminatorio», alla repressione della società civile, riducono così realmente quel pluralismo politico, sociale e culturale che costituisce uno dei fondamenti della dinamica democratica.

Anche se può apparire convincente l'idea che a contrassegnare il populismo sia una visione moralistica del conflitto tra un popolo «puro» e le élite corrotte, in realtà la proposta di Müller pone qualche problema. L'elemento critico riguarda proprio la proposta principale, e cioè l'individuazione del criterio analitico che dovrebbe consentire di identificare gli autentici populisti. A ben guardare, è infatti ben più difficile di quanto non appaia a Müller distinguere le argomentazioni, lo stile e gli schemi retorici propri dei populisti, da quelli che contrassegnano la stessa tradizione del pensiero democratico. L'anti-elitismo, il discredito morale nei confronti degli avversari e la pretesa di rappresentare un popolo unitario (dipinto in termini positivi come onesto e lavoratore) sono in effetti elementi retorici comuni a un campo di forze molto ampio. E anche il riferimento alla vocazione anti-pluralista non sembra poter risolvere tutte le difficoltà. Ulteriori criticità emergono d'altronde sia per quanto concerne l'individuazione dei casi storici di populismi, sia per quanto attiene la dimostrazione della vocazione anti-pluralista. In primo luogo, le esemplificazioni cui Müller ricorre sollevano qualche perplessità. Nell'affollata galleria di leader populisti allestita da Müller figurano per esempio Donald Trump e Nigel

Farage, Juan Domingo Perón e Hugo Chavez, Viktor Orbán e Georg Haider, Silvio Berlusconi e Beppe Grillo, Geert Wilders e Marine Le Pen, il Tea Party e Pim Fortuyn, Vladimir Putin e Recep Tayyip Erdoğan, e sono inoltre definiti come populisti anche il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco. Al contrario, è sorprendentemente escluso dal novero il People's Party fondato negli Stati Uniti negli anni Novanta dell'Ottocento, in relazione al quale venne (più o meno polemicamente) coniato il termine *populism*, così come non sono ricondotti al populismo Bernie Sanders, gli Indignados, Occupy Wall Street e molti movimenti di sinistra. In secondo luogo, al di là della stessa classificazione, ad apparire problematico è proprio il criterio utilizzato da Müller per stabilire la prossimità di un movimento o di un leader al populismo. Dal momento che il populismo, per criticare l'élite, si richiama al popolo nella sua totalità, per Müller sembra discriminante il fatto che ci si appelli a una parte oppure all'intero popolo. E dunque proprio questo elemento diventa la vera e propria cartina di tornasole per stabilire la prossimità al populismo. Ma le prove utilizzate per dimostrare una simile vocazione anti-pluralista sono spesso impressionistiche (per esempio, il Movimento 5 Stelle è qualificato come populista perché il suo leader dichiarò di ambire a conquistare il 100 per cento dei suffragi, mentre gli attivisti di Occupy Wall Street sono esclusi dal novero perché si limitarono a rivendicare le ragioni del 99 per cento). Anche per questo, gli sforzi di Müller non possono probabilmente far superare al dibattito quello che Isaiah Berlin definì come il «complesso di Cenerentola». E la ricerca del «piedino», capace di calzare la scarpetta del «perfetto» populismo, è destinata a proseguire.

Damiano Palano



Mattucci Serafino Vecellio 1912/ 2004 *I pesci allo spiedo* sec. XX 1957 gres modellato al tornio in più parti, montate e modellate a mano, decorazioni graffite e dipinte cm 91,50 x 18 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: ITALY/ CASTELLI/ S. Mattucci/ 1957

# Libri ricevuti

*D. Breschi, F. Felice*

**Ciò che è vivo e ciò che è morto del Dio cristiano**

Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, 104 pp.

L'Europa è Storia e cultura, non cronaca e geografia. Se l'Europa è questo, allora necessità di essere pensata e ripensata. Sul complesso rapporto tra religione cristiana e identità europea – ossia Storia e cultura – nasce questo dialogo, nel nome del pluralismo e della ricerca della verità.

*F. Felice*

**Popolarismo liberale. Le parole e i concetti**

Morcelliana, Brescia 2021, 155 pp.

Il libro spiega perché la cultura politica ispirata al popolarismo sturziano e al liberalismo classico sia alternativa tanto al populismo contemporaneo quanto alle forme di paternalismo nelle quali il leader di turno guida il popolo come il pastore governa le greggi o come il burattinaio manovra le marionette. Ogni capitolo analizza una nozione chiave: il potere – con il messaggio cristiano entra in gioco l'idea che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico –, la società civile, l'argine critico che limita le pretese delle autorità politiche e delle mega organizzazioni economiche. Infine, si prende spunto dalla *Laudato si'* di papa Francesco: la cultura dello scarto è il criterio di giudizio per individuare soluzioni istituzionali a misura d'uomo che implichino la responsabilità personale.

*M. Maraviglia*

**Semplicemente una che vive. Vita e opere di Adriana Zarri**

il Mulino, Bologna 2020, 219 pp.

Conosciuta e apprezzata per i suoi studi sul cattolicesimo del Novecento, dopo le importanti ricerche già condotte in porto su don Primo Mazzolari e su padre Davide M. Turoldo, questa volta la studiosa toscana si cimenta con la complessa e discussa figura di Adriana Zarri (1919-2010), una delle intellettuali cattoliche del Novecento più conosciute, e spesso criticate per prese di posizioni discusse e contestate. Questa biografia condotta a partire da un'attenta ricognizione dei numerosi scritti pubblicati da Zarri pone schiettamente in evidenza tanto le luci, quanto le ombre di una appassionata militanza politica e religiosa, quale è stata quella della scrittrice bolognese: "pioniera" di quella teologia al femminile abbozzata nel libro *Impazienza di Adamo* e proseguita in una serie di scritti e convinta assertrice delle novità conciliari, pure talvolta interpretate in senso radicale, nel contesto di quel vivace, e contestato, "femminismo cattolico" di cui la stessa Zarri è stata esponente di primo piano. Accanto alla riflessione politica è ben presente in Zarri – e Maraviglia la mette bene in luce – una vena mistica

affidata a una serie di puntuali scritti e tema centrale della sua ultima stagione, quella che si è conclusa con una vita eremitica severa e tuttavia non chiusa al confronto con la Storia, animata da una forte passione per un cattolicesimo rinnovato e purificato da ogni tentazione di cedimento alle mode. L'ampiezza della documentazione raccolta è utilizzata fa di questo studio un prezioso capitolo di una Storia – quella del Novecento di cattolici, tanto del "consenso" quanto del "dissenso" – in gran parte ancora da scrivere.

*R.G. Timossi*

**Ipotesi su Dio. Una guida per credenti, non credenti e agnostici**

EDB, Bologna 2021, 155 pp.

Ai nostri giorni la domanda sull'esistenza di Dio sembra non interessare buona parte delle persone. Eppure gli esseri umani non possono sfuggire agli interrogativi fondamentali sull'origine di tutte le cose e sul senso della propria esistenza. Al fondo di ogni riflessione e convinzione umana si trova il problema di conferire un significato al proprio esistere, quindi necessariamente al mondo di cui si fa integralmente parte. Che ne siamo consapevoli oppure no, per vivere abbiamo bisogno di nutrire fiducia nella vita, dobbiamo cioè affidarci a un senso che la giustifichi e la sostenga. Il contesto attuale, dominato dalla scienza moderna e dalla tecnologia, costringe inoltre ad affrontare le questioni del senso della vita e dell'universo in maniera nuova rispetto al passato, tenendo conto dello sfondo culturale del tutto originale in cui si colloca la domanda sulla possibilità o meno dell'esistenza di un Creatore, secondo l'idea proposta dalle tre religioni monoteistiche (cristianesimo, ebraismo e islam), nonché da tutta la cultura occidentale e in parte da quella orientale.

*F. Landi*

**Tre film sul Sabato santo**

EDB, Bologna 2021, 128 pp.

Il sabato santo rischia di essere considerato un intervallo vuoto tra la morte di Gesù e la sua risurrezione. Si tratta in realtà di un passaggio fondamentale per il cuore della fede cristiana, perché si colloca nel punto in cui morte e vita rifluiscono l'una nell'altra. Per spiegarlo, l'autore fa ricorso a tre film di Sean Penn, Spike Lee, Anne Fontaine e a un video di Bill Viola come se si trattasse di parabole contemporanee. Lo spettatore, con i protagonisti, è costretto a precipitare nel fondo oscuro della morte. Lì, con una logica sorprendentemente ineccepibile, avviene il rovesciamento e la vita si impone in tutto il suo fulgore. Luce e tenebre sono più intimamente connesse e la vittoria finale è completa proprio perché porta inscritto il dolore patito, non come un affronto fortunatamente superato o come la testimonianza

di uno scampato pericolo, ma attraverso il segno dei chiodi sulle mani del Signore risorto.

G. Campanini

**Guido Gonella. Passione per la libertà**

Studium, Roma 2021, 128 pp.

Un profilo accurato della figura e dell'opera di Guido Gonella (1905-1982) – giornalista e politico italiano, segretario nazionale della Democrazia Cristiana, ministro della Repubblica, primo presidente dell'Ordine dei giornalisti – che parte dalle radici del suo antifascismo per arrivare a delineare il suo importante contributo all'elaborazione politica dei cattolici, rilevante anche per la sua vocazione e formazione internazionalistica. Un'agile biografia ben strutturata, scritta da uno dei massimi esperti del pensiero politico cattolico del Novecento.

J. Dos Passos

**Iniziazione di un uomo**

nota di lettura di D. Quirico, Marietti 1820, Bologna 2020, 192 pp.

I bombardamenti, i lampi delle granate e dei razzi traccianti, le barelle che trasportano i feriti, il sangue, l'odore delle latrine e delle cucine da campo, il gas che distrugge i polmoni. I rumori e gli odori del primo conflitto mondiale narrati in modo incisivo e impietoso nel romanzo d'esordio di Dos Passos, assumono la forma di brutali istantanee di guerra, colte dallo sguardo di un giovane soldato americano. Raccontata nella sua crudezza, fuori da ogni retorica e da ogni improprio rivestimento di nobiltà o avventura, la guerra si rivela come l'assurda cronaca di un massacro, un inspiegabile mosaico di dolore, morte e distruzione. Romanzo biografico e di formazione, questo libro è anche la narrazione del disincanto di una generazione, la denuncia della guerra e del capitalismo che l'ha voluta e alimentata.

H.D. Thoreau

**Disobbedienza civile**

nota di lettura di G. Fofi, Marietti 1820, Bologna 2020, 80 pp.

Publicato nel 1849, questo breve saggio di Thoreau condanna le scelte del governo degli Stati Uniti in merito alla schiavitù nel Sud del Paese e alla guerra contro il Messico. Per questi motivi l'autore si rifiutò di pagare le tasse e venne incarcerato. Convinto che le leggi non vadano rispettate quando contraddicono la coscienza e i diritti dell'uomo, Thoreau fonda i primi movimenti di protesta e resistenza nonviolenza, in seguito rappresentati da Martin Luther King e Gandhi.

M. Civico

**Badheea. L'odissea di una donna dall'Italia alla Siria**

EDB, Bologna 2020, 160 pp.

Era il 29 febbraio 2016 ed erano le 7 di mattina, atterra a Fiumicino un volo Alitalia proveniente da Beirut. Novantatré persone, in gran parte bambini, tutti siriani. È il primo corridoio umanitario che porta in salvo un gruppo di persone in fuga dalla guerra. In sicurezza e lontano dalle mani dei trafficanti. Fra di loro c'è anche Badheea. La donna protagonista di questa storia. Una dei sessantacinque milioni di profughi nel mondo. Una madre-coraggio che affronta la morte dei propri cari, la perdita della propria casa e di tutto ciò che aveva; il dolore, la paura, la separazione, il pericolo:

ma senza smettere di resistere e di coltivare la speranza. Una storia che racconta anche di un gruppo di volontari italiani, i corpi civili di pace dell'Operazione Colomba della Comunità papa Giovanni XXIII, che hanno vissuto con Badheea e con la sua famiglia per tre anni nei campi profughi del Libano; racconta di un passaggio verso una vita degna di essere vissuta, un corridoio umanitario, aperto dalla Comunità di Sant'Egidio, dalla Federazione delle Chiese evangeliche e dal Tavolo valdese, che ha consentito a Badheea di richiedere protezione internazionale.

M. Scheler

**Ascesa e declino della borghesia.**

**Tre saggi sullo spirito del Capitalismo**

a cura di Vincenzo Di Marco, Mimesis, Milano 2020, 143 pp.

«Tra i molteplici segni che ci indicano lo spegnersi di quell'ordine vitale sotto la cui forza e direzione ancora viviamo, non ne vedo alcuno che sia più convincente dell'estraniamento profondo che oggi riempie le teste migliori e i cuori più forti (nel loro ordine rispettivo) di fronte a questo ordinamento stesso. La storia di questo estraniamento è tuttora giovane. Questo nuovo atteggiamento, che ho davanti agli occhi, lo trovo anzitutto – com'è da attendersi – tra i dotti e i poeti – l'uomo di mondo può dire "sognatori" –, per esempio in Gobineau, Nietzsche, Jakob Burckhardt, Stefan George. Per diversi che siano questi uomini in tutto (e per l'uomo è essenziale), in una cosa hanno sentito e pensato allo stesso modo: che l'insieme delle forze che hanno costruito l'elemento caratteristico della totalità del nostro presente ordine vitale poteva poggiare soltanto su di una profonda perversione di tutte le forze spirituali essenziali, su di un delirante sovvertimento di ogni ordine significativo dei valori – non dunque su forze spirituali che, confacenti alla normale "natura umana", siano solo effetti che troverebbero il loro posto nelle possibilità di modificazione della Storia a noi nota.

B. Binoche

**Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano**

EDB, Bologna 2020, 72 pp.

L'artista, il filosofo antico, il prete cristiano e lo scienziato moderno sono tutti favorevoli all'ascetismo. Ma le stesse parole e le stesse pratiche, per esempio la frugalità e la castità, hanno per tutti lo stesso significato? Bentham vede nell'ascetismo un'aberrazione perché non si può desiderare la sofferenza, ma solo il piacere. Schopenhauer lo considera come il solo mezzo per sfuggire alla sofferenza indotta dalla ricerca del piacere. Nietzsche, invece, individua nell'ascetismo un mezzo inaspettato per trovare il piacere nella sofferenza. In *Umano, troppo umano* (1878) e un decennio dopo, in modo più elaborato e sistematico, nella *Genealogia della morale* (1887), il filosofo tedesco pretende di pervenire a una valorizzazione post-cristiana dell'afflizione, a una nuova forma di ascesi il cui fine è cancellare in se stessi, dolorosamente, ogni traccia di ascetismo cristiano.

M. Simeoni (a cura di),

**La modernità di papa Francesco,**

prefazione di I. Diamanti, EDB, Bologna 2020, 304 pp.

Questo volume a più voci analizza «l'effetto Francesco» sulla struttura organizzativa della Chiesa cattolica, alla luce della teologia del popolo, radice del suo pontificato.

La modernità di Bergoglio, analizzata e spiegata nelle sue diverse modalità, il progetto di Chiesa del primo pontefice ordinato sacerdote dopo il concilio Vaticano II, in un'Europa in profonda crisi economica e istituzionale, interrogano la Chiesa e i laici di oggi.

*P. Mazzolari*

**«Non mi sono mai vergognato di Cristo»**  
a cura di Leonardo Sapienza, EDB, Bologna 2020, 184 pp.

Nell'affermazione di don Primo Mazzolari «non mi sono mai vergognato di Cristo», presente in una lettera al suo vescovo scritta pochi mesi prima di morire, è racchiuso il cammino, a volte eroico, verso la sua conformazione a Cristo, in spirito di umiltà, povertà, passione per l'annuncio del Vangelo e amore per la Chiesa. Non sempre questa sua passione è stata compresa, anche se ora la diocesi di Cremona ha promosso il processo di beatificazione del parroco di Bozzolo. L'intento di questo libro è di far conoscere il cuore della vita sacerdotale di don Mazzolari, la sua spiritualità, il suo tendere alla perfezione, perché le sue opere continuino ad aiutare sacerdoti e laici a vivere un cristianesimo maturo e coerente.

*G. Corvino*

**Dove la Bibbia non ha ragione**  
Cittadella Editrice, Assisi 2020, 150 pp.

«Non avete detto di me cose rette». Quante volte abbiamo letto questo deciso rimprovero rivolto da Dio agli amici di Giobbe... Ma talora questa frase ha il potere di suscitare in noi un piccolo terremoto. Afferma che gli amici, nel tentativo di giustificare Dio davanti alle sventure vissute, ne rappresentano un volto non rispondente alla realtà. Si denuncia, pertanto, un evidente contrasto tra due volti di Dio: quello immaginato dagli uomini e quello vero che Dio stesso ha deciso di rivelare. Il libro intende smascherare alcune errate rappresentazioni del volto di Dio presenti nella Sacra Scrittura, in modo da far emergere la vera identità del Dio biblico.

*C. Barbero*

**Addio. Piccola grammatica dei congedi amorosi**  
Marietti 1820, Bologna 2020, 224 pp.

Non è forse vero che soffriamo per amore, che le nostre storie finiscono, che i legami si logorano e che più spesso di quanto vorremmo ammettere ci ritroviamo con il cuore in frantumi e gli occhi pieni di lacrime? E non capita con una certa frequenza di dovere o volere interrompere una relazione amorosa che ci rende tristi e insoddisfatti senza tuttavia riuscire a farlo? Perché non si può semplicemente accettare il cambiamento, l'inevitabile fine, e provare a dire «addio»? Questo libro cerca di rispondere analizzando i congedi amorosi attraverso quarantanove frammenti tratti dalla letteratura, dalla filosofia, dal cinema e dalla Storia, percorrendo contro mano la strada già magistralmente esplorata da Roland Barthes nei *Frammenti di un discorso amoroso*. È un tentativo per guardare dentro le scatole nere di quegli aerei che sembravano progettati per portarci in paradiso e invece si sono schiantati contro un muro qualsiasi, ai piedi del quale osserviamo i resti di ciò che eravamo quando credevamo di essere tutt'uno con un'altra persona.

*G. Dossena*

**Abbasso la pedagogia**  
introduzione di R. Farné, Marietti 1820, Bologna 2020, 160 pp.

Giampaolo Dossena esplora e cataloga questo universo di ricordi, riscattando il gioco dai severi comandamenti dei "pedagoghi".

«Un libro pieno di osservazioni acute, notizie che altrove non si troverebbero, note sulfuree della memoria. Al centro l'idea dosseniana per cui giocare è una disposizione individuale libera e però necessaria, così come per giocare è necessario prendersi e impiegare al meglio tutta la libertà consentita dalle regole» – Stefano Bartezzaghi, *Robinson*.

Questo libro nasce da una scoperta «archeologica»: una cartoleria degli anni Trenta, intatta, sotto il lato nord del Castello di Udine, ancora oggi perfettamente conservata, rivela un tesoro di giocattoli, strumenti didattici, cancelleria. Ma tombole, puzzle, cubi, bocce, biglie, birilli e soldatini ci ricordano davvero come giocavamo? O raccontano piuttosto come ci facevano giocare, come ci lasciavano giocare?

*R. Barilli*

**Filosofi all'alba del contemporaneo.**  
**Kant, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche**  
Marietti 1820, Bologna 2020, 128 pp.

I manuali parlano di un'età «contemporanea» che inizierebbe alla fine del Settecento con la Rivoluzione francese, ma in questo libro Barilli segue un metodo diverso che considera le varie epoche ricorrendo ai grandi eventi di natura scientifica e tecnologica. Per connotare quel periodo preferisce infatti osservare i primi passi dell'elettromagnetismo, che ha avuto tra i maggiori esponenti Alessandro Volta con la sua pila e Luigi Galvani con l'esperimento delle rane appese a una ringhiera metallica. Questo scoppio di nuove energie si registra in tutti i settori della cultura, nel campo delle arti visive, con le forme irregolari e inedite di Füssli, Blake, Goya, nella narrativa e nella filosofia.

*C. Péguy*

**Il fazzoletto di Véronique. Antologia della prosa**  
a cura di Pigi Colognesi, Cantagalli, Siena 2020, 592 pp.

Di quanti scrittori un Sommo Pontefice ha detto: «Era più cristiano di me»? Forse nessuno, prima che papa Francesco lo dicesse di Charles Péguy. Chi era costui? Non proprio un Carneade: è stato studiato da centri universitari piccoli ma agguerriti, ripetutamente riproposto all'interno di importanti movimenti ecclesiali (ad esempio CL), rappresentato in circuiti teatrali di base. L'opera poetica di Péguy gode di una stabile presenza editoriale da decenni. Più difficile trovare in Italia la sua produzione saggistica: acutissima e nient'affatto superata analisi del pensiero «moderno». Questa ampia antologia, composta da traduzioni del tutto nuovo, vuol colmare tale lacuna. Prefatore: Julian Carron.

*E. De Luca*

**In nome della madre**  
Feltrinelli, Milano 2020, 79 pp.

L'adolescenza di Miriam/Maria smette da un'ora all'altra. Un annuncio le mette il figlio in grembo. Qui c'è

la storia di una ragazza, operaia della divinità, narrata da lei stessa. L'amore smisurato di Giuseppe per la sposa promessa e consegnata a tutt'altro. Miriam/Maria, ebrea di Galilea, travolge ogni costume e legge. Esaurirà il suo compito partorendo da sola in una stalla. Ha taciuto. Qui narra la gravidanza avventurosa, la fede del suo uomo, il viaggio e la perfetta schiusa del suo grembo. La storia resta misteriosa e sacra, ma con le corde vocali di una madre incudine, fabbrica di scintille. L'enorme mistero della maternità. Una lettura della storia di Maria che restituisce alla madre di Gesù la meravigliosa semplicità di una femminilità coraggiosa, la grazia umana di un destino che la comprende e la supera. De Luca al vertice della sua sapienza narrativa.

S. Recchiuti (a cura di),

**Con gli occhi della fede.**

**In ricordo del sacerdote Nicola Recchiuti**

Teramo 2020, 95 pp.

S'intitola *Con gli occhi della fede* il libro scritto da Stefania Recchiuti, dedicato alla figura dello zio sacerdote Nicola Recchiuti, venuto a mancare il 2 agosto del 2019. Il volume, di agile lettura e corredato da foto e documenti, racconta, a poco più di un anno dalla scomparsa, la vita di don Nicola, il sacerdote che per anni ha fatto parte della comunità silvestrina del Santo volto di Giulianova, diventando poi parroco di Castellalto, incarnando il valore più profondo della fede. Forte in lui il desiderio di essere vicino alla propria gente da pastore di anime nel senso più pieno del termine. Il suo credo lo portava ad ascoltarne le sofferenze, a condividerne i momenti di gioia. Nel libro, scritto in presa diretta, a parlare sono proprio i suoi parrocchiani, le cui voci sono state raccolte con pazienza dalla devota nipote.

J. Jeremias

**Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario**

EDB, Bologna 2020, 643 pp.

Considerato un classico di storia sociologica dell'ebraismo, Gerusalemme al tempo di Gesù è la prima grande opera di Jeremias, uno dei maestri dell'esegesi biblica del Novecento. Con un linguaggio essenziale, una scrittura che incalza e stringe l'argomento da ogni parte e una tessitura sapiente e documentata, questo libro avvince più di un romanzo senza nulla

concedere alle seduzioni romanzesche. L'autore scava dall'intimo dell'ebraismo, con l'impassibilità dello storico e la contagiosa passione dello studioso che assiste al lento e faticoso disvelarsi di una città apparentemente gelosa e inespugnabile.

L. Bruini

**La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane**

Marietti 1820, Bologna 2020, 176 pp.

Questo saggio, divenuto ormai un classico dell'economia civile, suggerisce un percorso all'interno della modernità con l'intento di esplicitare le premesse antropologiche e culturali su cui si fondano l'economia contemporanea e le sue promesse. La scienza economica, con la sua promessa di una vita in comune senza sacrificio, rappresenta una grande via di fuga dal contagio della relazione personale. La crisi che le società di mercato stanno attraversando è infatti essenzialmente crisi di rapporti umani, originata dall'illusione che l'impresa burocratica e gerarchica ci possa regalare una buona convivenza senza l'incontro rischioso con l'altro e con la sua ferita.

C. Lubich, V. Araújo (a cura di)

**Discorsi in ambito civile ed ecclesiale**

Città Nuova, Roma 2020, 792 pp.

Tutta la storia dell'Oriente e dell'Occidente è punteggiata da forti personalità che hanno impresso al corso degli eventi un "cambio di rotta" e aperto nuove prospettive e soluzioni alla vita sociale e personale dell'umanità. Se vogliamo usare un termine entrato nel linguaggio comune grazie a Max Weber dovremmo parlare di "carismi" che egli ha mutuato dal cristianesimo primitivo e ha riformulato secondo la sua prospettiva e analisi della società. Anche il nostro tempo non manca di "carismi" che, in vario modo, rispondono alle sfide della "complessità" dell'epoca presente chiamata a far convivere individualità e socialità, libertà e autorità, dignità individuale e bene comune, frammentarietà e totalità. Un carisma, tra gli altri, adatto a queste sfide, è quello di Chiara Lubich, della quale il presente volume riporta le parole pronunciate in discorsi pubblici, in ambito civile ed ecclesiale, in varie occasioni e in diverse località geografiche, in un arco temporale che copre molti anni della sua attività. L'intento è quello di far conoscere a un vasto pubblico l'influsso che proprio tale carisma ha su questo tempo.



Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Figura femminile* sec. XX 1956 maiolica modellata, decorata da incisioni, smaltata e dipinta soprasmalto in manganese e verde ramina cm 29,50 x 22 x 13 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: S. Mattucci/ 1956





STAMPATO IN ITALIA  
nel mese di luglio 2021  
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)  
[www.rubbettinoprint.it](http://www.rubbettinoprint.it)