

In 112 numeri Prospettiva Persona
ha offerto opinioni critiche sui problemi
più dibattuti della cultura contemporanea.

Ha affrontato le sfide
della società complessa postmoderna
nell'ottica della persona.

Con Prospettiva Donna
ha messo a confronto voci
femminili e maschili nell'ottica della reciprocità.

Ha approfondito i principali argomenti
della cultura contemporanea,
grazie a una rete internazionale di studiosi.

ABBONATIO RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2020

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento annuale € 35,00 - Estero \$ 60,00 - € 50,00

Per abbonarsi è sufficiente

effettuare un versamento su IBAN:

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Poste impresa

intestato a Centro Ricerche Personaliste

Via Nicola Palma 37 - 64100 Teramo

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-6252-2



9 788849 862522

RUBETTINO

€ 13,00

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

ANNO XXVIII

GENNAIO-GIUGNO

2020/1

PROSPETTIVA

TRIMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

PERSONA

n. 111-112

- Democrazia come processo inclusivo

SPECIALE DEMOCRAZIA

- Studiare la filosofia per difendere la democrazia
- Regola della maggioranza e comunità politica
- Premesse e promesse della democrazia digitale

PROSPETTIVA DONNA

- Il fascino di Sophie Sholl

PROSPETTIVA CIVITAS

- Il liberalismo necessario

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

- La religione come dialogo

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in Legge 27/02/2004 n. 46) - Art. 1, § 1, CNS/CBPA-SUD /CZ/42/2007 - Valida dal 19/04/2007

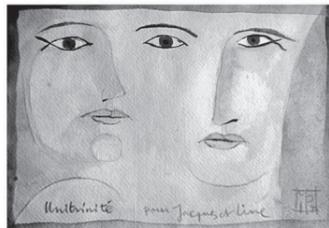
RUBETTINO



Giulia Paola Di Nicola
Attilio Danese

Il buio sconfitto

Cinque relazioni speciali
tra eros e amicizia spirituale



EFFATA
EDITRICE

ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA
Il buio sconfitto

pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

Percorrendo itinerari diversi, hanno attraversato, singolarmente e insieme, la notte dei sensi, dell'anima, della disunità, fino a sconfiggere il buio e vivere quell'"estasi" che non è sinonimo di ebbrezza, ma di esodo dall'io per ritrovarsi uniti nella luce del Cristo.

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

DARIO ANTISERI - ENZO DI NUOSCIO
FLAVIO FELICE
Democrazia avvelenata

pp. 198 - € 13,00

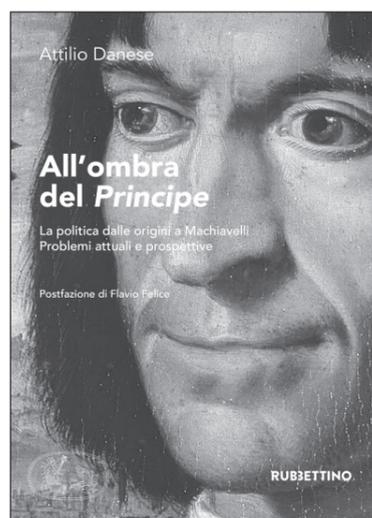
*Dario Antiseri
Enzo Di Nuoscio
Flavio Felice*

DEMOCRAZIA AVVELENATA

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.



RUBBETTINO



Attilio Danese

All'ombra del Principe

La politica dalle origini a Machiavelli.
Problemi attuali e prospettive

Postfazione di Flavio Felice

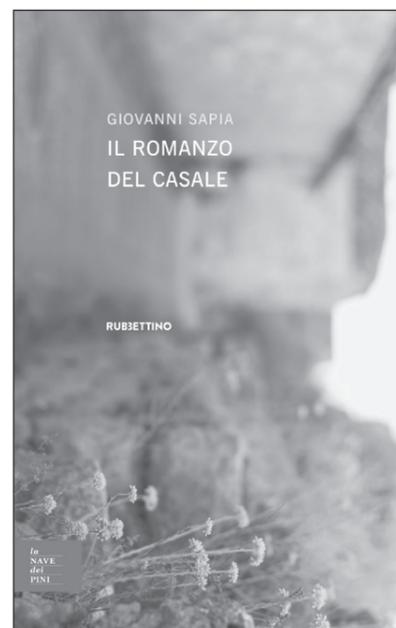
RUBBETTINO

ATTILIO DANESE
All'ombra
del Principe

pp. 440 - € 25,00

Nel corso della storia, pur cambiando i sistemi, la vita politica è divenuta sempre più complessa. Con Machiavelli si è liberata dalla retorica e dal moralismo e ha rinunciato a darsi una direzione etica per divenire una scienza autonoma. La lettura gramsciana del Principe nelle fasi postbellica, post '89 e ancora oggi ha dato spessore culturale alla "conquista e al mantenimento del potere", ma in mancanza di una bussola di orientamento i diversi leader e i partiti nei sistemi democratici hanno finito con l'assecondare rivendicazioni e desideri dei cittadini.

Ha prevalso l'esaltazione del consenso ad ogni costo e di conseguenza il conflitto tra le parti e la decomposizione del tessuto solidale. L'opposizione del "popolo" alla "casta" ha favorito neopopulismo e sovranismo e sollecitato la trasformazione della democrazia rappresentativa nell'utopia della democrazia diretta, in cui il popolo detta le scelte attraverso i social in assenza di principi regolativi condivisi.



GIOVANNI SAPIA
IL ROMANZO
DEL CASALE

RUBBETTINO

GIOVANNI SAPIA
Il romanzo del casale

pp. 276 - € 15,00



Giovanni Battista Grassi

LA PORTA SI APRE

Autobiografia di un chirurgo oncologo

Prefazione di Carlo Verdone

RUBBETTINO

GIOVANNI BATTISTA GRASSI
La porta si apre
Autobiografia di un chirurgo oncologo

pp. 268 - € 16,00



AL
POSTO
SBAGLIATO
BRUNO
PALERMO
STORIE DI BAMBINI
VITTIME DI MAFIA

PREFAZIONE LUIGI CIOTTI
POSTFAZIONE FRANCESCA CHIAVACCI

Rubbettino ZONA FRANCA

BRUNO PALERMO
Al posto sbagliato
Storie di bambini vittime di mafia

pp. 200 - € 14,00



Camillo RUINI
Gaetano QUAGLIARIELLO

UN'ALTRA LIBERTÀ

Contro i nuovi profeti
del paradiso in terra

RUBBETTINO

CAMILLO RUINI, GAETANO QUAGLIARIELLO
Un'altra libertà
Contro i nuovi profeti del paradiso in terra

pp. 136 - € 15,00



RUBBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
Viale Rosario Rubbettino, 8
Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
www.rubbettino.it
commerciale@rubbettino.it

Indice

Editoriale	Flavio Felice	Democrazia come processo inclusivo <i>Democracy as an Inclusive Process</i>	13
		<p>Se Norberto Bobbio ha potuto affermare «se mi chiedete se la democrazia abbia un avvenire e quale sia, posto che l'abbia, vi rispondo tranquillamente che non lo so» e se J. Dunn ha potuto ammettere che «in politica, democrazia è il nome di ciò che non possiamo avere, e che tuttavia non possiamo smettere di volere», si comprende come il problema democratico, sintetizzabile nella lapidaria espressione di L. Sturzo e di G. Sartori: “governo delle opinioni e del diritto”, assuma un carattere multidimensionale, non riducibile ad una mera questione tecnica, fatta esclusivamente di regole e di “universal procedurali” certi; un problema risolvibile mediante il ricorso a qualche elegante algoritmo.</p> <p><i>If Norberto Bobbio was able to claim, «if you ask me if democracy has a future and what it is, assuming that it has one, I would answer calmly that I do not know», and if John Dunn was able to admit that, «democracy is the name for what we cannot have – yet we cannot cease to want it», one understands how the democratic problem which can also be summarised – among other ways – by the lapidary expression of Sartori but, before him, also by Sturzo: “government of opinions”, assumes a multidimensional character and, for this reason, cannot be reduced to a merely technical question, however sophisticated, made up exclusively of rules and “procedural universals”, a problem which can be resolved by recourse to some elegant algorithm.</i></p>	
Le immagini di questo numero	Fiore Zuccarini	Le immagini della collana Documenti dell'Abruzzo Teramano (DAT) <i>Photographical Documents Series of Teramo in Abruzzo (DAT)</i>	16
Speciale «Democrazia inclusiva» a cura di Flavio Felice		Enzo Di Nuoscio, Studiare la filosofia per difendere la democrazia <i>Studying Philosophy to Defend Democracy</i>	18

Criticando la diffusa convinzione secondo la quale una società dominata dalla innovazione tecnologica e dalla ricerca del profitto avrebbe meno bisogno della cultura umanistica, il saggio sostiene la tesi che vi è un forte legame tra lo studio della filosofia e la pratica della democrazia. La filosofia, infatti, educa a convivere con l'incertezza, senza rinunciare alla verità, a confrontare le tante prospettive sui problemi umani, senza assolutizzarne alcuna. Lo studio della filosofia è quindi un efficace addestramento al pensiero critico, alla discussione continua e quindi predispone al dibattito pubblico, che è il cuore della democrazia.

Criticizing the widespread belief that a society dominated by technological innovation and the pursuit of profit would need less of a humanistic culture, the essay supports the thesis that there is a strong link between the study of philosophy and the practice of democracy. Philosophy, in fact, educates to live with uncertainty, without renouncing the truth, to compare the many

perspectives on human problems, without absolutizing any of them. The study of philosophy is therefore an effective training for critical thinking, continuous discussion and therefore predisposes to public debate, which is the heart of democracy.

Luigi Marco Bassani Regola della maggioranza e comunità politica
Majority Rule and Political Community 23

Il problema della maggioranza si presenta diversamente all'interno di uno Stato moderno ovvero in una federazione e questo ci fa comprendere come la decisione di maggioranza non abbia nulla di tecnico, ma sia un tema essenzialmente politico. La regola della maggioranza in ambito statale moderno è un modo per ricostituire la sovranità come singola voce nell'assemblea, mentre un sistema federale nasce proprio per contrastare la formazione delle maggioranze semplici.

The problem of the majority principle is quite different according to the political community it is applied to, i.e. a modern state or a federation, and this makes clear that the majority rule it is not a technicality, but rather a significant political issue. The rule of the majority in the modern state scheme is a way of restructuring sovereignty as a single voice in the assembly, while a federal system was created precisely to neutralize the formation of simple majorities.

Maurizio Serio Premesse e promesse della democrazia digitale
Premises and Promises of Digital Democracy 29

La democrazia digitale costituisce una sfida alle istituzioni tradizionali e ai meccanismi, già previsti nelle costituzioni degli Stati democratici occidentali, di formazione dell'offerta e della domanda politica. Dal punto di vista teorico, ciò si traduce in un conflitto affatto inedito fra regole di funzionamento e valori di riferimento, in altre parole fra la concezione procedurale della democrazia e quella sostanziale. Le promesse della democrazia digitale stanno tentando di fagocitare le sue premesse di libertà e partecipazione all'interno di algoritmi e prassi comunicative chiuse e autoreferenziali. Occorre una "nuova narrazione" della democrazia liberale per ribaltare questa percezione.

E-democracy poses a challenge to traditional institutions and mechanisms that are already provided in the constitutions of Western democratic states for the formation of political "supply and demand". From a theoretical point of view, this results into a brand new conflict between procedural and substantive conceptions of democracy, i.e. between rules values. The promises of digital democracy are attempting to engulf its premises for freedom and participation within closed and self-referential algorithms and communication practices. A "new narrative" of liberal democracy is needed to reverse this perception.

Alberto Mingardi Argini caduti. Appunti su liberalismo e democrazia ai tempi del populismo
Crumbling Burlwarks: Notes on Liberalism and Democracy in an Age of Populism 34

L'insorgenza populista nelle liberaldemocrazie occidentali negli anni Dieci viene spesso considerata alla stregua di un fenomeno totalmente inedito. Può tuttavia essere ricondotta a tendenze di lungo periodo nell'espansione dei poteri pubblici. I cosiddetti populistici non differiscono dall'establishment che essi criticano, per quello che attiene le loro visioni in termini di politica economica e intervento statale. Gli uni e gli altri

traggono beneficio dall'erosione di quegli "argini" che il liberalismo tentò di erigere, per limitare il potere arbitrario.

The emergence of populism in liberal democracies in the 2010s is usually deemed to be a totally novel phenomenon. Nevertheless, it can be traced back to longer trends in the expansion of government power. The so-called populists do not differ from the establishment they criticize, at least in their views on economic matters that define the extension /scope of government. They both benefit from the erosion of the bulwarks that classical liberalism strove to create, in order to limit arbitrary power.

Giulio Battioni La cittadinanza elettronica come paradigma giuridico. Problemi, potenzialità e pericoli della "democrazia dei clic" 39
Electronic Citizenship as a Legal Paradigm. Problems, Potentially and Dangers of "Click Democracy"

Nell'era della "tecnopolitica" e delle nuove forme digitali della partecipazione post-rappresentativa, il concetto di cittadinanza elettronica sembra riattivare il circuito democratico nell'ottica di una nuova dialettica individuo/potere. Accanto alle indubbe potenzialità, non sono pochi i problemi di natura giuridica: il "digital divide" o disuguaglianza di accesso alla rete; la tutela della privacy e della sicurezza dei dati personali di ogni utente; il problema della "informalità" delle consultazioni on line come criterio di legittimazione dei poteri pubblici; il controllo oligarchico della rete da parte di minoranze organizzate.

In the age of techno-politics, the digital citizenship allows a new dynamic relationship between individual and political power. Along with all the makings, there are many concerns and legal problems to be solved: digital divide, data security, online consultations as the criterion of legitimation of power, the oligarchical nature of data control by well-organized minorities.

Claudio Catalano Cyber-persona: dalle dottrine militari alla rappresentanza democratica 45
Cyber-Person: from Military Doctrines to Democratic Representation

La cyber-persona, nata come concetto relativo alla dottrina sulle operazioni cibernetiche, può avere profonde implicazioni politiche, sociali e giuridiche per il concetto di democrazia, considerata la possibilità di rappresentare contemporaneamente le identità di un individuo con molte cyber-persone o di molti individui con cyber-persone multiple.

The cyber-persona was first established as cyber-operations doctrine concept, though it may have profound political, social and legal implications for the concept of democracy considering the possibility of a cyber-persona to simultaneously represent an individual in a one-to-many cyber-persona identities or many-to-many individuals and multiple cyber-persona.

Luca Mencacci Le visioni infrante dell'utopia digitale 50
The Broken Visions of the Digital Utopia

L'evoluzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione ha sempre portato a grandi cambiamenti sociopolitici nella storia della civiltà umana. L'introduzione dell'alfabeto o la scoperta della stampa con la macchina da stampa a caratteri mobili sono stati dei precedenti notevoli. All'inizio degli anni '90, l'avvento di Internet ha quindi suscitato molte speranze. Studiosi di diverse discipline iniziarono persino a parlare

di un cambiamento antropologico che influenzasse tutti gli aspetti della vita. Ad oltre trent'anni di distanza, questo breve saggio intende dimostrare che gran parte delle promesse sono state disattese. Il legame tra l'introduzione delle nuove tecnologie e lo sviluppo democratico è evidentemente più complesso di quanto non avessero ipotizzato gli apologeti del world wide web.

The evolution of information and communication technologies have always led to great socio-political changes in the history of human civilization. The introduction of the alphabet or the discovery of the printing with mobile printing press were remarkable examples. In the early 1990s, the advent of the Internet therefore raised many hopes. Scholars from different disciplines even started talking about an anthropological change influencing all aspects of life. More than thirty years later, this short essay aims to demonstrate that most of the promises have been rejected. The link between the introduction of new technologies and democratic development is evidently more complex than the apologists of the world wide web had assumed.

Antonio Campati Democrazia e virtualità: riflessione 55
Democracy and Virtuality: Reflection

L'invasione delle ICT digitali (le tecnologie dell'informazione e della comunicazione) ha prodotto una serie di sensibili cambiamenti sul funzionamento della democrazia. Questo contributo riflette sui problemi e le opportunità che devono affrontare gli attori democratici nell'«infosfera», con una particolare attenzione alla relazione tra «virtualità» e dimensione politica.

The intrusiveness of digital ICT (Information and communications technology) has produced a number of significant changes to the functioning of democracy. This contribution reflects on the problems and opportunities facing democratic actors in the «infosphere», with particular attention to the relationship between «virtuality» and the political dimension.

Vito de Luca Alle origini della democrazia elettronica:
un'ipotesi sul giusnaturalismo 59
*At the Origins of E-Democracy: a Hypothesis
on Natural Law*

Il fondamento di ciò che oggi viene ricompreso sotto la formula di «democrazia elettronica», non va ricercato nella cosiddetta democrazia diretta ateniese, in quanto, in essa, manca non solo la totalità dei partecipanti, ma anche quel progetto di organizzazione politica razionale che è alla base della tecnica. All'origine, invece, si scorge quella potenzialità del giusnaturalismo in cui, successivamente, il «numero» assurgerà a criterio di regolamentazione della competizione elettorale come fonte di legittimazione.

The foundation of what today is grouped under the formula of "Electronic Democracy" must not be linked to the so called Athenian democracy because it not only lacks the totality of participants, but also that project of rational political organization which is at the base of the technique. At the origin, instead one sees the potentiality of the natural law doctrine in which the «number» subsequently becomes the regulation criterion of the electoral competition considered source of legitimation.

Saro Freni La democrazia liberale e i suoi nemici 63
Liberal Democracy and its Enemies

Lo scopo di questo articolo è di analizzare alcuni aspetti del dibattito sulla democrazia liberale e i suoi critici. La prima parte dell'articolo

si focalizza sulla tesi della fine della storia e sulla crisi delle ideologie. Queste idee furono molto popolari dopo il 1989, ma per un altro verso suscitarono profondi dissensi. Una larga parte dell'opinione pubblica ritenne importante mantenere un atteggiamento critico verso i difetti della civiltà occidentale. Il movimento no global fu un punto di riferimento per i critici radicali del capitalismo e della globalizzazione; mentre la sinistra moderata aderì alla terza via. Il secondo paragrafo si sofferma su alcuni aspetti della critica alla democrazia: radici e sviluppo storico del pensiero antidemocratico. Analizzo inoltre l'idea della democrazia illiberale e il dibattito sul populismo.

The aim of this article is to analyse some aspects of the debate about liberal democracy and its critics. The first part of this article focuses on the thesis about the end of history and the crisis of ideologies. These ideas were very popular after 1989, but on the other hand provoked deep dissents. A large part of public opinion considered the importance of maintaining a critical attitude towards the defects of Western society. The no global movement was a point of reference for the radical critics of capitalism and globalization; instead, the moderate left joined the Third Way. The second paragraph focuses on some aspects of criticism of democracy: roots and historical development of anti-democratic thought. Furthermore, I analyse the idea of illiberal democracy and the debate about populism.

Paolo Iagulli

Fukuyama e la crisi della democrazia liberale: avevamo rimosso il *thymós*?
Fukuyama and the Crisis of Liberal Democracy: Have we Repressed Thymós?

67

In questo breve articolo si cercherà di sottolineare l'interesse e l'originalità del punto di vista di Francis Fukuyama nell'ambito del dibattito, attualissimo, avente a oggetto la crisi della democrazia liberale: attribuendo un ruolo fondamentale al *thymós*, lo studioso americano mette chiaramente l'accento su fattori esistenziali, identitari ed emozionali piuttosto che strettamente politici e/o economici.

This brief article will endeavour to call attention to the interest and originality of the perspective of Francis Fukuyama in the context of the very topical debate about the crisis of liberal democracy: by attributing a fundamental role to thymós, the American scholar clearly places the emphasis on existential, identity and emotional factors rather than strictly political and/or economic ones.

Fabio G. Angelini

Populismo e democrazia: l'ordine giuridico della politica tra diritti fondamentali ed efficienza dei processi decisionali
Populism and Democracy: the Legal Order of Politics between Fundamental Rights and Efficiency of Decision-making processes

73

L'articolo si sofferma su alcune derive populiste della democrazia contemporanea, con specifico riferimento alle dinamiche eurounitarie, rintracciandone le cause nell'indebolimento dei presupposti filosofici e giuridici dell'ideale del governo del popolo. L'analisi evidenzia altresì l'importanza, per un'autentica democrazia, della sua dimensione formale e di quella sostanziale, che chiama in causa l'effettività dei diritti fondamentali e, sotto altro profilo, il problema dell'efficienza degli scambi che si svolgono sulla sfera pubblica e, dunque, le caratteristiche dell'ordine giuridico-politico.

The article focuses on some populist tendencies of contemporary democracy, with specific reference to the EU institutional context, tracing their causes

in the weakening of the philosophical presuppositions of the ideal of the government of the people. The analysis also highlights the importance, for an authentic democracy, of its formal and substantial dimensions, which calls into question the effectiveness of fundamental rights and, from another point of view, the problem of the efficiency of the exchanges that take place on the public sphere and, therefore, the characteristics of the legal order of politics.

Prospettiva donna

G.P. Di Nicola

Per ricordare un'eroina della lotta al nazismo
To Remember a Heroine from the Fight against Nazism

80

È bene che le giornate della memoria ricordino non solo le vittime, ma anche gli eroi, i 'giusti'. Vi sono stati infatti donne e uomini esemplari, che hanno lottato contro regime in difesa della giustizia e della libertà. Tra essi, l'articolo propone una ragazza tedesca che ha reagito alla brutalità del potere nazista, unendosi al gruppo di amici chiamato "La Rosa Bianca" che hanno pagato con la vita la loro opposizione. Decisi a compiere gesti in grado di risvegliare le coscienze addormentate, diffondevano volantini che svelavano la verità del regime. Sophie Scholl, insieme al fratello Hans, volle diffonderli anche tra gli studenti di Monaco e fu denunciata e incarcerata. Fu ghigliottinata a 21 anni.

It is good that the memorial days not only remember the victims, but also the heroes, the 'righteous'. There were in fact exemplary women and men who fought against the regime in defense of justice and freedom. Among them, the article proposes a German girl, who reacted to the brutality of the Nazi power, by joining a group of friends called "The White Rose" who paid their opposition with their life. They were determined to make gestures capable of awakening sleeping consciences, they spread leaflets that revealed the truth of the regime. Sophie Scholl, together with her brother Hans, also wanted to spread them among the students of Munich and was reported and imprisoned. She was guillotined at 21 years old.

Simona Giardina,
Vincenza Mele

Corpo e schiavitù in *Amatissima*
di Toni Morrison
Body and Slavery in Amatissima
di Toni Morrison

84

L'articolo focalizza la crudeltà della schiavitù e la perdita dell'identità e della dignità ad essa connessa, attraverso le immagini dei corpi martoriati delle donne schiave descritte nel testo *Beloved* (1987) della scrittrice afroamericana Toni Morrison. Rispetto alla narrativa sulla schiavitù la novità introdotta dalla Morrison è data dal presentare la storia della tragedia della schiavitù da una prospettiva femminile, in genere trascurata nelle rappresentazioni popolari. Il corpo delle donne schiave, colpito in modo intimo e feroce, diviene nella narrativa della Morrison voce dei diritti umani violati. La narrazione ci permette di sentire la dimensione esistenziale della schiavitù e ci pone di fronte alla nostra possibilità di confronto con il male. In questo modo, dando voce alla disumanizzazione ed alla deumanizzazione cui alcune categorie indifese sono state sottoposte, la letteratura diviene richiamo euristico, correttivo.

The article examines the novel "Beloved" (1987) by the African American writer Toni Morrison. Morrison's novel is set in post-slavery Ohio, where an African-American woman named Sethe is trying to reclaim her life and identity after having lived through the experience of slavery. Beloved is a multi-dimensional work that pores over the traumatic life of African slaves who have been kept "voiceless" throughout American history.

The Authors give a lecture of the novel from the perspectives of both ethics and narration. The narration is intended, first of all, as suffering (with multiple meanings) coming from the evil done. Toni Morrison's Beloved links out the harrowing experience of slavery by utilizing the female body as a "narrative space" (Sofia Arslan, 2017).

	Redazione	Maria Chiaia e la storia delle donne <i>Maria Chiaia and the history of women</i>	89
Prospettiva Civitas	Flavio Felice, Maurizio Serio	Il liberalismo necessario <i>The Necessary Liberalism</i>	92

Le difficoltà del liberalismo nel campo occidentale sono da qualche tempo al centro dell'attenzione di autorevoli studiosi. Oggi che statalismo e sovranismo si sono combinati, crediamo valga ancora la domanda di Hayek: «è troppo sperare in una rinascita del vero liberalismo, fedele al suo ideale di libertà e internazionalismo e rientrato dai suoi temporanei sviamenti nei campi nazionalisti e socialisti?».

The difficulties of liberalism in the Western sphere have been the focus of scholars' attention. Now that statism and sovereignism have combined, we believe Hayek's question still holds true: «is it too much to hope for a rebirth of real liberalism, true to its ideal of freedom and internationalism and returned from its temporary aberrations into the nationalist and the socialist camps?».

	Attilio Danese	Mario Nuzzo. Un singolare Presidente onorario <i>Mario Nuzzo. A Singular Honorary President</i>	94
Prospettiva ΛΟΓΟΣ	Settimio Luciano	La religione come dialogo <i>Religion as a Dialogue</i>	98

L'editoriale presenta la riflessione su una religiosità che avverte il desiderio di lasciare emergere l'unità nella differenza lasciando respirare il pluralismo religioso come un'opportunità di dialogo immettendo in esso la bellezza della logica del dono. Come esempio di ciò viene offerto uno studio sul Brahman per avvertire il fascino e l'apertura verso la spiritualità orientale.

The editorial presents the reflection on a religiosity that senses the desire to let unity emerge in the difference by letting religious pluralism breathe as an opportunity for dialogue by introducing into it the beauty of the logic of the gift. As an example of this, a study on Brahman is offered to feel the charm and openness to Eastern spirituality.

	Bernhard Callebaut, Licia Paglione	Convivenze e convergenze dialogiche interreligiose per il futuro di un mondo in pezzi <i>Interreligious Dialogical Conveniences and Convergences for the Future of a World in Pieces</i>	99
--	---------------------------------------	---	----

L'articolo approfondisce la possibilità nella contemporaneità di una nuova epoca assiale in cui l'incontro tra diverse religioni, realizzato alla luce delle dinamiche relazionali del dono, diventi motore generativo di incontri di civiltà e crescita umana.

The article explores the possibility in the contemporary world of a new axial epoch in which the encounter among different religions, carried out in the



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati via e-mail (in un formato *word-processor*, evitare .pdf), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso, e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 20.000 battute (vuoto per pieno) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona*, *Studi*, *Donna* ecc., e le 4.5000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche, il che esime dalla bibliografia).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract*, è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'e-mail.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, svolta gratuitamente e in spirito di volontariato culturale, spetta una copia del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- 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).

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

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
D'Alimonte Pietro (Caporedattore)
Danese Attilio, Danese Giacomo, Di Nicola Giulia Paola,
D'Antonio Sandra

RETE REDAZIONALE
DEL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raissa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 - 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla - coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università
Lateranense,
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona
Galeazzi Giancarlo - coordinatore
Antonelli Massimo, Barrillà Orazio, Dall'Asta Giuseppe
Giachetta Francesco, Pagliacci Donatella,
Valentini Natalino

AREZZO
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,
Viale Cittadini, 33 - 52100 Arezzo
Macchietti Sira Serenella - coordinatrice
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)
c/o Centro Personalista "Simone Weil"
Via Catullo, 18 - 70031 Andria (Bari)
Zingaro Rosa, coordinatrice
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARÌ
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
Pza Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 - 25121 Brescia
Pati Luigi - coordinatore
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)
Von Hügel Institute
John Loughlin - direttore

COTONOU (BENIN)
Ahoyo Felix - Nestor - coordinatore
Okounde Maxime, Alofs Ballo Germain,
Ban Clément, Koudogbo Pamphilia Clotilde

CHIETI
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31
66013 Chieti Scalo
Angela Rossi - coordinatrice
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,
Sabella Paola, Settimio Luciano, Antonello Canzano,
Andrea Lombardinilo

FIRENZE
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università
di Firenze
P.za Brunelleschi, 4 - 50121 Firenze
Fuscagni Stefania - coordinatrice
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI
B.P. 567, rue Vala
Cazeau, Port-au-Prince, Haiti (WI.)
Castel Germeil - coordinatore
Marie Marcelle Ferjuste, Martha Seide

LAMEZIA TERME
Via Carlo Goldoni, 2 - 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo - coordinatore
Cuomo Cosimo, Macaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,
Via Verdi 28
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagabriella,
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE
c/o Università degli studi di Lecce,
Via Galateo 14 - 73100 Lecce
Forcina Marisa - coordinatrice
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,
F-69002 - Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etienne - coordinatrice
Pierre Benoit, Bouttaz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB - Sidcup Kent DA14 5PB
Barker Annette - coordinatrice
Barker David

LORENA SP (BRASILE)
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284
Centro CEP 12.600/970 - Lorena (SP)
Lino Rampazzo - coordinatore
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin - Polonia
Guzowski Krzysztof - coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian
Bartolomei Sipinsky

MADRID
Asociación Española de Personalismo
Plaza Conde de Barajas, 1 - 28005 Madrid
Jvan Manuel Burgos - coordinatore
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo
Gonzáles

MANITOWOC (U.S.A.)
c/o Department of Anthropology and Sociology - U.W.W. -
Manitowoc
705, Viebahn Street - Manitowoc - WI 54220
Leone Catherine - coordinatrice
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA
Via S. Eligio, 1/D - 74015 - Martina Franca (TA)
Mirabile Lina - coordinatore
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA
c/o Dipartimento Scienze Cognitive
Università di Messina Via Concezione, 6 - 98100 Messina
Ricci Sindoni Paola - coordinatrice
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",
Università di Michoacan a Morelia
Santos Degollado 330 - MORELIA - Michoacan - Mexico
Gonzalez Di Pietro Edoardo - coordinatore
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI
Via Catullo - 80122 Napoli
Rodinò Nerina - coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo,
Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)
c/o University of New York, Hunter College,
695 Park Avenue, n. Y. City
Paynter Maria, coordinatrice
Scala Carmela

NUOVA ZELANDA
Rocio Figueroa Alvear
Alicia Orozco Garza

OUAGADOUGOU
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"
01 B.P. 128 Ouagadougou 01 - Burkinafaso
Nanema Jaques - coordinatore
Sagadou Jean-Paul,
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS
c/o Association des Amis d'E. Mounier
16 Rue La Place - F-94110 - Arqueil - Francia
Coq Guy - coordinatore
Cedrùn Iván, Villela Petit Maria, Le Gall Yves,
Luro Gerad, Costein Nadine

PARMA
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,
Borgo Carissimi, 10 - 43100 Parma
Bosi Alessandro - coordinatore
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,
Via dell'Aquilone 8
Gatti Roberto - coordinatore
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastriani Fabiola, Rizzacasa Aurelio,
Sorrentino Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ishá"
21sur1103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear - coordinatore
Jorge Medina, Verónica Toller Serroels,
Catalina Robredo Martinez

RAGUSA
c/o Centro personalista "G. La Pira"
Via F. Garofalo, 14 - 97100 Ragusa
Nicastro Luciano - coordinatore
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore,
Firrito Maria Grazia, Guerrieri Patrizia,
Piccitto Roberto, Saladino Gian Piero,
Vicari Paola

RIMINI
Associazione "In movimento Di Comunità"
Carlo Pantaleo - coordinatore Progettazione Sociale
Gabriele Paganelli - Maestro

RIO DE JANEIRO
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,
Rio De Janeiro - Brasile
Lorenzon Alino - coordinatore
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 - 00144 Roma
Iannotta Daniella - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales,
Brezzi Francesca, Briganti Camilla, Cedroni Lorella,
Ciccotti Eusebio, Di Marcoberardino Nicola,
Durst Margarete, Guerrero Manfredo,
Nocelli Maria Giovanna

ROMA 2
c/o Asus, Via Manzoni, 24c - 00185 Roma
Buschi Cristina - coordinatrice
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. PAULO
c/o UNESP, Av. dr Altino Arantes, 370/apto 12
04042/002 S. Paulo (Brasil)
Carlos Aurélio Mota de Souza - coordinatore
Costança Marcondes Cesar,
Luiz De Paula Ramos Dalton,
Marcelo Perine

SALERNO
Cattedra di Filosofia teoretica, Dip. di Filosofia
Università di Salerno via Ponte Don Melillo
84084 Fisciano
Lisciani Pettrini Enrica - coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileño, La Gloria 131,
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile
Mariano Malacchini - coordinatore
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOLI (CB)
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",
Pza Duomo, 86039 Termoli
D'Agostino Rosa - coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Tamiglia Gabriele

TERNI
c/o ISTEES - Istituto di Studi Teologici e Storico Sociali -

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
Parisi Stefania – coordinatrice
Carlani Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli
Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano
Monica, Vanhoutte Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)

c/o ISSR – S. Nicola – P.zza C. Battisti, 16 – 70059 Trani
Farina Paolo – coordinatore
Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta
Seccia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO

via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)
Dorigatti Michele – coordinatore
Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
Zucal Silvano

TREVISO

c/o Fondazione “Luigi Stefanini”,
Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso
Bernardi Giacomo, coordinatore
Bruffato Pier Giorgio, Cappello Glori, Cellini Gian Paolo,
Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA

c/o “Centre Pare Tosca”, Università Valencia, Plaça de Sant Felip
Neri, 11
Baix, E-46021-Valencia (España)
Bea Emilia – coordinatrice
Colomer Augusti, Martinez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA

c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,
Università di Venezia
Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia
Goisis Giuseppe – coordinatore
Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,
Enzo Maria Antonietta,
Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA

c/o Scienze dell’Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7
Agosti Alberto – coordinatore
De Beni Michele, Gottardi Donata,
Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario
Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito
Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington – Presidente
Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma
Giorgio Campanini – Presidente onorario emerito
Abruzzese S. – Sociologia, Università Trento
Alici L. – Filosofia, Macerata
Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre
Balzan L. – Filosofia, Verona
Bellino F. – Bioetica, Università Bari
Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma 3
Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. “Amis d’E. Mounier”, Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lanza Sergio – Teologo †

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

Mantovani Mauro – Rettore, UPS Roma

Martino Monica – Sociologia, Roma

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell’economia, A.E.L., Washington †

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Giovanni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Vaccarini Italo, Milano

Vanzan Piersandro Teologo †

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

Augusti Colomer Ferrandiz Docente Università di Valencia	Alfieri Francesco ofm Docente Università Lateranense, Roma	Bertani Angelo Giornalista, Roma	Boldon Zanetti Giuseppe Studioso di E. Mounier, Treviso
Buschi Mura Cristina Operatrice comunicazione Gemelli	Caltagirone Calogero Dipartimento scienze umane LUMSA	Campanini Giorgio Docente di sociologia, Univ. di Parma	Cappello Gloria Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso
Centro studi Marangelli Conversano	Ciccotti Eusebio Docente Università di Roma 3	Comunità di Gesù Missionarie laiche - Firenze	De Dominicis Emilio Docente, Università di Macerata
Di Giuseppe Biagio Docente "Liceo Saffo", Roseto	Di Nicola Fernando Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	Fazio Antonio Già Governatore della Banca d'Italia	Flecha Consuelo Docente, Università di Siviglia
Fuscagni Stefania Docente, Università di Firenze	Giambetti Andrea Docente di Filosofia, Cortona	Giorgio Giovanni Docente Università Lateranense, Roma	Giusti Maria Antonietta Prospettiva Persona Napoli
Gramigna Anita Docente Università di Ferrara	Greshake Gisbert Teologo, München	Maghenzani Redi Maffino Regista, Loppiano (FI)	Mezza Edoardo Financial Journalist, Milano
Pagnotta Fausto Ricercatore Università di Parma	Pagnottella Davide Vicario generale diocesi di Teramo-Atri	Prezioso Nieves Ufficio Pastorale Familiare, Lucera	Petrà Basilio Docente Istituto Teologico, Firenze
Possenti Vittorio Docente di Filosofia Politica, Venezia	Rodinò Nerina "Rassegna di Teologia", Napoli	Santucci Sonia CRP, Teramo	+ Seccia Michele Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
Soliani Albertina Senatrice, Parma	Succimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-6252-2 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839
ANVUR Cineca E183905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 4/07/2019, per le seguenti aree:

Area 11 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-11_riviste-scientifiche/

Area 12 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-12_riviste-scientifiche/

Area 14 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-14_riviste-scientifiche/

Su questa rivista è stato adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore e il direttore scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli. Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2017-2019, al contributo del MIBAC per le attività 2017 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2017 e al Contributo dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne per il 2019. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA
Rivista trimestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese &
Giulia Paola Di Nicola
Anno XXVIII n. 111-112
Gennaio-Giugno 2020/1
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615
www.prospettivapersona.it
Via Torre Brucciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
m@il: prospettivapersona.it

Direttore Responsabile
Flavio Felice
email: direttore@prospettivapersona.it

Redazione
email: redazione@prospettivapersona.it
Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Lucrezia Grilli, Sara Mecca

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

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

NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di
sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste>
/catalogo Occorre chiedere il codice relativo alla
email: mail@prospettivapersona.it
redazione@prospettivapersona.it

RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

Una copia € 13,00
Numero arretrato € 15,00

Abbonamenti
Annuale € 35,00
Esteri \$ 50,00
€ 45,00

Modalità di pagamento:
versamenti su

IBAN:
IT83C 0760 1153
000000 10759645
Poste impresa)

o su
Bollettino Postale
intestato a "Centro
Ricerche Personaliste",
Via N. Palma 37,
64100 Teramo.
CCP n. 10759645.

Legge n. 196/2003
Tutela dei dati personali

Il Suo indirizzo fa parte del nostro archivio elettronico. Con l'inserimento nella nostra banca dati - nel pieno rispetto di quanto stabilito dalla Legge n. 196/2003 sulla tutela dei dati personali - Lei avrà l'opportunità di ricevere i nostri materiali informativi e di essere informato sulle iniziative della Rivista. I Suoi dati non saranno oggetto di comunicazione di diffusione a terzi. Per essi, Lei potrà richiedere - in qualsiasi momento - modifiche, aggiornamento, integrazione o cancellazione, scrivendo all'attenzione del Responsabile dei dati presso:

REDAZIONE DI
PROSPETTIVA PERSONA.
redazione@prospettivapersona.it

Democrazia come processo inclusivo

Flavio Felice

*Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise.
Direttore di «Prospettiva Persona»*

Con il presente numero di «Prospettiva Persona» abbiamo voluto analizzare le trasformazioni della democrazia, che comprendono anche, ma non solo, la frontiera tecnologica della cosiddetta *e-democracy* o «democrazia digitale»¹, e favorire il rafforzamento della sua dimensione elettorale e il grado d'inclusione. Una democrazia incapace di contribuire al processo d'inclusione non potrà che essere percepita dagli esclusi come la *democrazia degli altri*, qualcosa che, non riguardandoli direttamente, non li responsabilizza, con la relativa incuria delle istituzioni e casi di «emigrazione psicologica», per usare una significativa espressione di Giovanni Paolo II in *Sollicitudo rei socialis* (1987), che ricorda il monito popperiano, in base al quale le istituzioni sono come le fortezze, resistono se sono forti le guarnigioni.

Per far ciò è necessario tenere in debita considerazione l'iter decisionale, in forza del principio caro al repubblicanesimo classico: «*quod omnes tangit ab omnibus approbetur*» («Ciò che riguarda tutti deve essere approvato da tutti»), un principio del diritto romano che, transitando per il diritto canonico, giunge ai nostri giorni e oggi sembra innervare la cosiddetta, e non sempre chiara, «democrazia deliberativa»². Tanti sono gli esperimenti in giro per il mondo: si pensi al «*débat public*» in Francia e alla «*public enquiry*» in Gran Bretagna, nonché alle procedure di «*notice and comment*» statunitensi. Per «democrazia deliberativa»³, in questo preciso contesto, s'intende quell'insieme di procedure che tendono ad ampliare la partecipazione di coloro che sono direttamente interessati dal processo decisionale. Con la necessaria avvertenza che, per la prospettiva cristiana, si pensi al popolarismo sturziano, non vi sarebbe spazio per quel populismo in cui il leader presenta sé stesso come l'incarnazione del popolo e il popolo finisce per identificarsi nei propri leader. In democrazia il popolo giudica i propri governanti, perché se è vero che non tutti sono adatti a governare, parafrasando

Pericle (495-429 a.C.), è altrettanto vero che tutti sono chiamati a giudicare chi governa.

Accanto all'iter decisionale, affinché il metodo democratico promuova l'inclusione sociale, andrebbe considerato il processo costitutivo e funzionale delle istituzioni e i processi di contendibilità del potere, per il possibile ricambio delle classi dirigenti. Riteniamo che, per procedere in una riflessione di tal genere, sia necessario basarsi sulla transdisciplinarietà delle differenti scienze sociali: per quanto gli approcci e le metodiche delle singole discipline possano differire, sono tenute insieme dal perno dell'azione umana e dalle visioni di coloro che la compiono, essendo le istituzioni la proiezione multipla, simultanea e continuativa delle attività personali⁴.

Con molta probabilità, infatti, la principale sfida che oggi le scienze sociali si trovano ad affrontare è di fare leva sulla loro fattuale transdisciplinarietà per fornire, al pubblico degli studiosi, delle concettualizzazioni e delle spiegazioni il più possibile legate alla concretezza, per fuggire quindi da fascinazioni astratte (o utopistiche).

In tal senso, la dimensione storica, politica, giuridica ed economica non può non ruotare intorno al perno dell'agire dell'*uomo democratico* e tentare di offrire spiegazioni a esso conformi. *Uomo democratico* contraddistinto, normativamente, dal riconoscimento della dignità dell'altro, dalla capacità inclusiva e dall'indisponibilità a perseguire, sempre per citare la *Sollicitudo rei socialis*, un determinato risultato ad «ogni costo» e a «qualsiasi prezzo», se il prezzo e il costo sono scaricati su altre persone o sulle prossime generazioni.

Se è vero che lo studio empirico della politica non può illudersi di poter fare a meno della dimensione storica, pena la perdita di una visione d'insieme, crediamo sia ancor più plausibile che esso e con esso tutte le scienze sociali non possano fare a meno soprattutto di una visione integrale dell'uomo, pena la scomparsa, per incanto, del soggetto e dell'oggetto delle loro indagini.





Avendo individuato nella dimensione inclusiva la cifra fondamentale di tale regime, credo che restino i dubbi sulla possibilità di offrire una definizione unitaria che tenga insieme le tante esperienze democratiche.

Se Norberto Bobbio ha potuto affermare «se mi chiedete se la democrazia abbia un avvenire e quale sia, posto che l'abbia, vi rispondo tranquillamente che non lo so»⁵; se John Dunn ha potuto ammettere che «in politica, democrazia è il nome di ciò che non possiamo avere, e che tuttavia non possiamo smettere di volere»⁶; e se Sabino Cassese sostiene che «La "volontà popolare" è una sintesi verbale, di cui la parte rilevante è l'interpretazione data dai suoi "rappresentanti"»⁷, si comprende come il problema democratico, sintetizzabile nella lapidaria espressione di Luigi Sturzo e di Giovanni Sartori: «governo delle opinioni e del diritto», assuma un carattere multidimensionale, non riducibile a una mera questione tecnica, fatta esclusivamente di regole e di «universali procedurali» certi; un problema risolvibile mediante il ricorso a qualche elegante algoritmo. Da questo punto di vista, vale quanto scritto da Dunn: «Questa forma di Stato [...] rappresenta la condizione minima per proteggersi contro l'oppressione e contro l'involontaria alienazione di giudizio di coloro che ritengono di saperne più degli altri. [...] che ci si riesca – o che si fallisca – dipende sempre e comunque da noi»⁸.

In breve, se assumiamo il sistema democratico come una «procedura istituzionalizzata secondo certe regole», possiamo affermare che non ci è dato di conoscere miglior sistema a difesa della libertà di quello che consente ai partiti, in concorrenza tra loro, di giocare l'uno contro l'altro, evitando le pressioni e le oppressioni tipiche dei sistemi caratterizzati dalla presenza di un unico partito⁹. Se ne deduce che, il grande nemico della democrazia, denunciato da Sturzo, sulla scia dell'opera di Alexis de Tocqueville, è l'assenza di mobilità, il che, con particolare riferimento a Sturzo, si traduce in una proposta teorica antitetica al tradizionale organicismo¹⁰ e che accosta la nozione di «società plurarchica» del sacerdote siciliano a quella di «società aperta» di K. Popper. La cifra politica della «società aperta», la misura della sua «apertura», è data dalla possibilità di riforma e di revisione istituzionale che orienti un determinato ordine politico a un grado sempre più alto di democrazia, ossia, sempre più articolato e inclusivo, tale per cui si possa

neutralizzare la discrezionalità delle varie autorità potestative.

La democrazia competitiva, le cui posizioni sociali siano scalabili e ad alta intensità di partecipazione *plurarchica*, assumerà i caratteri della contendibilità del potere mediante un regolato processo di selezione. L'idea di partecipazione-inclusione all'ordine poliarchico-plurarchico alla quale fanno riferimento Tocqueville e Sturzo esprime la dinamica mediante la quale aggredire il tema della dicotomia formale-sostanziale, a partire dai valori di partecipazione, di libertà e di uguaglianza. In tal senso, includere, da un lato incorpora la nozione quantitativa di «grado d'inclusione»¹¹ di Dahl, dall'altro tenta di superarla, in quanto significa soprattutto partecipare, passare dalla condizione di *estraneo* e di *disadattato* a quella di *integrato* e di *sogetto attivo*; in pratica, significa passare dalla condizione di *suddito* a quella di *cittadino sovrano*, lì dove si assume che l'essenza dell'ordine democratico sia la progressiva limitazione delle prerogative del potere politico, mediante la costituzionalizzazione del suo esercizio¹².

Per queste ragioni, un paradigma liberale e democratico che faccia i conti con la tradizione del popolarismo sturziano non si rifugia in ipotetici mondi paralleli e distingue tra *regimi democratici* e *regimi servili*, di stampo *neofeudale*, individuando una serie di condizioni le quali assumono il carattere di fattori di un modello utile a misurare il *grado di democraticità* e, dunque, *d'inclusività* di un determinato ordine politico. 1. Mentre le democrazie consentono alle persone di svolgere il loro compito, di associarsi e di esprimere liberamente le loro opinioni, i regimi servili ammettono solo l'«applauso» e l'«adulazione»; 2. Mentre nei primi è possibile «organizzare nuclei di resistenza», nei secondi tutto ciò è impossibile; 3. Mentre nelle democrazie, attraverso il pluralismo, è possibile contendere il potere e consentire la circolazione delle élite, nei regimi neo-feudali il suddito non potrà che offrire il proprio sacrificio, citando Sturzo, «per un avvenire che non vede»¹³.

NOTE

¹ Nella sconfinata bibliografia sul tema si considerino: M. Castells, *Galassia internet*, Feltrinelli, Roma 2002; Id., *La nascita della società in rete*, Università Bocconi, Milano 2014; R. Gibson, A. Römmele, S. Ward (eds.), *Electronic Democracy: Mobilisation, Organisation and Participation via new ICTs*, Routledge, London 2004; S. Coleman, J.

Blumler, *The Internet and Democracy Citizenship*, University Press, Cambridge 2009; L.K. Grossman, *La repubblica elettronica*, Editori Riuniti, Roma 1997; M. Hindman, *The Myth of Digital Democracy*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2008; V. Mosco, *The Digital Sublime*, MIT Press, Cambridge, MA 2004. Cfr. A. Danese, *All'ombra del Principe. La politica dalle origini a Macchiavelli. Problemi attuali e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018. Scrive Danese: «Ciascuno a casa propria può seguire il dibattito politico e contribuire a orientarlo con un voto collegato al centro attraverso i terminali. L'obiettivo è avvicinare il sistema politico ad ogni persona, famiglia, gruppo, anche con mobilità limitata: malati, diversamente abili, anziani, casalinghe, che potrebbero fare un salto di qualità con la partecipazione politica "domestica"».

² «Lasciando quanto di fuorviante c'è nell'aggettivo "deliberativa", Sartori sosterebbe che la deliberazione, sia nell'accezione che fa riferimento alla decisione sia nell'accezione che riguarda le procedure discorsive con le quali si perviene alla decisione, già si trova nella formulazione di che cosa è la democrazia [...]. Sartori apprezzerrebbe tutte le modalità precisamente delineate e "garantiste" (della pluralità di posizioni e di preferenze esistenti) che conducano a decisioni meglio informate, più rappresentative delle preferenze, largamente condivise»; F. Pasquino, *La democrazia di Sartori, ieri e oggi*, in «Rivista di Politica», 3, 2017, p. 22. Scrive Sartori: «So bene che si parla di democrazie popolari, progressive e dirette; ma parlarne non vuol dire che esistano, non dimostra che ci siano. I discorsi su un'altra democrazia, di per sé, non sono che dichiarazioni di intenzioni, e dunque pongono in esse, tutt'al più una "presunzione" e un'aspettativa»; G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957, p. 283.

³ Cfr. S. Cassese, *La democrazia e i suoi limiti*, Mondadori, Milano 2017, pp. 102-103. La «democrazia deliberativa» si sta affermando mediante procedure amministrative sul modello dell'«*interest representation*», ossia: «*notice and comment*», «*enquête publique*», «*public inquiry*». «Una interessante proposta è quella di due studiosi americani, B. Ackerman e J.S. Fishkin, secondo i quali bisognerebbe

introdurre un "deliberation day" in cui gruppi via via più ampi dovrebbero discutere, prima delle elezioni nazionali, le questioni più importanti sul tappeto, in modo da approfondirne collettivamente la conoscenza e da partecipare al voto con maggiore consapevolezza delle scelte da compiere»; *ivi*, p. 103; cfr. B. Ackerman, J. Fishkin, *Deliberation Day*, Yale University Press, New Haven-London 2004.

⁴ Cfr. L. Sturzo, *La società. Sua natura e leggi* [1935], Opera Omnia, Serie I, vol. III, Zanichelli, Bologna 1960, p. 8.

⁵ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* [1984], Einaudi, Torino 2005, p. 4.

⁶ J. Dunn, *La teoria politica di fronte al futuro*, Feltrinelli. Milano 1983, pp. 51-52.

⁷ S. Cassese, *La democrazia e i suoi limiti*, cit., p. 35.

⁸ J. Dunn, *La democrazia*, in Id., *Pensare la politica*, Di Renzo, Roma 2002, p. 32.

⁹ Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 57.

¹⁰ Cfr. C. Vasale, *La "democrazia organica"*, in E. Guccione (a cura), *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, Olschki, Firenze 2004, p. 53.

¹¹ Per «grado d'inclusione», Dahl intende la quota di cittadini ai quali sono garantiti i diritti d'opposizione e di competizione: «I regimi si differenziano a seconda della percentuale di popolazione cui è riconosciuto il diritto di partecipare, su un piano di maggiore o minore eguaglianza, al controllo e alla critica dell'azione governativa, di partecipare, cioè, al sistema di contestazione pubblica»; R.A. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 28-29.

¹² Cfr. R. Aron, *Introduzione alla filosofia politica. Democrazia e rivoluzione*, Marco, Lungro di Cosenza 2005, p. 44; scrive Aron: «Si può pertanto affermare che il Sistema di competizione elettorale è nel percorso evolutivo di una tendenza all'allargamento delle grandi pretese dai governati ai governanti, ovvero alla sostituzione progressiva dei rappresentanti dei governati a un potere esecutivo di origine diversa»; *ivi*, p. 45.

¹³ L. Sturzo, *Politica e morale* [1938], Opera Omnia, Serie I, vol. IV, Zanichelli, Bologna 1972, p. 102.



Controguerra (TE) Casa di terra a un piano, DAT, Vol. I, 1, pag. 118.



La collana Documenti dell'Abruzzo teramano (DAT)

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
16-17

Fiore Zuccarini – Redattore «Prospettiva Persona»



Le immagini che illustrano questo numero della nostra Rivista, come i tre numeri precedenti, riguardano opere d'arte tratte dai volumi dei DAT, Documenti dell'Abruzzo teramano: una collana di sette volumi e 16 tomi che costituisce un progetto editoriale di grande rilievo culturale promosso agli inizi degli anni '80 dall'allora Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo e che è stato ereditato e portato a termine dalla Fondazione Tercas.

Le immagini di questo numero, in particolare, sono tratte dal IV volume della collana dal titolo: *Le Valli della Vibrata e del Salinello* che prende in esame una vasta porzione della provincia di Teramo racchiusa a nord dai corsi del Tronto e della Vibrata e a sud da quello del Salinello: a oriente il limite è segnato dal mar Adriatico, a occidente dai confini dei comuni di Civitella del Tronto e di Campli, sul profilo delle Montagne Gemelle, di Campli, appunto, e dei Fiori.

Oltre ai due centri ricordati, l'area è suddivisa nei territori dei comuni di Sant'Egidio alla Vibrata, Ancarano, Torano, Sant'Omero, Neretto, Controguerra, Corropoli, Colonnella, Martinsicuro e Tortoreto-Alba Adriatica.

È un territorio dolcemente collinare e iriguo, densamente abitato fin dal Paleolitico.

Tra le immagini più suggestive che abbiamo selezionato alcune riguardano l'esterno e l'interno della Chiesa più antica d'Abruzzo (la sua costruzione risale a prima dell'anno 1000!): la Chiesa di Santa Maria a Vico di Sant'Omero (TE). Quindi presentiamo immagini del patrimonio artistico di Campli a cominciare dal Polittico di San Bernardino di Giacomo da Campli (con il particolare della Madonna col Melograno, ora nella Pinacoteca Civica di Teramo) per passare agli affreschi della Cripta di Santa Maria in Platea a Campli, riconosciuti opera di quel Niccolò di Valle Castellana, autore delle miniature di alcuni messali della Biblioteca Capitolare di Atri, e corredati di

stringenti confronti con affreschi di Amatrice e con gli straordinari sportelli di un tabernacolo nella Pinacoteca Capitolina di Roma. Della stessa chiesa un particolare del soffitto e un Busto Reliquario dedicati a San Pancrazio, il suggestivo Altare della Cappella e la scultura in pietra di una Madonna con Bambino nella nicchia della facciata.

Della città di Campli presentiamo altri tesori: gli affreschi nella volta e una Croce stazionale (tempera su tavola) della Chiesa di San Francesco; l'esterno e l'interno della Chiesa di San Pietro in frazione Campovalano; quindi il Tabernacolo del Convento dei Cappuccini e l'Edicola dell'Altare maggiore della Chiesa della SS Trinità.

Molto interessanti alcuni ritrovamenti della famosissima Necropoli di Campovalano: un coperchio con presa zoomorfa, un Kylix attico con figure nere e un'Anfora con coperchio.

Altre immagini riguardano: una scultura che fino al 1977 era nella chiesa di Sant'Angelo Abbamano di Sant'Omero (TE) e che rappresenta la Madonna seduta su uno scanno in posizione frontale mentre sorregge con il braccio sinistro il Bambino in piedi. Gesù, vestito con una tunica fermata ai fianchi da un drappo, tiene una piccola sfera nella mano sinistra. La Vergine velata indossa una tunica coperta da un manto stellato. L'opera è attribuita al maestro della Santa Caterina Gualino, un ignoto artista di ascendenza umbra.

Quindi gli affreschi della cappella della chiesa di S. Maria della Misericordia di Tortoreto, il chiostro e una Madonna con Bambino del convento di Santa Maria dei Lumi di Civitella del Tronto. Infine, una singolare testimonianza di architettura spontanea di origine antichissima, destinata ormai a sparire nel volgere di pochi anni: le Case di Terra a Controguerra.

Nell'ambito delle attività di valorizzazione dei beni artistici dei territori di riferimento la Fondazione Tercas si è affidata, di recente, alle

nuove tecnologie, procedendo alla messa onlinedella collana.

Grazie ai nuovi interventi tecnici, il materiale informativo e multimediale che costituisce questo immenso patrimonio sarà consultabile da qualsiasi piattaforma web e da qualsiasi parte del globo in piena mobilità.

L'importante è avere un comune tablet o smartphone dotato di una connessione a Internet e collegarsi al sito www.fondazione-tercas.it.

Nello specifico sarà possibile consultare le oltre 5.000 pagine della collana dei DAT comodamente da casa o dal proprio tablet con la possibilità di effettuare ricerche storiche, salvare i contenuti o stamparli.

I DAT sono oggi uno strumento prezioso e fondamentale per le numerose tesi di laurea assegnate nelle locali università.

I documenti dell'Abruzzo teramano. 7 Volumi 16 tomi 5042 pagine 6147 illustrazioni

Imponente per taglio sistematico, censimento, rigore scientifico, studio e valorizzazione del patrimonio culturale del territorio della provincia di Teramo, l'intera collana consta di sette volumi suddivisi in 16 tomi per un totale di 5.042 pagine e 6.147 illustrazioni e offre una rilettura del territorio della provincia di Teramo (dalla Preistoria all'Unità d'Italia) naturalmente diviso dalle sue vallate fluviali, e consente di avere una visione complessiva e capillare dell'arte, dell'archeologia e della storia, dei monumenti e dei beni artistici presenti.

Direttrice dell'opera è stata la professoressa Luisa Franchi dell'Orto, che si è avvalsa di un comitato di edizione composto da Ferdinando Bologna, Mario del Treppo e Antonio Giuliano e di un comitato di redazione composto da Nerio Rosa e Adelmo Marino. Le foto sono di Gino di Paolo.

La pubblicazione è iniziata nel 1983 con il volume I su *La valle Siciliana o del Mavone* ed è proseguita quindi nel 1986 con il volume II su *La valle del medio e basso Vomano*, nel 1991 con il volume III su *La valle dell'Alto Vomano ed i Monti della Laga*, nel 1996 con il volume IV *Le valli della Vibrata e del Salinello*, nel 2002 con il volume V *Dalla valle del Piomba alla valle del Basso Pescara*, nel 2003 con il volume VI *Dalla valle del Fino alla valle del Medio e alto Pescara*, per concludersi nel 2007 con il volume VII su *Teramo e la valle del Tordino*.

L'opera contiene i risultati di una ricerca essenzialmente rivolta alle testimonianze archeologiche e storico-artistiche della provincia «storica» di Teramo (cioè anteriore alla costituzione della provincia di Pescara nel 1927) estesa dal corso del Tronto a quello del Pescara e dall'Appennino alle coste adriatiche.

L'arco cronologico esplorato va dalla Preistoria alla fine dell'Ottocento.

Se la ricerca si è incentrata sui «documenti» figurativi (opere d'arte o di artigianato artistico, fino a testimonianze significative di cultura materiale), non sono state tuttavia trascurate le testimonianze di ordine storico, perciò ai saggi e alle schede riservati ai documenti di cultura artistica e archeologica sono stati affiancati contributi atti a delineare puntuali aspetti di eventi storici e altri sono stati dedicati a testimonianze musicali colte o folkloriche (nel volume II raccolte in un CD), a particolarità dialettologiche, alle connotazioni geografiche dei territori presi in esame, a singolarità botaniche, a sopravvenienze di feste, danze, giochi antichi.

In ogni volume, un tomo è stato inoltre dedicato a un *Dizionario topografico e storico* che, sotto la voce di ogni centro urbano (comune, frazione, località) presente nell'area indagata, ha raccolto una lettura del tessuto urbano, delle sue evenienze artistiche minori, dell'etimologia del nome, delle notizie storiche a esso relative, delle epigrafi, degli stemmi, e l'inventario cronologico degli archivi storici comunali e degli archivi parrocchiali.

Lo schema con cui sono stati realizzati i volumi (schede e saggi affiancati dal *Dizionario topografico e storico*) è assolutamente originale ed è un unicum nella catalogazione del patrimonio culturale italiano.

La provincia «storica» teramana è l'unica in Italia a possedere una così capillare documentazione.

Per larghissima parte i volumi hanno pubblicato materiale inedito o poco noto e sono già diffusi nelle università, nei musei e nelle biblioteche non solo italiane ma europee, americane e australiane.

La ricerca ha posto in luce i collegamenti del territorio preso in esame con il flusso della storia e della civiltà artistica italiana ed europea e con una produzione artistica spesso di alta qualità e per alcuni aspetti addirittura ricca di elementi anticipatori rispetto a opere più note.

La ricerca si è giovata di studiosi di alto profilo che hanno fattivamente collaborato con studiosi e privati ricercatori dell'area presa in esame.



Studiare la filosofia per difendere la democrazia

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
18-78

Enzo Di Nuoscio, *Professore ordinario di Filosofia della scienza, Università degli Studi del Molise*



A dieci anni dalla accorata denuncia di Marta Nussbaum¹, non sembra essere seriamente scalfita la diffusa convinzione secondo la quale una società dominata dall'innovazione tecnologica e dalla ricerca del profitto avrebbe meno bisogno della cultura umanistica. E così abbiamo assistito in questi anni, anche nel nostro Paese, a politiche che hanno penalizzato le scienze umane in tutti i cicli dell'istruzione. Nell'università questa nefasta convinzione ha portato a politiche ministeriali che hanno pesantemente spostato i finanziamenti dalle scienze umane a quelle fisico-naturalistiche, dalla ricerca di base a quella applicata, con il rischio di formare dei «tecnologici ignoranti», specialisti superesperti di un microcosmo, sprovvisti di categorie interpretative per comprendere il più ampio contesto in cui si colloca il loro operato.

Questa tendenza risulta ancora più grave in un momento storico, come quello che stiamo vivendo, che fa registrare un conclamato stato di crisi della democrazia. Una crisi a cui non è certo estraneo proprio l'indebolimento delle scienze umane. Senza una buona formazione umanistica risulta infatti difficile costruire menti critiche e possedere quell'autonomia di giudizio che consenta all'*homo democraticus* di poter decidere le sorti della propria comunità, di resistere alle sirene d'imbonitori e demagoghi e di difendere invece quella sempre reversibile conquista storica che è la democrazia.

In questo saggio intendo mettere a fuoco il forte legame che esiste tra filosofia e democrazia e sostenere la tesi che lo studio della filosofia favorisce la pratica della democrazia. Pertanto, come ha sostenuto Dario Antiseri, «il furto di filosofia è un furto di democrazia»².

1. Lo studio della filosofia addestra all'esercizio della democrazia

La natura più autentica delle teorie filosofiche è quella di essere risposte ad autentici

problemi filosofici³. Problemi filosofici che nascono fuori dalla filosofia e che affondano le radici nell'esistenza umana, nella ricerca del senso della vita, nel tentativo di definire regole di convivenza condivise, nello sforzo di separare il bene dal male, nel desiderio di conoscere il mondo e di collocarsi in esso, nonché in tante ineludibili necessità, anche materiali, che ogni giorno la vita ci propone. È dunque dai problemi che sorgono dalle esigenze politiche, dalla ricerca scientifica, dall'esperienza religiosa, dalla produzione artistica e letteraria, oltre che dalle occorrenze della vita quotidiana, che occorre partire per poter comprendere la natura e l'utilità delle idee filosofiche.

Se Dio esiste o non esiste, se possiamo costruire un principio universale per stabilire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, se esiste o meno una soluzione definitiva alla ricerca di felicità degli esseri umani, se il senso della vita può avere o meno soltanto una risposta religiosa, se è giusto aiutare i più poveri, se non bisogna tollerare gli intolleranti, se è meglio la democrazia o la dittatura; ecco, questi sono solo alcuni dei più pressanti interrogativi che la vita di tutti i giorni offre alla riflessione filosofica. Studiare la storia delle teorie filosofiche significa quindi necessariamente fare la storia dei problemi filosofici, cioè problemi che riguardano l'esistenza di ogni individuo. E senza capire tali problemi, senza partire da essi, le teorie filosofiche risulteranno astratte, non di rado incomprensibili e distanti dalla nostra vita, certamente appannaggio esclusivo del mestiere del filosofo. Contro le «vuote astrattezze filosofiche», Benedetto Croce sosteneva che il filosofo autentico partecipa «al travaglio della vita del suo tempo, politica e morale, se non con l'opera direttamente pratica, con l'osservazione e con la passione», e, «come tutti gli altri uomini», deve esercitare «qualche mestiere, e prima di tutto (ed è bene non dimenticarlo, giacché

spesso i filosofeggianti han voluto dimenticarlo), il mestiere di uomo»⁴.

Acquisita la consapevolezza che esistono le teorie filosofiche perché esistono i problemi filosofici che necessariamente accompagnano la nostra vita e che la filosofia è un movimento perenne, come scriveva Merleau-Ponty nel suo *Elogio della filosofia*, «da sapere all'ignoranza e dall'ignoranza al sapere»⁵, risulta immediatamente la grande ricchezza che offre a tutti la riflessione filosofica. La storia delle idee filosofiche diventa la storia delle possibili soluzioni ai più importanti problemi umani, e ci fa capire non solo quanto essi siano diversi e profondamente legati alla nostra esistenza e alla nostra vita sociale, ma soprattutto quanto differenti, complementari o contraddittorie, possono essere le soluzioni. Ci fa capire come le risposte alle nostre grandi domande sono sempre provvisorie, plurali, che non possono mai arrivare a una conclusione definitiva, che occorre abbandonare l'illusoria pretesa di scoprire un algoritmo per far fronte ai problemi della nostra vita e che la grande ricchezza delle teorie filosofiche diventa una preziosa risorsa per cercare le risposte ai nostri problemi filosofici, che ognuno di noi vive nel modo più personale.

«L'infinito, inesauribile dal pensiero dell'individuo – scrive Croce –, è la Realtà stessa, che crea sempre nuove forme; è la Vita, che è il vero mistero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito. E come ogni attimo, per bello che sia, diventerebbe brutto se si arrestasse, brutta diventerebbe la Vita, se mai indugiasse in una delle sue forme contingenti. E perché la Filosofia, non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai *definitiva*. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato, e così sarà sempre. In questo significato la Verità è sempre cinta di mistero, ossia è un'ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la Vita»⁶.

Lo studio della filosofia è dunque una potente profilassi per immunizzare contro la pericolosa assolutizzazione (per ragioni ideologiche, teologiche, politiche, economiche) di una delle tante prospettive, di cui qualche autorità auto-proclamatasi tale si senta portatrice e magari

anche autorizzata a imporla agli altri. E quindi per assegnare un posto privilegiato al singolo, ineliminabile protagonista della ricerca del senso della vita e di soluzioni sempre provvisorie ai propri problemi esistenziali; un singolo che, di conseguenza, deve avere la responsabilità e quindi la possibilità di scegliere, confrontandosi con una pluralità di prospettive. Questa consapevolezza che necessariamente deriva studiando e insegnando le teorie filosofiche a partire dai problemi, aiuta a capire meglio la precarietà e le potenzialità dell'esistenza umana, il suo essere necessariamente gettata in un orizzonte di finitezza, il suo essere uno sforzo continuo di realizzazione che spesso passa attraverso ineludibili e spesso laceranti scelte esistenziali. Decisioni che si affrontano facendo inevitabilmente i conti con il pluralismo delle idee, con le ragioni degli altri. In altre parole, con la convinzione che in filosofia, e quindi nella vita, come nota Dario Antiseri, «perenni non sono le soluzioni quanto i problemi»⁷.

Se è vero, parafrasando Pierre Duhem, che «fare la storia di un concetto significa farne l'analisi logica», e se è vero che la storia delle idee filosofiche è la «storia della ricerca della verità»⁸ sui problemi umani, allora studiare la storia della filosofia significa in qualche modo fare la storia dell'*humana conditio*, capire meglio la natura della verità umana e quel grande movimento collettivo senza fine, a cui contribuisce la stessa riflessione filosofica, attraverso cui cerchiamo di perseguirla.

2. Il «pensiero filosofico» contro il «pensiero ideologico»

Per questa sua intrinseca apertura all'inesauribile ricerca della verità sulla condizione umana, il «pensiero filosofico» presenta una connaturata carica democratica, e si oppone, secondo l'efficace contrapposizione delineata da Luigi Pareyson, al «pensiero ideologico», spesso in conflitto con la democrazia. Quello «ideologico» è un pensiero puramente «espressivo» della realtà, che assolutizza la dimensione storica della riflessione umana, identificandola con una situazione particolare, che svaluta l'aspetto teorico e che rinuncia alla dimensione speculativa. Riducendo il pensiero al suo aspetto pragmatico e la ragione al suo uso strumentale, l'ideologia è un «pensiero senza verità»⁹, che di conseguenza ha reciso il rapporto ontologico con il singolo, unico possibile protagonista della ricerca della





verità. «Chiedersi se le ideologie siano vere o false – scrive Pareyson –, o dire che non sono né vere né false, ha senso solo in quanto le si considera come tutte false, cioè viziate dall'errore fondamentale di aver rinunciato alla verità e quindi d'aver accettato d'essere esaurientemente qualificate dalla storicità e dalla pragmaticità: prodotti della storia e strumenti di azione»¹⁰. Inoltre, la rinuncia alla verità inesauribile e la «tecnicizzazione» della ragione porta inevitabilmente «all'asservimento dell'idea all'azione, dell'ideologia alla politica»¹¹.

Le ideologie, dunque, si presentano esse stesse come verità e non al servizio della ricerca della verità. Non di rado rivendicano un monopolio di verità che, pena d'indebolirsi, saranno adombrate come nascoste, a volte occulte, e non certo comprensibili e accessibili al largo pubblico. Per queste ragioni le ideologie finiscono inevitabilmente per entrare in conflitto con la democrazia, la quale presuppone invece la rinuncia a verità assolute e la partecipazione a una discussione senza fine alla ricerca di soluzioni mai definitive ai problemi comuni. Inoltre, essendo chiuse alla ricerca di verità ulteriori, le ideologie finiscono inevitabilmente per indebolire la conoscenza della realtà, laddove la democrazia vuole essere il più efficace metodo collettivo per indagare il mondo reale e per soddisfare il maggior numero possibile di bisogni compatibili.

Se quello ideologico è un pensiero espressivo del tempo, quello filosofico è invece un pensiero rivelativo della verità. «Le filosofie degne del nome – osserva Pareyson – non sono configurazioni storiche, particolari, molteplici dell'unica e irraggiungibile filosofia», bensì «formulazioni sempre nuove e diverse della verità inesauribile»¹². La natura stessa del discorso filosofico è di essere perennemente speculativo e quindi mai conclusivo, di cercare una verità di cui nessuno può essere un portavoce ufficiale. «Sembra che le filosofie debbano essere esclusive e in lotta perché totali e invece sono compostibili proprio perché attingono la verità che in quanto infinita rende dialoganti tutte le interpretazioni; sembra che le ideologie possono essere compostibili in quanto parziali e quindi integrabili, e invece proprio la loro parzialità mascherata di totalità è la causa della loro continua lotta reciproca»¹³. E prima ancora era stato Benedetto Croce a osservare che «le verità definite dai filosofi non si abbattono a vicenda, ma si sommano e si integrano le une con le altre, e dominano il pensiero e la vita»¹⁴. «Nessun sistema filosofico è definitivo, perché

la vita, essa, non è definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dato, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato e sempre sarà»¹⁵.

Rinunciando a verità concluse, la filosofia finisce per assegnare un posto privilegiato al singolo, per difendere il suo spazio di ricerca, la sua libertà d'interpretazione, unica via per avanzare sulla strada della verità: «come non può essere rivelazione della verità quella che non è personale, così non può essere verità quella che non è colta come inesauribile»¹⁶. Se l'ideologia afferma un monopolio della verità per pochi privilegiati, la filosofia presuppone una libertà d'interpretazione per ogni singolo individuo, poiché, essendo inesauribile, la verità «si offre a infinite interpretazioni, tutte sollecitandole personalmente e tutte ugualmente aprendole al dialogo»¹⁷.

Attraverso la mediazione di ogni interprete, la filosofia diventa il modo migliore per esprimere il proprio tempo senza esserne prigionieri, per comprendere la situazione e al tempo stesso per riconoscere l'irriducibilità dell'iniziativa personale, per mettere al centro l'individuo e le sue verità, riconoscendo sempre un'alterità possibile e inesauribile. Vedendo in ogni individuo il protagonista della ricerca infinita di verità, l'autentico pensiero filosofico presuppone una «ontologia individualista», che salva da onnivore entità collettive lo spazio del singolo, delle sue scelte e anche della sua responsabilità. Un presupposto filosofico, questo, che si oppone all'«ontologia collettivistica» delle ideologie, che tende invece a ridurre la persona a mero effetto di strutture più o meno occulte, la cui conoscenza è accessibile solo a pochi interpreti privilegiati.

3. La filosofia insegna a convivere con l'incertezza senza rinunciare alla verità

C'è un ulteriore aspetto che fa della filosofia un prezioso alleato della democrazia: il pensiero filosofico fa emergere l'inevitabilità dell'impegno morale di ogni singola persona legata alla connaturata incertezza della condizione umana. L'azione umana è una strategia singolare nella realizzazione e generale nei principi che la orienta. Ha, infatti, una intrinseca dimensione storica e teorica, essendo al contempo legata a una situazione prodotta da una tradizione e frutto di una strategia interpretativa del singolo. Presenta inoltre, un profilo materiale e morale, essendo allo stesso tempo vincolata a condizioni

e interessi contingenti ed esito di scelte decidibili soltanto in base ai valori di chi agisce.

Più in particolare, poiché è per definizione scelta di mezzi in vista di un fine selezionato, l'azione umana presenta una connaturata dimensione etica, in quanto i fini possono essere individuati soltanto sulla base dei valori di ogni individuo. La dimensione storica e materiale dell'azione non annulla, dunque, il suo aspetto morale ma dipende proprio da quest'ultimo. Agire significa scegliere, fare inevitabilmente i conti con opzioni etiche, che peraltro non sono estranee anche nella scelta dei mezzi, le quali non possono essere decise in base a un algoritmo o a un criterio universale ma solo dialogicamente confrontate.

La riflessione filosofica sull'inevitabilità dell'impegno morale di ogni individuo, l'insopprimibile pluralità delle norme etiche, la soggettività delle scelte etiche e l'infinita ricerca di «ciò che è giusto», educa all'inesauribile alterità rispetto alle nostre decisioni, fa comprendere l'irriducibilità delle scelte di coscienza e quindi la condizione antropologica del singolo come *homo viator*. Educando alla molteplicità delle prospettive, la filosofia predispone al dialogo, alla discussione critica e, dunque, da un lato, favorisce la democrazia e, dall'altro, diventa una profilassi molto efficace contro le ideologie che tendono a ridurre le scelte a questioni di rapporti di forza e di conflitti d'interessi, sganciate da autentiche questioni etiche. Un'ideologia non si combatte, dunque, con un'altra ideologia, cioè assolutizzando un altro punto di vista, bensì con la filosofia, cioè comprendendo la ricchezza della pluralità di prospettive.

Ma c'è un altro aspetto brillantemente sottolineato da Bertrand Russell: la riflessione filosofica aiuta l'uomo a emanciparsi dai suoi istinti, a venir fuori dal «cerchio dei suoi interessi privati», a sfuggire alle facili contrapposizioni tra amici e nemici a favore di una visione più complessiva, a comprendere che la conoscenza del mondo è necessariamente data dall'«unione tra Io e non-Io» e che, «come tutte le unioni, è indebolita dal predominio di uno dei due termini»¹⁸. La vera contemplazione filosofica, quindi, «trova la propria soddisfazione in ogni allargamento del non-Io, in tutto ciò che ingrandisce gli oggetti contemplati e per conseguenza il soggetto che li contempla»¹⁹.

Contro l'istinto, molto umano, a cercare rassicuranti certezze indubitabili e a proteggersi rinchiudendosi nel proprio mondo, la filosofia aiuta invece ad aprirsi agli altri, a convivere con l'incertezza e con l'imperfezione senza rassegnarsi all'esistente e senza smettere mai di

cercare. «L'uomo che non ha neanche una in-farinatura filosofica – ha scritto Russell – passa attraverso la vita chiuso nei pregiudizi dettati dal senso comune, dalle opinioni più comuni del suo tempo e del suo paese, e dalle convinzioni cresciute nella sua mente senza la cooperazione né il consenso della volontà e della ragione. Per un tale uomo il mondo tende a diventare definito, finito, ovvio; gli oggetti della vita quotidiana non pongono problemi e le possibilità insolite vengono respinte con disprezzo. Non appena ci accostiamo alla filosofia scopriamo, invece, che anche le cose più quotidiane conducono a problemi ai quali possiamo dare solo risposte molto incomplete. La filosofia, pur essendo incapace di dirci con certezza quale sia la vera risposta ai problemi che essa stessa pone, sa suggerire molte possibilità che allargano l'orizzonte dei nostri pensieri liberandoli dalla tirannia della consuetudine. Diminuendo il nostro senso di sicurezza nei riguardi delle cose come sono, essa aumenta grandemente la nostra conoscenza di come possono essere; scuote il dogmatismo alquanto arrogante di coloro che non sono mai entrati nella regione del dubbio liberatore e tiene desta la nostra meraviglia mostrandoci cose familiari sotto un aspetto inconsueto»²⁰.

La filosofia consente, dunque, di allargare i confini del proprio mondo; educa al pluralismo, al confronto critico tra punti di vista diversi, a mettere al centro della considerazione l'uomo, a legare ai suoi bisogni la riflessione teorica, a ridimensionare le pretese ideologiche della ragione. La disputa filosofica aiuta a superare la dimensione personale, a collocarsi in uno spazio collettivo, e dunque predispone alla democrazia, la quale può esistere fino a quando i cittadini riescono a portare i problemi privati in uno spazio pubblico, a superare la dimensione individuale in favore di quella collettiva; fino a quando c'è la speranza che la dimensione pubblica possa risolvere i problemi dei singoli. Inoltre, come osserva ancora Russell, «la mente che si è abituata alla libertà e imparzialità della contemplazione filosofica conserverà qualcosa di questa libertà e imparzialità anche nel mondo dell'azione e del sentimento»²¹.

4. La filosofia crea uno «spazio deliberativo» necessario per la democrazia

Lo studio della filosofia, inoltre, difende la democrazia perché aiuta a combattere alcune degenerazioni legate soprattutto alla diffusione dei nuovi media. In un'epoca in cui la fa





da padrona una comunicazione senza dialogo, spesso lapidaria e frammentaria, che ci rende quasi sempre passivi recettori d'informazioni brevi e semplificate più che di conoscenze consolidate; una comunicazione che rende sempre meno resistibile l'istinto a considerare certe le proprie idee, a difendere verità *à la carte*, a ricorrere all'invettiva e alle frasi lapidarie, la disputa filosofica ci offre strumenti per comprendere e sviluppare argomentazioni, insegna a relativizzare il sé e le sue verità, a non far coincidere il mondo con l'Io, a praticare il dubbio, a comprendere le ragioni degli altri, a convincersi che la ricerca e la discussione continua sono il miglior metodo per risolvere i problemi. Aiuta a guardare il mondo con gli occhi degli altri, a capire le ragioni di coloro con cui dissentiamo, e anche a comprendere meglio le proprie.

In un corso di filosofia, spiega la Nussbaum, gli studenti imparano a scoprire che le differenti idee «hanno molto in comune e sorge in loro la curiosità di vedere in cosa realmente essi divergono, anziché considerare la discussione politica semplicemente un mezzo per segnare punti a favore della propria squadra e di umiliare l'avversario»²². In questo modo lo studio delle dispute filosofiche contribuisce a creare «uno spazio deliberativo di cui abbiamo bisogno se vogliamo risolvere gli enormi problemi che affliggono tutte le moderne democrazie»²³.

Rinuncia a verità assolute, discussione critica tra differenti prospettive come impresa collettiva per la ricerca di verità inesauribili e difesa dell'individuo come protagonista della ricerca sono i tratti fondamentali che accomunano filosofia e democrazia. Lo studio stesso della filosofia è quindi un efficace addestramento al pensiero critico, alla discussione continua e quindi predispone al dibattito pubblico, che è il cuore della democrazia. E lo sarà soprattutto se vi è una buona didattica della filosofia, che sappia porre nella giusta prospettiva i problemi e le teorie filosofiche, facendo capire che *de nobis philosophia narratur*.

NOTE

¹ M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2010), il Mulino, Bologna 2011.

² D. Antiseri, *Furto di filosofia, furto di democrazia*, La Scuola, Brescia 2019, pp. 5 ss. Rimando a E. Di Nuoscio, *Saranno le scienze umane a salvare la democrazia?*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 64 ss.

³ Su questa concezione della natura delle teorie filosofiche mi limito a rimandare a K.R. Popper, *Come io vedo la filosofia* (1979), in Id., *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 2002, pp. 179 ss., e D. Antiseri, *Come si ragiona in filosofia*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 7 ss.

⁴ B. Croce, *Punti di orientamento della filosofia moderna* (1926), in Id., *Ultimi saggi*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 210.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia* (1953), Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 14-15.

⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 397-398.

⁷ D. Antiseri, *Come si ragiona in filosofia*, cit., p. 10.

⁸ *Ivi*, p. 34.

⁹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 99.

¹⁰ *Ivi*, pp. 98-99.

¹¹ *Ivi*, p. 99.

¹² *Ivi*, p. 159.

¹³ *Ivi*, p. 125.

¹⁴ B. Croce, *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 1993, p. 12.

¹⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 389-390.

¹⁶ *Ivi*, p. 18.

¹⁷ *Ivi*, p. 125.

¹⁸ B. Russell, *I problemi della filosofia* (1957), Feltrinelli, Milano 1959, p. 188.

¹⁹ *Ivi*, p. 190.

²⁰ *Ivi*, pp. 185-186.

²¹ *Ivi*, p. 190.

²² M. Nussbaum, *A cosa serve studiare. Il fascino di vedere il mondo con gli occhi degli altri*, in «La Repubblica», 15 aprile 2011, p. 54.

²³ *Ibidem*.



Civitella del Tronto (TE) Chiesa di San Lorenzo, Busto di S. Ubaldo, DAT Vol. IV, pag. 645.

Regola della maggioranza e comunità politica

Luigi Marco Bassani, *Professore ordinario di Storia delle Dottrine politiche, Università degli Studi di Milano*

Il problema della maggioranza, e segnatamente della sua legittimità a decidere in vece del tutto, è uno fra i più studiati nella scienza politica contemporanea. A partire dal grande contributo della Scuola di *Public Choice*, che tende a integrare la struttura governamentale nell'analisi economica, le indagini si sono fatte sempre più raffinate. La struttura delle scelte collettive non appare mai talmente semplice da suggerire l'utilizzazione del numero quale criterio principe, o unico, della preferenza. I politici, in ogni caso, non sono affatto dei docili strumenti nelle mani degli elettori: esiste un «mercato» nel quale i governanti offrono beni pubblici in cambio di voti e gli elettori consumano le tasse in maniere «razionale».

Se il dilemma delle decisioni di maggioranza è ben noto, meno diffusa è la consapevolezza che esso si declina ben altrimenti all'interno di uno Stato moderno ovvero in una federazione. Il che, se visto in controluce, ci indica come la decisione di maggioranza non abbia davvero nulla di tecnico ma sia un tema squisitamente politico. In questo breve scritto presenterò la questione nei termini più generali possibili, al solo fine di delineare una grande divisione teorica fra le due comunità politiche di riferimento: quella statale moderna e quella federale. In un commento a caldo sulle elezioni americane del 2000, un giornalista italiano che si gabello quale «esperto» americano, confessando la propria frustrazione per lo stallo provocato dal sistema elettorale, affermava: «Non è possibile! In tutto il mondo, dalla Francia all'ultima tribù africana vince chi prende un voto in più dell'avversario!». Proprio all'inizio del nuovo millennio vi era qualcosa di antico, per molti versi premoderno, che accompagnava l'elezione alla più importante carica politica del mondo. Il Paese che vanta la più antica Costituzione scritta ancora in vigore – e proprio a causa di quel vecchio documento – non sembrava ancora pronto a decidere tutto e sempre solo sulla base del principio del maggior numero. Seppure

da oltre un secolo la nazionalizzazione della vita politica e la centralizzazione degli apparati burocratici «illuminati» appaiano inarrestabili, il federalismo e la divisione dei poteri sembrano ancora un argine alla piena «europeizzazione» dell'America. Il sogno del «governo di partito»¹, ossia quello di un gruppo dirigente, una porzione di classe politica che scavalca ogni limite costituzionale e chiede l'appoggio del popolo americano per condurlo con polso fermo verso nuovi traguardi, si infrange contro una Costituzione che contempla solo l'esistenza degli Stati e dei suoi vari popoli. Proprio la struttura federale americana, il semplice fatto che si tratta di Stati, ancorché uniti, rende la regola della maggioranza assai sospetta, almeno nel primo secolo di vita della repubblica. Con la presidenza di Abraham Lincoln, zelante assertore della forza e dei diritti della maggioranza, eventualmente sorretta dalla capacità di persuasione delle baionette, la regola diventa piuttosto popolare, salvo rientrare nell'ambito statale nel corso del Novecento. In breve, vuoi in virtù della struttura costituzionale, vuoi a causa della peculiare divisione federale dei poteri, la regola della maggioranza semplice stenta ancora a reggere le sorti politiche dell'America. E ciò proprio perché la regola della maggioranza dispiega le sue «potenzialità» tutte in ambito statale moderno e non certo in un sistema federale, tanto che conviene prendere le mosse proprio da questo ambito.

1. Maggioranza e società

Nel corso degli ultimi anni si è sviluppato anche un vasto dibattito sulle nuove forme di consultazione della volontà popolare, sulla democrazia elettronica e sull'opportunità d'intervistare una frazione consistente di corpo elettorale riguardo a quelle che sono le grandi questioni politiche che interessano i cittadini. Un importante partito politico italiano è sorto



PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
18-78



una quindicina d'anni or sono proprio per contestare profondamente la democrazia ultramediata che ha caratterizzato la repubblica fin dalla sua nascita. Seppure la novità proposta sia al fine concretizzata solo nell'interpellanza di una piattaforma digitale con poche decine di migliaia di militanti – che quando è stata chiamata in causa ha per di più sempre avallato le decisioni dei vertici del partito –, il Movimento 5 stelle nacque con molte e diversissime istanze politiche generali, ma una precisa idea di democrazia. Il popolo, o una frazione di esso, assemblato in qualche remoto angolo della rete avrebbe dovuto sostituire le élite politiche, o quantomeno far sentire alta e chiara la preferenza intorno alle decisioni più rilevanti.

In questi ultimi anni, si può affermare che il vero contraltare di questa visione sia stato trasparentemente esemplato dal comportamento di un altro partito che dovrebbe essere l'ultimo erede dell'intero spettro delle forze politiche che diedero vita alla Costituzione, ossia il Pd. Con grande chiarezza questo partito sostiene da sempre che gli elettori non hanno che un compito, eleggere i parlamenti, pronti a diventare la classe politica all'interno della quale si prendono tutte le decisioni possibili. Intorno a una questione delicatissima quale lo *ius soli*, solo per fare un esempio, il Pd sosteneva compattamente che occorre approvare subito la legge non perché gradita agli italiani, ma proprio in virtù del fatto che era da loro avversata. Il Partito democratico si autorappresentava come autentica élite, in lotta contro la cecità delle masse sulla questione immigrazione. Nello scontro, poi ben attenuatosi durante la comune esperienza di governo, fra i due partiti, al fondo appariva questa diversa visione del popolo. Il popolo doveva essere attore protagonista, secondo il Pd, una volta ogni lustro per poi tornare a recitare il ruolo del coro nella tragedia greca, ovvero consultato su tutte le grandi questioni nazionali, ad avviso del Movimento 5 stelle.

Tuttavia, ciò che davvero manca nell'organizzazione della democrazia digitale pentastellata è il rumore delle moltitudini. In fondo, la democrazia nasce e si sviluppa intorno al principio numerico, variamente inteso e declinato, ma che vede la consistenza da sempre quale fattore decisivo. Addirittura, nei *Proverbi* un'affermazione sembra suggerire la maggioranza quale criterio di governo: «Quando manca una sana direzione il popolo cade; ma nel gran numero dei consiglieri sta la salvezza» (*Proverbi*

11,24). Nella Grecia antica si procedeva per acclamazione, grida, intensità delle preferenze palesemente rilevate da una sorta di «applausometro». Ma anche attraverso frazioni di popolo che si spostavano verso un luogo o l'altro. Stenelaida, un eforo di Sparta, voleva sapere se il popolo era convinto che gli ateniesi avessero violato i patti.

Mise egli stesso ai voti la questione, davanti all'assemblea spartana. Ma diceva di non poter distinguere quale acclamazione risuonasse più forte (votano infatti per acclamazione, non con il sassolino). Desiderando che col manifestare in modo più tangibile la loro opinione si eccitassero alla guerra, propose: «Chi di voi, Spartani, pensa che i patti siano rotti e la colpa ricada su Atene, si collochi da questa parte», e mostrava un settore dell'assemblea. «Chi è d'idea contraria da quest'altra». Alzatisi, si divisero e furono molti di più quelli che ritenevano interrotta la tregua (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I, 87).

Se l'ecclesia ateniese era notoriamente il luogo nel quale la regola della maggioranza aveva il maggior raggio d'applicazione, nel corso di tutta la storia greca e romana la ricerca di procedure per «contarsi» è ampiamente documentata. Al punto che il crollo dell'Impero Romano d'Occidente segna anche il declino tanto del voto, quanto del principio maggioritario. Per molti secoli la politica europea, quando fu popolare, era affidata alle grida di giubilo o di disapprovazione degli astanti. Fu nel corso del Medioevo maturo e nei comuni dell'area fra il Po e le Alpi che s'incominciarono a sviluppare nuovamente procedure per selezionare maggioranze e minoranze². A Genova si richiedeva il voto all'unanimità, a Brescia, Ivrea e Bologna i due terzi erano la norma. La maggioranza semplice non bastava mai per eleggere i candidati alle cariche pubbliche. Parallelamente, la pratica della Chiesa romana procedeva senza mostrare un solo metodo per giungere alle decisioni più importanti. Per secoli la Santa Sede mostrava una chiara propensione per l'unanimità, vuoi come metodo per limitare il dissenso, vuoi quale strumento per mostrare un'unica voce in un mondo non ancora interamente cristianizzato. Nel corso del tempo si sviluppò quella che venne chiamata la dottrina della *pars sanior*, vale a dire i voti non dovevano essere solo contati, ma anche pesati. I saggi e la numerosità dovevano essere in qualche modo

contemperati. Il principio di maggioranza ha una storia tutt'altro che lineare. In estrema sintesi, esso appare assai problematico fino al trionfo dello Stato moderno, gode di enorme favore nel corso della fase parlamentare della moderna statualità e presenta ormai autentiche sacche di resistenza solo all'interno dei sistemi federali (Stati Uniti e Svizzera).

Solo nel corso dello sviluppo di quelle elaborazioni che avrebbero presieduto alla nascita non solo della moderna statualità ma anche del consesso degli Stati sovrani, ossia di quel sistema universale a sovranità locale, s'inizia a delineare una precisa elaborazione «maggioritaria». La parte viene rappresentata come il tutto, anzi lo è. Se già Ugo Grozio affermava che «la maggioranza ha naturalmente il diritto e l'autorità del tutto»³, si deve a John Locke la costruzione di quella che è considerata la più importante difesa del principio maggioritario. Pur avendo postulato limitazioni ragguardevoli all'azione del governo (visto che la sua «ragione sociale» è già stabilita a monte, ossia la tutela dei diritti naturali), una comunità politica, ad avviso di Locke, si deve muovere sulla base del principio di maggioranza. Secondo una «legge naturale», dettata della «giusta ragione», la maggioranza è il veicolo attraverso il quale la società si muove, cambia e progredisce. La maggioranza ha il potere di agire e deliberare come se fosse il tutto: «Ogniqualevolta un certo numero d'uomini ha acconsentito a costituire una comunità o un governo, gli individui diventano una società e costituiscono un solo corpo politico, nel quale la maggioranza ha il diritto di agire e vincolare il resto». Mentre, naturalmente, la costituzione del *corpo politico* richiede l'unanimità, per le sue decisioni basterà la maggioranza: «Difatti, quando un certo numero di uomini ha, con il consenso di *ciascun individuo*, costituito una comunità, essi hanno reso la comunità un solo corpo, dotata del potere di agire come un solo corpo, il che può darsi solo in virtù della volontà e della decisione della maggioranza»⁴. In breve, l'unanimità può far sorgere le società politiche e renderle *one body politick*, ma poi la maggioranza semplice diventa la volontà del corpo politico. Si tratterebbe di una «legge di natura» che deriva dalla meccanica dei corpi sociali.

Infatti, giacché ciò che spinge qualsiasi comunità è solo il *consenso degli individui*, mentre ciascuna comunità è un solo corpo, deve muoversi in una sola direzione; è necessario che il

corpo si muova nella direzione verso la quale lo spinge la forza più grande, che è il consenso della maggioranza. In caso contrario, sarebbe impossibile [per la comunità] agire o continuare a esistere come un unico corpo [...] e quindi ciascuno è vincolato dal suo stesso consenso a seguire la maggioranza. E dunque [...] l'atto della maggioranza va ritenuto alla stregua dell'atto dell'insieme e naturalmente decide, per legge di Natura e della ragione, come se possedesse il potere dell'insieme⁵.

Dal punto di vista strettamente meccanico è stato notato come l'argomento sia fallace. In effetti, «a seconda di quanto siano forti le forze e di come interagiscono, il corpo potrebbe anche rompersi invece di continuare a muoversi»⁶. E tuttavia, il punto non è la bontà della spiegazione di Locke, ma la sua piena rispondenza alla logica dello Stato moderno. Pochi decenni prima Thomas Hobbes aveva riconosciuto che il potere poteva essere attribuito al monarca o anche a un'assemblea. In quest'ultimo caso, «*the voyce of the greater number, must be considered as the voyce of them all*»⁷. Ed è questo il punto decisivo per quanto riguarda la regola della maggioranza. La volontà del corpo statale, che per Hobbes è ovviamente una finzione, non può esistere se non come determinazione del sovrano. E come si può raggiungere una sola voce in un'assemblea? Elidendo uno con l'altro i pareri opposti e vedendo ciò che prevale, ossia *resta*. In fondo, un singolo membro può esprimere la voce del Parlamento intero, purché sia ben chiaro che l'assemblea è da un lato *sovrana*, ossia erede del re decapitato o deposto, e dall'altro l'unica plausibile alternativa al principe materializzatasi nel corso della storia dello Stato moderno.

La regola della maggioranza, infatti, non ha nulla a che vedere con il consenso che si forma nel corpo elettorale. Chi governa in democrazia è spesso lontanissimo dall'aver un vero consenso nella società – da noi, come altrove, basta circa un quinto dei voti dei cittadini per governare – ma deve invece riuscire a forgiare una maggioranza in Parlamento. La regola è *interna* al «corpo» del sovrano ed è un espediente volto a raggiungere una voce unica. Ma se la questione è tecnica e intuitiva, il motivo è invece tutto politico. Al di là di qualunque differenza fra gli autori, con Hobbes e poi Locke giunge a compimento la tradizione della sovranità inaugurata da Jean Bodin un secolo prima. Francesco Galgano, in un'analisi ad ampio





raggio sul principio maggioritario, coltivava pensieri edificanti e tranquillizzanti. A suo dire sarà pur vero che «vale la *maior pars*, ma purché al tempo stesso sia *sanior*, ossia purché sia ragionevole ciò che la maggioranza decide»⁸. Vale a dire, ormai il principio di ragionevolezza, già adombrato da Locke e incorporato pure nel *common law*, contempererebbe solitamente quello del maggior numero.

Ma il punto è che un conto è il problema tecnico, ossia per dirla con Edoardo Ruffini: «perché, in una collettività limitata e omogenea composta di n membri, la volontà di $n/2$, + x prevalga e obblighi $n/2$, - x , anche se $x = 1$ »⁹. Mentre di ben diverso respiro è il problema politico, che si riduce a un interrogativo: come mai nelle assemblee di uno Stato democratico deve prevalere sempre il maggior numero? E la risposta è chiara: l'assemblea è l'erede del monarca, non accetta polifonie, deve parlare con una sola voce. Per Jean Bodin ciò che caratterizza una sintesi politica è la presenza di un'autorità umana a cui spetta la decisione ultima nell'ambito delle questioni politiche: la monarchia relativizza il conflitto religioso e crea un nuovo terreno in cui il giuridico soppianta il teologico. L'assemblea è allora la sovranità in sé, è lo Stato stesso che si autoproclama comunità politica proprio perché in grado di comporre una volontà unica. L'enorme duttilità del «sovrano», da monarca (persona fisica) a Stato (persona artificiale) per mezzo del popolo (entità ben complessa) a Nazione (corpo mistico giacobino), fa sì che una costellazione di configurazioni dottrinarie si ricompongano proprio nel Parlamento. La sovranità - popolare, nazionale, statale - è alla fine solo sovranità parlamentare, e quest'organo deve mimare il re e parlare con una sola volontà.

Un importante autore dell'età vittoriana, James Fitzjames Stephen, era assai critico nei confronti dei nuovi dogmi maggioritari. Nessuno poteva realisticamente pensare che la maggioranza avesse ragione. «Il governo parlamentare è [...] una forma mite e mascherata di coercizione. Ci siamo accordati per verificare la forza contando le teste invece di romperle, ma il principio è esattamente lo stesso [...]. La minoranza cede non perché si convince di esser nel torto, ma perché comprende di essere minoranza»¹⁰.

E tuttavia il bersaglio era solo in parte centrato: nello Stato non è la maggioranza «sociale» a costituire il fondamento della maggioranza parlamentare. La società è interpellata solo al fine di eleggere un'assemblea sovrana

che dovrà poi essere una. L'ossessione unitaria dello Stato trova nella regola della maggioranza il proprio ultimo compimento. È una regola che non ammette eccezioni, perché senza *pars pro toto* non può esservi sovrano. In breve, la regola della maggioranza è la sineddoche della modernità nella sua fase parlamentare e il suo luogo di applicazione è il Parlamento, non la società.

2. Federazione e maggioranze

Come accennavamo, in una federazione ben diversa è la possibilità del dispiegarsi fino in fondo della regola della maggioranza. Il vicepresidente e senatore del South Carolina, nonché pensatore politico di primissimo piano, John C. Calhoun (1782-1850) costruì un'analisi della tensione fra democrazia (intesa come pieno dispiegarsi della regola della maggioranza semplice) e federalismo che ancor oggi merita di essere analizzata con grande attenzione. Fra gli anni Venti e la fine degli anni Quaranta dell'Ottocento egli meditò su tutte le soluzioni politiche e costituzionali possibili. E se per lunghi anni cercò nella Costituzione degli Stati Uniti le difese contro gli sconfinamenti del Nord e del governo federale, alla fine si convinse che questa non bastava¹¹.

Per Calhoun il Sud e ogni singolo Stato, in virtù della natura stessa dell'unione americana, possedevano un diritto di veto sulle questioni essenziali della legislazione comune. Occorreva, però, fuoriuscire dal caso americano per presentare la dottrina nei termini più generali possibili. La teoria della maggioranza concorrente, elaborata compiutamente proprio in questo capolavoro che è la *Disquisition on Government*, rappresenta la legittimazione sistematica del diritto di veto e la trasposizione sul piano dei principi filosofico-politici generali dell'idea americana di libertà. A suo avviso, esiste una tendenza al dispotismo insita nel potere stesso e la cosa non cambia, ma semmai diventa più pericolosa, in una società democratica. La Costituzione degli Stati Uniti è un freno che dovrebbe evitare la trasformazione tirannica del governo.

Il potere può essere contrastato soltanto per mezzo del potere [...]. Chi esercita il potere e chi è soggetto al suo esercizio, i governanti e i governati, stanno in una relazione mutualmente antagonista [...]. Di conseguenza, è un elemento indispensabile alla formazione di un governo costituzionale proprio il sistema

che fornisce a chi è governato gli strumenti per mettere in pratica in modo organico e pacifico l'opposizione nei confronti dell'abuso di potere e del dispotismo di chi governa¹².

L'unico modo per contrastare la tendenza del governo al dispotismo è allora il principio della maggioranza concorrente. L'idea è quella di attribuire un diritto di veto (o concorrente alla formazione del consenso) a ciascuna parte oppure a ciascun gruppo d'interesse. Le virtù della maggioranza concorrente sono evidenti se paragonate ai guasti della semplice maggioranza numerica:

La maggioranza numerica fa caso solamente al numero, considera la società intera un *corpus* unico con interessi comuni e fa delle opinioni della maggioranza le intenzioni della società intera. Invece la maggioranza concorrente non è soltanto un dato numerico, ma tiene in considerazione i vari interessi. Vale a dire, soltanto per le azioni di governo considera la società costituita da tutti i gruppi di interesse opposti e diversi tra loro, chiarisce le intenzioni di ciascun gruppo di interesse attraverso una pluralità di parti di ogni gruppo oppure tramite organi appropriati e fa delle intenzioni su cui è stato raggiunto un accordo completo le intenzioni della società intera¹³.

Il governo fondato solo sulla maggioranza numerica è dunque intimamente tirannico. In un governo assolutistico, i principî fondamentali che salvaguardano il potere si tramutano nell'oppressione di chi è governato oppure in violenza. D'altro canto, in un governo costituzionale è il compromesso a diventare il principio fondamentale. La negoziazione permanente tra i principali interessi è la caratteristica precipua del sistema politico proposto da Calhoun. Gli elementi contrattuali e privatistici dell'obbligazione politica tendono a essere accentuati proprio quando l'accordo è raggiunto per mezzo del consenso di ogni singola parte.

Non può, quindi, stupire che, in un mondo in cui l'obbligazione politica si andava modellando *a contrario* rispetto all'obbligazione contrattuale, le elaborazioni calhouniane abbiano riscosso poca fortuna. La *volonté générale* contenuta nelle leggi dei parlamenti rappresentativi della nazione è stata considerata uno strumento ben più duttile ed efficace per il governo sugli uomini, mentre la negoziazione tipica di un sistema pattizio e contrattuale è considerata una

diseconomia di scala. Il sistema di «negoziato permanente» cui l'attribuzione del diritto di veto ai gruppi principali dà luogo allontana la dottrina calhouniana da quella che ha presieduto alla formazione dello Stato moderno. La salvezza della comunità politica risiede tutta nella sua capacità di pensarsi disgiunta, scissa, in conflitto e, soprattutto, non alla ricerca di un «decisore». Nel pensiero di Calhoun si cristallizza nei termini di un conflitto di natura costituzionale la tensione fra democrazia, federalismo e liberalismo che l'alba della repubblica aveva, almeno in parte, offuscato.

Per concludere, è chiaro che la regola della maggioranza può essere la cartina di tornasole attraverso la quale cogliere la profonda tensione, che il diritto pubblico europeo ha tentato di negare in ogni modo, fra lo Stato e la federazione. Una federazione autentica non può che costituire un argine alle tendenze tiranniche della maggioranza semplice, perché pone il requisito che sulle questioni fondamentali si formi sempre una maggioranza «concorrente». Su queste questioni vitali, la volontà della maggioranza del Paese non vale nulla se non è sanzionata dal consenso della maggioranza in ciascuna delle sue parti costitutive. Nella teorizzazione di Calhoun si assiste a una vera e propria messa in mora dello Stato moderno e del suo mito «unitarista». Per produrre una reale omogeneità occorre abbandonare la ricerca di un'unità artificiosa della comunità politica, privando la comunità politica di un centro propulsivo dal quale tutto promana e nel quale tutto è deciso. Scomporre la comunità nei suoi reali interessi contrapposti, fornendo a ciascuno di essi un diritto di veto, è il modo più sicuro per ottenere la concordia. Perché l'armonia nasce dalla distruzione del ponte di comando della nave, per rovesciare la nota metafora di Jean Bodin.

NOTE

¹ Cfr. E. Schattschneider, *Party government*, Farrar & Rinehart, New York 1942.

² Non di rado collegate a metodi piuttosto violenti, come documenta A.M. Wolfson, *The Ballot and Other Forms of Voting in the Italian Communes*, in «American Historical Review», V, 1, 1899, pp. 1-21.

³ U. Grozio, *De Jure belli ac pacis*, 1625, II, 5, § 17.

⁴ J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1689, II, § 95.

⁵ *Ivi*, II, § 96.

⁶ M. Risse, *Arguing for Majority Rule*, in «The Journal of Political Philosophy», XII, 1, 2004, p. 46.



⁷ Th. Hobbes, *Leviathan*, 1651, XVI.

⁸ F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, il Mulino, Bologna 2007, p. 12.

⁹ E. Ruffini, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, il Mulino, Bologna 1977, p. 5.

¹⁰ J. F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Smith, Welder, London 1874, p. 31.

¹¹ Cfr. J.C. Calhoun, *Disquisizione sul governo* (1850), Macerata, Liberilibri 2011, e L.M. Bassani, *Repubblica o democrazia? John C. Calhoun e i dilemmi di una società libera*, IBL Libri, Torino 2016.

¹² J.C. Calhoun, *Disquisizione sul governo*, cit., pp. 13-14.

¹³ *Ivi*, p. 28.



Corropoli (TE) Chiesa di Sant'Agnese, Madonna con bambino, gruppo ligneo, DAT Vol. IV, 2 pag. 461.

Premesse e promesse della democrazia digitale

Maurizio Serio, *Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Università degli Studi «Guglielmo Marconi»*

1. Nel discorso pubblico contemporaneo, la democrazia digitale viene interpretata usualmente come possibilità di estendere la partecipazione dei cittadini alla politica mediante la proliferazione di nuovi strumenti a supporto delle procedure elettorali (il voto elettronico, anche inteso come opzione o modalità esclusiva di partecipazione alla vita interna dei partiti e di controllo «dal basso» della loro linea politica o dell'operato dei rappresentanti eletti). Inoltre, essa è vista come un'alternativa ai canali pubblici di informazione ufficiali, attraverso l'impiego dei nuovi media e dei social network, il cui accesso, almeno in teoria, è garantito a tutti, in maniera immediata e continuativa.

A ben guardare, in entrambi i casi la *e-democracy* costituisce una sfida alle istituzioni tradizionali e ai meccanismi, già previsti nelle costituzioni degli Stati democratici occidentali, di formazione dell'offerta e della domanda politica. Dal punto di vista teorico, ciò si traduce in un conflitto affatto inedito fra regole di funzionamento e valori di riferimento, in altre parole fra la concezione procedurale della democrazia e quella sostanziale. Naturalmente, c'è chi sostiene che questa sia una dialettica sana, e chi vede, nel prevalere di una sull'altra, una riduzione e un conseguente svuotamento delle forme democratiche, fino a fare, come spesso è accaduto nella storia, da apripista ad assetti autoritari. Invero, una democrazia solamente procedurale può portare a questi esiti infausti, come la storia del Novecento ha dimostrato; ma anche una democrazia meramente sostanziale può finire col giustificare tutto in nome di valori che lo Stato o il governo pongono e a cui i cittadini devono necessariamente conformarsi. Non manca anche chi vede un conflitto insanabile insito nel cuore stesso dei regimi democratici, che origina dalla coscienza umana quando si rapporta alle norme che, giocoforza, scaturiscono dalla regola della maggioranza, che ne

costituisce il fondamento. Realisticamente, è in questo conflitto che si plasma la cittadinanza e in cui vivono perennemente immerse le istituzioni.

Non v'è dubbio che tale scontro sia espressione di quella crisi in cui le democrazie occidentali sono immerse dai loro albori, come ricostruiscono bene alcuni studi¹. Tuttavia sarebbe difficile orientarsi tra i diversi segnali contraddittori di una crisi sistemica senza una bussola che indichi l'essenziale. Per questo occorre tener presente una definizione minima di democrazia, così come risulta dalle classiche analisi di Schumpeter, Bobbio e Dahl. Costoro, con alcuni distinguo, hanno individuato alcuni requisiti di base affinché un regime possa dirsi democratico: l'esistenza di un suffragio universale maschile e femminile; elezioni libere competitive, ricorrenti e corrette; pluralismo partitico; presenza di diverse e alternative fonti d'informazione che vanno a plasmare l'opinione pubblica e che orientano il cittadino nella propria scelta. Tali criteri minimi di funzionamento del gioco democratico sono chiamati in scienza politica «universali procedurali», in quanto regole che valgono per tutti e coinvolgono allo stesso modo, secondo il proprio ordine e competenza, le istituzioni e la cittadinanza, intesa anche e non solo come corpo elettorale. Essi costituiscono, dunque, il nocciolo della visione procedurale della democrazia, che si riferisce appunto all'insieme delle regole che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni politiche che interessano tutta la collettività, operando con il massimo di consenso e con il minimo di violenza. Pertanto, la democrazia procedurale postula l'esistenza di un'autorità (lo Stato) legittimata a produrre norme, diritto, regole; impegnata a far attuare e rispettare queste regole generali; attenta ad attenuare il più possibile la conflittualità e a massimizzare il consenso del corpo politico verso





le proprie decisioni. D'altra parte, come dice Bobbio, «tutte queste regole stabiliscono *come* si debba arrivare alla decisione politica, non *che cosa* si debba decidere. Dal punto di vista del *che cosa*, l'insieme delle regole del gioco democratico non stabiliscono nulla, salvo l'esclusione delle decisioni che in qualche modo contribuirebbero a rendere vane una o più regole del gioco». «Peraltro – egli continua – come per tutte le regole, anche per le regole del gioco democratico si deve tener conto del possibile scarto tra l'enunciazione del loro contenuto e il modo con cui vengono applicate. Certamente nessun regime storico ha mai osservato compiutamente il dettato di tutte queste regole; e per questo è lecito parlare di regimi più o meno democratici. Non è possibile stabilire quante di queste regole debbano essere osservate perché un regime possa dirsi democratico; si può affermare soltanto che un regime che non ne osservi nessuna non è certamente un regime democratico, almeno sino a che si tenga fermo il significato procedurale di democrazia»².

Come si vede, il discorso sulle regole del gioco è estremamente importante per due ordini di ragioni, come ricorda Dahl: prima di tutto, perché esse contraddistinguono i sistemi democratici dai sistemi non democratici; in secondo luogo, perché ciò che caratterizza un sistema democratico non è soltanto il possesso di regole del gioco proprie, quanto il fatto che esse siano molto più elaborate, attraverso secoli di prove e di controprove, di quelle di altri sistemi politici e che siano state ormai ovunque costituzionalizzate (come è avvenuto anche da noi in Italia), ovvero siano passate attraverso il processo legislativo massimo, quello di natura costituzionale, che ha incorporato queste norme negli ordinamenti di ciascuno Stato. In definitiva, le regole procedurali distinguono i sistemi democratici da quelli non democratici, ne garantiscono la longevità e il funzionamento, esprimono l'uguaglianza dei membri della società e consentono alla democrazia di dispiegare i propri effetti positivi. È per questo che, sottolinea ancora Dahl, «nonostante alcune notevoli eccezioni, le democrazie contemporanee tendono, in generale, rispetto ai regimi non democratici, a garantire un ambiente più ospitale in cui godere dei benefici dell'economia di mercato e della crescita economica»³, così come, specularmente, «nella struttura e nel funzionamento dell'economia di mercato esistono i germi e le caratteristiche proprie della legittimità democratica»⁴. Certamente,

le regole democratiche non possono garantire ai cittadini la felicità, la ricchezza, la salute, la saggezza, la pace; questi fini vanno oltre la capacità d'intervento di qualsiasi governo, anche se democratico, tanto più che, nella pratica, la democrazia si rivela sempre inevitabilmente al di sotto dei propri ideali. Allo stesso modo, queste analisi ci ricordano che, a fronte di questi ineliminabili limiti, non dobbiamo mai perdere di vista i benefici che rendono questa forma più desiderabile di ogni possibile alternativa.

2. Ai giorni nostri, il punto è capire se il populismo contemporaneo rappresenti una vera alternativa alla democrazia liberale, o piuttosto ne distorca quotidianamente mezzi e fini, per finire in un vicolo cieco. Il populismo, infatti, propone (e si pone come) un *superamento* della democrazia parlamentare, attraverso il depotenziamento dell'istituto della rappresentanza a favore del principio d'identità, nel senso che mira a conferire la legittimità politica sulla base della rassomiglianza e della similitudine fra governanti (*leaders*) e governati, appartenenti alla gente comune (*ordinary people*). Questo a conferma del fatto che «più che anti-democratico, il populismo è anti-istituzionale: esso non rigetta solo il costituzionalismo, ma qualsiasi mediazione che si frapponga tra il popolo e l'esercizio effettivo del potere. Si comprendono dunque da una parte la preferenza per la democrazia diretta o partecipativa (cioè per forme plebiscitarie di espressione del consenso) e dall'altra la critica alla rappresentanza»⁵. Se il populismo utilizza la democrazia sostanziale come un brand, da restituire alla lucertezza originaria, sottraendolo alle corruzioni operate dalle élite al potere, il liberalismo dal canto suo, contro qualsiasi residuo idealistico, come già ricordava Luigi Sturzo, non ammette che il popolo sia fonte assoluta di autorità e di sovranità quale principio etico-giuridico – come ugualmente non ammetteva che lo fosse il sovrano assoluto d'*ancien régime*⁶. In tal modo il metodo liberale declina il principio cardine della teoria democratica, la sovranità popolare, come partecipazione del popolo, in regime costituzionale, alla formazione del regime stesso, in particolare attraverso l'elezione di organismi rappresentativi. La partecipazione democratica è un ideale che ha ispirato fondamentali battaglie nel secolo scorso, come quelle tese ad allargare il suffragio e a rendere possibile il voto alle donne, o, più recentemente, tutto il movimento verso un'evoluzione in senso tecnologico delle

procedure elettorali per consentire, ad esempio, il voto a chi non può recarsi alle urne; ancora, è qui che s'inserisce tutto il dibattito sulla democrazia deliberativa, che vuole restituire ai cittadini, specialmente in materia di competenza locale, la possibilità di dire la loro nel processo decisionale delle politiche pubbliche. D'altra parte, una democrazia siffatta è assai esigente nei confronti del corpo politico, governanti e governati. Una partecipazione attiva incalza infatti la coscienza del cittadino, lo stimola a essere informato perché lo spinge a capire cosa accade nel mondo circostante al fine di poter concorrere in maniera positiva ed efficace all'esercizio dei propri diritti politici⁷.

Risulta, pertanto, evidente la proporzione dello iato che si crea tra una siffatta visione dei processi politici e la loro effettiva conduzione ai giorni nostri, penetrati e dominati da quella logica di disintermediazione causata da fattori tanto concomitanti quanto eterogenei come la rivoluzione tecnologica dei social media e la perdita di credibilità dal basso dei partiti e, in genere, delle organizzazioni tradizionali. Proprio la loro flessibilità, quando non è mera «liquidità», potrebbe però risultare una risorsa formidabile per avviare processi partecipativi di *governance* in grado d'includere fasce sempre più ampie di cittadini, che siano portatori d'interessi diretti o diffusi, all'interno del gioco democratico. Del resto, come ha notato icasticamente il politologo bulgaro Ivan Krastev, la democrazia è rimasta «the only game in town» sebbene oggi sempre più si discuta se valga la pena giocarlo o meno⁸. Il punto dolente di questo processo è che, un po' ovunque invero nel mondo occidentale, viene a essere minato il ruolo delle élite politiche. Non si riconosce più loro una funzione di guida e direzione mentre parallelamente aumenta la sfiducia nei confronti della cultura come risorsa in grado di provocare mobilità sociale e indicare priorità e vincoli all'azione politica⁹. Il deleterio meccanismo dei tweet, che neppure i più arditi teorici delle politiche simboliche avevano potuto immaginare qualche lustro fa, combina l'efficacia dell'immediatezza dell'annuncio con la sua deresponsabilizzazione, per la quale non è più necessario dar seguito alle promesse, ma è sempre più vitale offrirne di nuove per poter conquistare l'hashtag del momento, in una rincorsa continua per colpire l'immaginario degli elettori. Una politica che banalizza lo scandalo sarebbe senz'altro definibile come una politica «scandalosa», ma con ciò sottovaluteremmo il fatto che tale metro moralistico non ha più

impatto sulle coscienze degli elettori, assuefatti a ragionare sull'istantaneità e sull'effetto, piuttosto che sulla *consistenza* e sugli *effetti* delle *policies*.

Proprio tale dimensione di corto respiro delle politiche (*short-term policies*) che caratterizza principalmente il momento populista attuale e il legame fra essa e la retorica anti-elitaria è già stata indagata con attenzione da alcuni studi empirici¹⁰. I partiti populistici producono disinformazione e false notizie delegittimando l'opinione degli esperti e, in genere, qualsiasi discorso provenga da fonti ufficiali e istituzionali, nel campo della politica come in quello della scienza (i No-vax), dell'economia (i No-euro) ecc. Questo ben al di là del sacrosanto diritto di critica e discussione del quale si nutre la sfera pubblica nelle poliarchie avanzate. L'assunto, perverso, di fondo è che ogniqualvolta gli esperti contestino, sulla base dei loro costi futuri, determinate opinioni o *policies* (per es., il reddito di cittadinanza), essi siano sempre e comunque asserviti alla logica dello *status quo*, a vantaggio delle élite tradizionali. Ciò rende possibile per i populistici condurre campagne elettorali promettendo politiche a breve termine e vararle una volta al governo, senza riguardo per i loro effetti precipitati nel medio e nel lungo periodo.

Da qui discendono almeno due effetti, ancor più deleteri per la tenuta dei sistemi democratici nel loro complesso. Anzitutto, i partiti tradizionali sono così portati ad accogliere e promuovere al loro interno istanze di matrice populista e ad abbracciare uno stile comunicativo enfatico per promuoverle, venendo meno alla loro tradizionale funzione d'informazione e filtro dell'opinione pubblica. Essi non aggregano più le domande specifiche provenienti dai vari settori della società che dovrebbero rappresentare, ma danno semplicemente spazio agli umori del giorno e al risentimento montante. Del resto, è da tempo che «i partiti collazionano, più che aggregare, interessi sociali rilevanti. Gli strateghi di partito possono anche, in tal modo, identificare gruppi-obiettivo all'interno dell'elettorato, dei *target*, e tentare di soddisfare le loro domande più immediate, ma non c'è alcun adeguato meccanismo per pesare la rilevanza generale di tali domande»¹¹. In questo modo i partiti smarriscono altresì quella funzione d'indirizzo che gli è costituzionalmente assegnata, per diventare essi stessi follower del «popolo»¹². Come notava già un decennio fa Floridia, «i partiti che non vogliono adeguarsi al quadro cognitivo e al senso comune spontaneamente prodotto da canali mediatici atomizzati, hanno





una sola via: tornare a puntare su canali organizzativi fondati sull'interazione comunicativa diretta tra individui e gruppi di individui, su forme collettive di organizzazione e azione, su una formazione dialogico-discorsiva dei giudizi politici e delle opinioni. Di fronte alla vischiosità e alla resistenza dei *frames* cognitivi che orientano le scelte politiche degli elettori, sarebbe del tutto illusorio pensare che questo "senso comune" (oggi, molto spesso, *naturaliter*, conservatore, chiuso, impaurito) possa essere modificato solo da quegli stessi media che già oggi, in gran parte, lo plasmano»¹³.

Il secondo effetto del processo di riduzione dell'iniziativa politica al breve termine è la compressione dello spazio politico di quei soggetti che, all'interno dei partiti tradizionali o in eventuali nuove compagini, vorrebbero avanzare dubbi nei confronti di questa deriva, contestando il sovranismo e il conseguente protezionismo sulla base di una piattaforma liberale. In altre parole, è divenuto sempre più difficile «fare politica» o anche solo appassionarsi alla politica attiva in presenza di un dispositivo così escludente qual è, intrinsecamente, lo stile populista. Ed è divenuto praticamente impossibile farlo propugnando un'agenda ispirata ai principi del liberalismo democratico, che pur ha creato le condizioni di pace e benessere affinché i nostri regimi abbiano potuto prosperare regolando la conflittualità interna e contenendo la competizione esterna fra gli Stati attraverso un serie d'infrastrutture politiche e di accordi internazionali che oggi vengono contestati e minacciati da forze ostili e disgreganti¹⁴.

3. Da ultimo, le promesse della democrazia digitale stanno tentando di fagocitare le sue premesse di libertà e partecipazione all'interno di algoritmi e prassi comunicative chiuse e autoreferenziali. Potrebbe essere il «bacio della morte» per un regime che è percepito in esaurimento in quanto non più in grado di assicurare protezione e benessere diffusi? La risposta potrebbe essere affermativa, stando ai dati e alla percezione diffusa, eppure in tal modo si trascurerebbe un fatto incontrovertibile, che poggia su fondamenta ormai secolari: la democrazia è un regime in continuo cambiamento¹⁵, teso ad allargare i propri limiti, «un bersaglio mobile che va su e giù, si muove a zig zag, avanza e si ritira. Sia le sue idee che la sua pratica generano conflitti, e parte di quel conflitto tende a trasformare le istituzioni, piuttosto che a riprodurle»¹⁶.

La crisi risiede nella (in)capacità della democrazia a fornire delle risposte alle domande che essa stessa pone e finisce per coinvolgere il significato stesso della rappresentanza. Dal lato dell'offerta politica, anticipare le aspettative dell'elettorato sta diventando più importante del rispetto dei programmi elettorali e dei relativi impegni o obiettivi che essi pongono. Dal lato della domanda politica, occorre considerare e analizzare con più studi empirici se i cittadini si aspettino risultati concreti o piuttosto soluzioni per il futuro. In definitiva, cosa rappresentano i partiti e i movimenti politici? Interessi o sentimenti? Coloro che affermano di rappresentare i sentimenti, soprattutto i sentimenti di sfiducia e illusione, hanno sempre più successo, anche se non propongono alcun progetto serio per il futuro di quelle stesse persone che affermano di rappresentare. Tuttavia, i sentimenti sono molto più volatili degli interessi e la rappresentazione dei sentimenti non è in grado di «capitalizzare» il sostegno elettorale ricevuto per le sfide a lungo termine, in particolare quelle relative alla struttura di base della società. Pertanto, agli analisti e agli stessi decisori politici si pone il problema della pericolosa integrazione dei fattori di contestazione nel sistema rappresentativo: quale livello di sfiducia nelle istituzioni può essere integrato nel sistema e quando si rischia invece di toccare il punto di rottura?

Infine, bisogna riconoscere che una così potente messa in discussione dei propri fondamenti è possibile solo in un regime liberale; nei regimi non liberali non c'è semplicemente spazio per la discussione o il dissenso. Tuttavia, non possiamo negare lo spostamento di una notevole percentuale di elettori verso partiti e proposte illiberali in molti Paesi europei. D'altro canto, la sfiducia nella rappresentanza democratica sembra crescere parallelamente alla democrazia come ideale, cioè alla legittima pretesa dei cittadini di partecipare ai processi decisionali. Costoro sembrano insoddisfatti dalle istituzioni rappresentative a causa delle loro prestazioni insoddisfacenti, perché sarebbero «troppo» liberali e non abbastanza democratiche¹⁷. Occorre pertanto una nuova narrazione¹⁸, che possa ribaltare questa percezione, ricordando, in primo luogo a noi stessi, il senso delle conquiste politiche degli ultimi secoli e la loro direzione verso una società libera e liberata da promesse utopistiche perché salda su premesse inderogabili: la dignità di ogni essere umano e la sua aspirazione al bene, per tutti e per ciascuno.

NOTE

¹ Cfr. D. Palano, *La democrazia senza qualità. Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Mimesis, Milano 2015.

² N. Bobbio, voce *Democrazia*, in Id., N. Matteucci, G. Pasquino, *Il Dizionario di Politica*, UTET, Torino 2004, pp. 241-242.

³ R.A. Dahl, *Sulla democrazia* (1998), Laterza, Roma-Bari 2000, p. 64.

⁴ Cfr. R. De Mucci (a cura), *Economia di mercato e democrazia. Un rapporto controverso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, p. 25.

⁵ Cfr. F. Chiapponi, *Un tema controverso: il neo-populismo*, in «Quaderni di scienza politica», 3, 2001, pp. 527-550.

⁶ Cfr. L. Sturzo, *Riforma statale e indirizzi politici (1920-1922)*, in Id., *Il partito popolare italiano*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 112.

⁷ M. Serio, *La democrazia come percezione e come paradosso*, in S. Maffettone, A. Orsini (a cura), *Studi in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 402.

⁸ I. Krastev, *A Fraying Union*, in «Journal of Democracy», 4, 2012, p. 29.

⁹ Cfr. T. Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici* (2018), Luiss University Press, Roma 2018.

¹⁰ Cfr. L. Guiso, H. Herrera, M. Morelli, T. Sonno, *Demand and supply of populism*, EIEF Working Papers Series 1703, March 4, 2017.

¹¹ T. Poguntke, *Do Parties Respond? Challenges to political parties and their consequences*, in K. Lawson, T. Poguntke (a cura), *How Political Parties Respond Interest Aggregation Revisited*, Routledge, London 2004, p. 5.

¹² Su questo punto è magistrale il lavoro di L. Di Gregorio, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

¹³ A. Floridia, *Partiti e partecipazione politica: modelli alternativi di "democrazia interna", tra ricerca empirica e riflessione normativa*, paper al XXIII Convegno SISP, Roma, Facoltà di Scienze Politiche LUISS Guido Carli, 17-19 settembre 2009, p. 13.

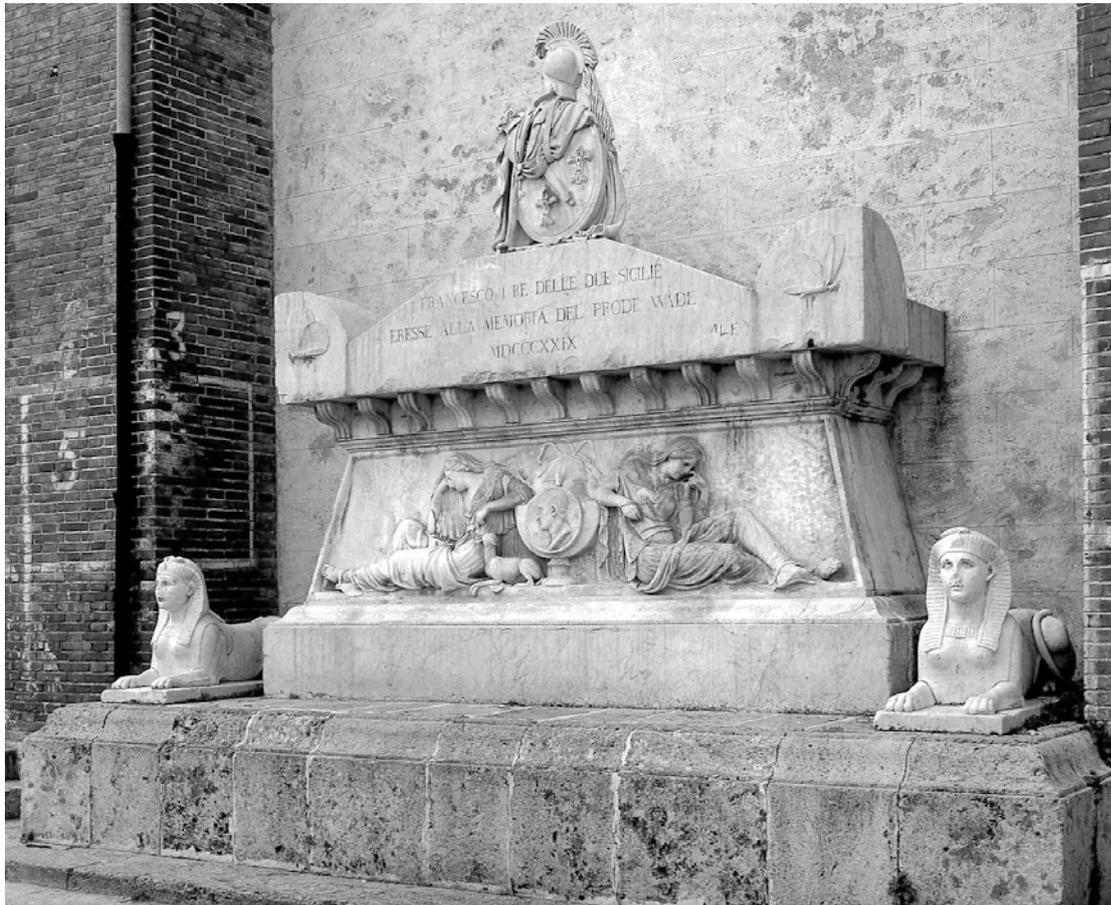
¹⁴ Cfr. J. Zielonka, *Disintegrazione. Come salvare l'Europa dall'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2015.

¹⁵ Cfr. D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

¹⁶ J. Markoff, *A Moving Target: Democracy*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie», 2, 2011, p. 241.

¹⁷ F. Di Scullo, G.M. Salerno, M. Serio, *Rebuilding Confidence. From the Politics of Distrust to a Democracy of Trust*, working paper, in progress.

¹⁸ Cfr. L. Di Gregorio, *Demopatia*, cit.



Civitella del Tronto (TE) Monumento a Matteo Wade 1831, DAT Vol. IV, 2 pag. 507.

Argini caduti. Appunti su liberalismo e democrazia ai tempi del populismo

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
18-78

Alberto Mingardi, *Ricercatore in Storia delle dottrine politiche, Università IULM Milano*



«In passato la funzione del liberalismo fu quella di porre un limite ai poteri dei re. In futuro la funzione del vero liberalismo sarà quella di porre un limite ai poteri dei parlamenti»¹. Nel 1884, Herbert Spencer (1820-1904) intuiva con lucidità quella che si sarebbe rivelata una caratteristica del secolo successivo. Il fatto che il potere politico fosse incarnato da un sovrano, e da una ristretta oligarchia, aveva suscitato una «reazione» all'emergere dello Stato moderno. Il liberalismo era appunto tale reazione: un tentativo di limitare e di restringere le pretese del monopolista territoriale della violenza. La più chiara intuizione dei liberali era l'intrinseca pericolosità della concentrazione del potere, nel momento in cui si delineava «un'unica sala di comando, un unico centro volto a svuotare la società della sua frammentazione»².

Ma al cambiare del volto del potere, in particolare nel momento in cui esso assumeva le sembianze di un sovrano collettivo e alla scandalosa singolarità del corpo del re si sostituivano le vastità del corpo elettorale, l'intuizione dell'intrinseca pericolosità della concentrazione del potere perdeva mordente. È, se si vuole, perfettamente coerente con quella visione delle sorti magnifiche e progressive che tutt'ora sopravvive, per quanto edulcorata, nella maniera più comune di leggere la storia politica della modernità: come una grande cavalcata verso la meta di quei «diritti», politici e sociali, che segnano il nostro presente. L'epoca delle contestazioni al potere regio, la richiesta di costituzioni scritte e carte dei diritti, lo stesso vocabolario dei diritti naturali non sono che anticipazioni, tappe verso conquiste future. A rendere possibile questa visione è, per l'appunto, la sostituzione non già di un potere disperso a uno concentrato, non già di un potere sottoposto a vincoli serrati a uno arbitrario: bensì del potere dei molti a quello di uno.

Il modo in cui si sceglie chi andrà a compiere una decisione ha, ovviamente, conseguenze sui contenuti della decisione stessa. La

convincione diffusa che «lo Stato siamo noi» ha fatto venir meno in molti il desiderio di sottoporre lo Stato stesso a procedure e controlli precisi. L'opera del vecchio liberalismo, la costruzione di argini, per quanto precari e sempre provvisori, al potere arbitrario, è stata vissuta con sempre maggiore fastidio. Che il liberalismo classico, sorto «dal bisogno di reagire all'assolutismo», abbia «esaurito la sua funzione storica da quando lo Stato si è trasformato nella stessa coscienza e volontà popolare»³ è idea che appartiene non solo a quanti hanno convinzioni autoritarie. I regimi autoritari, nella prima parte del Novecento, opponevano all'ossessione liberale per «regolamentare la politica» gli alti compiti ai quali la politica era chiamata. Se suo compito era nondimeno che forgiare l'uomo nuovo, come poteva farsi limitare da regole e pastoie? Nella seconda metà del Novecento, i regimi democratici hanno offerto le loro buone ragioni per minare gli argini: se la decisione politica davvero rappresenta la volontà e gli interessi dei più, perché sottoporla a vincoli formali?

La finta novità dei populismi

L'emergere di leadership «populiste» negli ultimi anni ha riaperto dibattiti antichi. Sono molti i commentatori che d'improvviso hanno realizzato che liberalismo e democrazia possono essere in tensione⁴. Nel 1930 José Ortega y Gasset (1883-1955) notava con rimpianto che «la vecchia democrazia viveva temperata da un'abbondante dose di liberalismo e di entusiasmo per la legge»⁵. Siamo tutti maestri nel dimenticare, e buona parte dell'*intelligenza* occidentale ha semplicemente dato per scontato che quella dose di liberalismo si accompagnasse *comunque* al principio della maggioranza, che la democrazia rappresentasse una saldatura dell'una e dell'altra. Alcuni recenti esiti elettorali, sorprendenti per quelle stesse persone,

sono diventati così una cartina di tornasole. L'allarme è stato suonato per leadership che esibiscono la volontà di fare un uso discrezionale del potere a loro disposizione, di superare vincoli e procedere, di rispondere «in tempo reale» alle domande dei cittadini. In queste esibizioni muscolari si è vista una frattura col passato. Si è riflettuto poco sul fatto che se certe decisioni, se certe scelte sono possibili, è perché gli argini erano già caduti da un pezzo.

Intelletuali e giornali fanno un'industria dell'annunciare la novità di certi fenomeni. A essere nuove, nel caso di populismi che, da destra e da sinistra, hanno scosso l'Occidente negli ultimi anni, sono le condizioni che hanno consentito a idee, quelle invece vecchie, di riprendere vigore.

Uno dei più acuti studiosi di queste condizioni è Martin Gurri, che in un libro del 2014, *The Revolt of the Public and the Crisis of Authority in the New Millennium*, aveva in un certo senso previsto il fenomeno Trump. Per comprendere il mondo, il pubblico ha bisogno di *autorità*, di cui Gurri sottolinea il carattere *autoriale*: si tratta di persone o enti che producono narrazioni, che offrono spiegazioni della realtà. Le autorità che hanno segnato gli ultimi cinquant'anni di vita pubblica sono «un'eredità dell'età industriale», sono state «sottoposte a un processo tayloristico di razionalizzazione: esse sono, senza eccezione, top down, specializzate, professionalizzate, inclini a rituali pseudo-scientifici e all'utilizzo di linguaggi specialistici»⁶. Il guaio è che questo processo ha travolto i suoi stessi protagonisti. La pretesa competenza delle autorità riconosciute non ha retto l'onda d'urto dei loro fallimenti. Il mondo intero ha fatto come la regina Elisabetta, che in visita nel 2008 alla London School of Economics ha chiesto agli economisti lì presenti perché nessuno avesse previsto la crisi. Si è creato un altro circolo vizioso: il fatto che queste autorità abbiano tratto la loro legittimità da una pretesa di *competenza* è servito loro per domandare più credito alla società. Proprio aver chiesto e ottenuto più spazi e maggiori margini di manovra ha aumentato l'insoddisfazione verso i loro fallimenti.

La realtà nella quale viviamo è sempre più complessa. Ciò giustifica l'azione di figure altamente specializzate. La promessa di porre ordine in un mondo caotico, d'indirizzare e dare un senso alla spontaneità, che è da sempre una delle promesse del potere, per essere credibile ha bisogno di persone che possano esibire sicurezza nel muoversi in condizioni incerte.

Come ricorda Sabino Cassese, «negli Stati moderni il potere pubblico ha bisogno di una componente dotata di autorità [...] un braccio forte deve assicurare l'attuazione della decisione degli eletti dal popolo»⁷. Governo degli esperti e governo dei molti sono in tensione solo apparente. Le figure selezionate (per concorso o per scelta del decisore pro tempore) per un profilo di competenza non sono che agenti: il «principale» è il *demos*, il popolo tutto, la collettività. E tuttavia sempre Cassese ricorda che «è sbagliata l'idea che le amministrazioni moderne, costruite da milioni di persone, siano strumenti neutri o irrilevanti ai fini della democrazia»⁸.

Ciò che mi interessa suggerire, qui, è semplicemente che gli interessi dei giocatori al gioco democratico e quelli del «braccio forte» sono meno discordi di quanto appaia oggi. La narrazione prevalente racconta l'emergere dei populismi come una rivolta contro gli *establishment* occidentali. A me pare che in larga misura essa sia la conseguenza delle formule di legittimità che quegli stessi *establishment* hanno ampiamente coltivato.

Oggi in Europa gli Stati intermediano grossomodo il 50 per cento del prodotto nazionale. La pressione fiscale complessiva è a livelli lievemente più moderati solo perché parte del peso dello Stato è trasferito, attraverso il deficit, alle generazioni future. A valori di questo tipo non s'è arrivati per caso. Da una parte, un prelievo fiscale e una presenza dello Stato così elevati riflettono condizioni di prosperità mai sperimentate prima nella storia umana: le persone possono campare e vivere dignitosamente, anche se la metà dei loro redditi viene, a vario titolo, incamerata dall'attore pubblico. Dall'altra, essi non si spiegherebbero se non ci fossero domande politiche che spingono in questa direzione.

Esiste una vasta letteratura che descrive la dilatazione dei pubblici poteri in ragione dei gruppi d'interesse, ovvero della compresenza di istanze ciascuna delle quali si rivolge alla politica per ottenere soddisfazione⁹. Questa letteratura mostra bene come la sfera d'azione dello Stato si espanda continuamente, per così dire, «in tempi normali», a seguito d'interventi che sommano anno dopo anno nuove funzioni, dapprima all'apparenza irrilevanti, a quelle esistenti.

È bene, tuttavia, non perdere di vista altri due elementi. Il primo è l'importanza di una «formula politica», di una visione ideologica,



che giustifichi l'ampliamento dei pubblici poteri. Il secondo è la tendenza di questi ultimi a dilatarsi «a sbalzi»: a guadagnare terreno, cioè, in corrispondenza di eventi particolari.

Il potere cresce attraverso le crisi¹⁰. Gli imprevisti spiazzanti «chiamano» l'intervento di un *deus ex machina*, di un agente che sappia limitare le perturbazioni del cambiamento. È in questo modo che lo Stato moderno è arrivato a occupare lo spazio che occupa nella nostra società: rispondendo a bisogni eccezionali con interventi altrettanto eccezionali, destinati tuttavia a consolidarsi negli anni a venire. Si pensi soltanto a una realtà come l'Iri, il «convalescenziario» dell'impresa italiana sorto per venire alle prese con la crisi del Ventinove e liquidato settant'anni dopo. Non vuole essere, questa, una valutazione *di merito* di questo o quel particolare tipo d'intervento. È del tutto possibile che una crisi riveli la necessità di un dispositivo giuridico di un certo tipo, e che sia una buona prassi mantenerlo attivo anche a crisi conclusa. Ciò che rileva, ai nostri fini, è solo sottolineare come questo andamento «a strappi» richieda una preesistente giustificazione ideologica. Questa affonda e nella formula democratica (lo Stato «siamo noi») e nell'ipotesi che il «principale-popolo» riesca a reclutare «agenti-funzionari» in grado di gestire la crisi meglio di quanto non farebbe la società lasciata a se stessa: ovvero il «principale-popolo» lasciato a sé stesso.

Nuovi volti o nuove autorità?

Perché limitare il potere, se quest'ultimo è retto da persone competenti? Perché limitare il potere, se quest'ultimo risponde alle istanze della popolazione tutta? In forma di domanda retorica, sono queste le due formule politiche che hanno indotto a erodere i vecchi argini liberali. Il populismo contemporaneo preoccupa proprio perché s'innesta su questo fenomeno. I populistici (si chiamino Trump o Salvini) sono più un sintomo che una causa della caduta degli argini.

La loro ascesa ha a che fare, sicuramente, con importanti evoluzioni nell'opinione pubblica, in diversi Paesi occidentali. Negli ultimi anni, sostiene Martin Gurri, s'è andata erodendo la *credibilità delle autorità*. Alla loro promessa di «gestire» l'esistente, ha fatto seguito una «gestione» poco brillante. Il pubblico ha scoperto tutti i loro limiti, aiutato anche da una comunicazione

pubblica nella quale si sono persi tutti i filtri: i media tradizionali, incardinati su una robusta «funzione editoriale» che portava a selezionare notizie e «produttori d'opinioni», sono in crisi. La tecnologia oggi ci mette tutti sullo stesso piano. Non s'è rotta la dinamica del giudizio di mercato: ieri le copie vendute, oggi i *like*. È cambiato il modo attraverso il quale le idee arrivano al mercato: si sono persi i passaggi intermedi, è diminuita la sofisticazione, una tecnologia più avanzata permette un processo di produzione delle idee più rudimentale. Il «villaggio globale», per quel che riguarda non le cose ma le parole, è davvero un villaggio, un bivacco dove chi vuole si alza e dice la sua, senza le gerarchie, le ricercatezze, i barocchi formalismi delle città.

Di per sé, il fallimento delle autorità non avrebbe nulla di sorprendente. La conoscenza umana è sempre parziale, fallibile, precaria, indipendentemente dal posto che nella società occupano gli umani in questione.

Tuttavia, se lo *status* sociale di alcune figure è giustificato proprio attraverso un'enfasi straordinaria sulla loro «competenza», e questa si rivela friabile, una reazione è inevitabile. Che succede se i titolari di *autorità* dimostrano di non aver previsto una certa crisi? Che succede se le loro pretese di garantire la piena occupazione, tassi di crescita elevati, buone pensioni, stabilità occupazionale o quant'altro entrano in crisi?

È proprio il continuo ampliamento della sfera d'attività dello Stato, il processo che ci ha portato a redditi nazionali per metà «mangiati» dalle istituzioni pubbliche, che è stato giustificato con una pretesa di competenza pressoché universale. Si fatica a trovare un ambito della vita associata che sia sottratto al monitoraggio, alla regolazione, al governo di questo o quel potere pubblico. Pensiamo solo ai temi nuovi che entrano, periodicamente, nell'agenda pubblica. Non appena la società comincia a sviluppare una sensibilità articolata sui temi i più diversi, dalle questioni di genere all'ambiente, si studiano dispositivi *ad hoc*, norme o enti specifici che li presidino. Nel dubbio, intervenire sempre.

La reazione non è sorprendente ma è peculiare

Immaginiamo di stare camminando in montagna e di aver preso un bivio sbagliato. Che cosa faremo? Ci confronteremo coi nostri compagni di camminata, daremo un'occhiata alle carte, magari controlleremo se prende il telefono cellulare, cercheremo un'altra via o,

alla peggior, proveremo a tornare sui nostri passi. Ma noi non abbiamo una precomprensione ideologica della strada che dobbiamo prendere. Gli elettori ce l'hanno. Se hanno la sensazione di trovarsi su una strada sbagliata, rispondono sparando a chi li ha condotti fin lì ma procedendo poi nella medesima direzione.

Questo può apparire un paragone ingeneroso nei confronti dei leader populistici e dei loro elettori. Ma è difficile vedere, nel vocabolario di leader pure assai diversi, elementi autenticamente «nuovi» – come piace raccontarli agli intellettuali e ai giornali. Ci sono sicuramente toni diversi, più popolareschi, talora artatamente grezzi. Ci sono facce relativamente più nuove¹¹. Rispetto alle questioni di fondo, e in particolar modo rispetto al rapporto Stato-mercato, tutte le pietanze offerte al menù della politica riportano al «nel dubbio, intervenire».

Il fallimento degli «esperti» non induce a cambiare direzione, porta soltanto a scegliersi guide nuove. Ciò suggerisce due ipotesi. La prima è che la strada intrapresa, l'ampliamento delle funzioni dello Stato, la crescita costante della produzione normativa, sia semplicemente l'unica possibile: la direzione è davvero solo quella. La seconda è che la presa ideologica sia talmente forte da rendere inimmaginabili vie alternative.

Complessità e democrazia

A un mondo complesso devono corrispondere regole sempre più complesse. L'attore pubblico deve seguire passo passo il cambiamento. L'opzione liberale, al contrario, è quella ben riassunta dal titolo di un libro di Richard Epstein: *Regole semplici per un mondo complesso*¹². Proprio perché la realtà è complessa e spesso imprevedibile, per venirvi alle prese bisogna utilizzare gli strumenti più flessibili a nostra disposizione. L'impresa anziché la burocrazia, il diritto privato anziché il diritto pubblico, la concorrenza anziché il monopolio.

L'affermarsi dei populistici ha indotto molti a riflettere criticamente sull'importanza di buone informazioni per prendere decisioni in un mondo complesso. Il libro di Tom Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici*¹³, ha messo al centro dell'attenzione lo scarso grado d'informazione degli elettori quasi ovunque nel mondo. Il problema è che, mentre è certo che le persone comuni votano spesso sulla base di simpatie o antipatie, decidendo all'ultimo come schierarsi, non è chiaro quale possa essere il grado d'informazione «corretto».

Proprio perché la sfera pubblica è così ampia, e tende a espandersi continuamente, essere «ragionevolmente informato» su quel che fa è un'impresa. C'è davvero un elettore che sappia cosa pensa il partito per il quale vota sulla Consob, sulla regolamentazione dei derivati, sulla legislazione ambientale nel senso di misure concrete e non di mere dichiarazioni di principio?

Sbaglia chi s'illude che si tratti soltanto di una questione contingente: del prodotto dell'anarchia dei *social* o della retorica di Trump e Salvini. «L'uomo politico "pratico" non da oggi tende «a pensare soltanto ai risultati immediati senza considerare mai i risultati futuri»¹⁴. Se il pubblico chiede interventi risolutivi, prontezza d'azione innanzi ai problemi, un comportamento siffatto è *naturalmente* incentivato. Se guardiamo le cose dal lato dell'offerta politica, è assolutamente razionale.

Liberalismo e democrazia sono in tensione non da oggi. Ad apparire più deboli sono forse oggi le risposte tradizionali dei liberali

Già John Stuart Mill si poneva il problema della competenza nella partecipazione a un processo di decisione collettiva. Pensava potesse essere risolto attraverso l'istruzione pubblica: «l'insegnamento aperto a tutti deve precedere il suffragio universale. Nessuno può *a priori* ritenere che sia possibile mettere il governo nelle mani di chi ha trascurato di educare sé stesso per poter amministrare con intelligenza e i propri interessi e quelli di altri»¹⁵.

Oggi abbiamo elettorati alfabetizzati come mai nella storia, e tuttavia non certo immuni al fascino dei demagoghi. Non è soltanto questione di «ignoranza razionale»: gli elettori hanno un incentivo modestissimo a informarsi, dal momento che il loro voto pesa in modo infinitesimale sull'esito di una competizione elettorale. È probabilmente questione di un'autentica *impossibilità* del giudizio informato.

La speranza liberale che un popolo istruito potesse limitare l'arbitrio del potere aveva un senso quando quest'ultimo aveva a che fare con questioni macroscopiche e perciò facilmente comprensibili. Se il popolo potesse votare sull'andare in guerra o meno, non si farebbe trattare come carne da cannone: sappiamo bene quanto questa ipotesi sia stata brutalmente smentita nel secolo scorso, ma era un'ipotesi sensata.

Oggi la vastità di ambiti d'intervento degli Stati contemporanei abbraccia realtà ignote alla



maggior parte dei cittadini. Come ci si può informare su qualche cosa di cui s'ignora l'esistenza?

A ciò si aggiunga la complessità dei fenomeni sociali, che sono tipicamente multi-causali e difficilmente riconducibili alla semplicità necessaria a un discorso elettorale di ampia gittata. Come già evidenziava Spencer,

da qualunque punto noi prendiamo a considerare la genesi dei fenomeni sociali, vedremo sempre che i fini particolari contemplati e pei quali tutto fu disposto, per solito sono stati raggiunti solo temporaneamente, spesso anzi non raggiunti affatto; essendo i mutamenti avvenuti sorti da cause delle quali si ignorava anco [sic] l'esistenza¹⁶.

Ma se comprendere e controllare «ciò che non si vede» nelle complesse catene causali attivate da un'azione consapevole è fuori dalla portata di chiunque, il politico non deve darlo a vedere, per preservare il proprio consenso. La narrazione di *autorità* competenti tende a far credere che nulla sia precluso all'azione dello Stato, se affidato a buone mani. Il principio democratico è precisamente ciò che garantisce quest'ultima condizione.

La democrazia è con tutta probabilità davvero il peggiore dei sistemi possibili, «a eccezione di tutti gli altri», per riprendere l'arcinota affermazione di Churchill. Questo non è in discussione. Se si ha però a cuore l'esistenza di un senso del limite a ciò che i poteri pubblici possono o non possono fare, se si hanno a cuore gli antichi argini liberali, è necessario cominciare a riflettere su come le due formule politiche della competenza e del governo del popolo siano in larga misura responsabili della loro erosione. Dalla riflessione critica non si producono necessariamente delle alternative. Ma prima di rassegnarci a vivere nel migliore dei mondi possibili, vale la pena ragionare su quali possano essere gli altri.

NOTE

¹ H. Spencer, *L'uomo contro lo Stato* (1884), a cura di A. Mingardi, Liberilibri, Macerata 2017, p. 177.

² L.M. Bassani, *La tassazione oggi: la reductio ad unum dell'obbligo politico*, in *Imposizione fiscale e libertà*, a cura di D. Velo Dalbrenta, IBL Libri, Torino 2018, p. 27.

³ *Fascismo*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XIV, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1951, p. 847.

⁴ Un buon esempio è Y. Mounk, *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano 2018.

⁵ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), SE, Milano 2001, pp. 52-53.

⁶ M. Gurri, *The Revolt of the Public: And the Crisis of Authority in the New Millennium*, autopubblicato, 2013, e-book cap. 6, posizione 2277.

⁷ S. Cassese, *La democrazia e i suoi limiti*, Mondadori, Milano 2017, p. 36.

⁸ *Ivi*, p. 38.

⁹ La letteratura coi gruppi d'interesse viene fatta risalire a A.F. Bentley, *The Process of Government: A Study of Social Pressure*, University of Chicago Press, Chicago 1908. Il lavoro più rilevante in merito è M. Olson, *La logica dell'azione collettiva* (1965), Ledizioni, Milano 2013.

¹⁰ Si veda, sul tema, R. Higgs, *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government*, Oxford University Press, Oxford 1987.

¹¹ Relativamente. Si pensi solo che il primo incarico politico di Matteo Salvini risale al 1993, quando diventa consigliere comunale a Milano (aveva vent'anni), mentre Marine Le Pen diventa consigliere regionale di Nord-Pas-de-Calais nel 1998 (aveva trent'anni).

¹² R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso* (1997), Liberilibri, Macerata 2012.

¹³ T. Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici* (2017), Luiss University Press, Roma 2018.

¹⁴ H. Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., p. 71.

¹⁵ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 131.

¹⁶ H. Spencer, *Introduzione alla scienza sociale*, Bocca, Milano 2010, p. 21.

La cittadinanza elettronica come paradigma giuridico. Problemi, potenzialità e pericoli della «democrazia dei clic»

Giulio Battioni, *Dottore di ricerca in Storia delle dottrine politiche e Filosofia politica, Sapienza Università di Roma*

Introduzione

Nell'era della «tecnopolitica» e delle nuove forme digitali della partecipazione post-rappresentativa, Jean-Jacques Rousseau è tornato di moda. Com'è noto, il padre della *volonté générale* aveva elaborato una teoria del governo popolare diretto in aperta rottura con la teoria liberale del governo rappresentativo. Quest'ultima, in breve, prevede elezioni libere, plurali e ricorrenti di rappresentanti ai quali il «popolo», cioè la cittadinanza nella interezza degli aventi diritto al voto, affida la propria «sovranità» a condizione che vengano garantiti diritti e libertà individuali fondamentali. Tali garanzie «costituzionali» sono il giusto «contrappeso» ai poteri legittimi che rappresentanti e governanti esercitano nell'«interesse generale».

Il sistema politico liberale, nella sua peculiare dialettica tra Parlamento e governo, rappresentanza e poteri, ha ricevuto nel tempo critiche di stampo reazionario, tipiche dei sostenitori dell'*ancien régime* e del mondo prerivoluzionario, e critiche di stampo egualitario, radicale e utopistico. A quest'ultima famiglia possono essere ricondotti gli assertori della «democrazia diretta» e dell'immediata esecuzione della volontà popolare di rousseauiana memoria. Per costoro, la democrazia si realizza nell'assoluta identificazione tra governanti e governati, i quali operano secondo una «volontà generale» che trascende qualsiasi libertà individuale, un tutto in quanto tutto al di sopra di ogni singola parte, un'entità collettiva indivisibile e inalienabile. Tale volontà generale non dispone di alcuna rappresentanza, né di alcuna forma di mediazione sociale o politica, corpi intermedi, partiti e associazioni che siano.

Nel solco di questa dottrina, nella quale Jacob Talmon vide le origini della «democrazia totalitaria», nascono ulteriori progetti politici, veicolati attraverso le nuove e

potentissime *network technologies*. Si tratta della teoria della «democrazia digitale» o *e-democracy*, una forma di democrazia diretta che al popolo sovrano sostituisce la «rete», in luogo di partiti, parlamenti e governi legittimi opta per un «cyberspazio» virtuale privo di vincoli e garanzie, mediazioni e tutele, criteri di selezione e verifica di contenuti, interessi e diritti. Insomma, una evoluzione del sistema democratico che rischia di capovolgere nell'utopia totalitaria di una «nuova democrazia» che salda perfettamente elitismo e populismo, un consenso popolare istintivo ed eterodiretto da gruppi di potere opachi ma strategicamente consapevoli ed economicamente dotati.

Non si tratta di screditare *a priori* un sistema di partecipazione nuovo e in gran parte da regolare. Soprattutto, non si vuole demonizzare lo strumento digitale, l'«ambiente» virtuale in sé con le sue straordinarie funzionalità.

Bisogna riflettere, tuttavia, sul risultato, sulla «qualità democratica» di questo modello di partecipazione, un modello che rischia d'infrangersi contro la logica dura e pura della politica, vale a dire la logica del potere.

Del resto, se Internet non è il male in sé ma solo lo specchio della nostra contemporaneità, se le nuove tecnologie e la velocità dei nuovi sistemi d'informazione non sono compatibili con il ritmo «naturale» della democrazia, come forma di governo e cultura, la democrazia digitale corre il rischio di un'ulteriore deriva totalitaria della vita pubblica.

La globalizzazione e la crisi delle istituzioni rappresentative

Procedendo dall'osservazione spontanea della nostra contemporaneità, non possiamo evitare un breve cenno al contesto storico nel quale situare il nostro tema. Le nuove forme





digitali della partecipazione politica sono proprie del nuovo sistema sociale globalizzato. Va da sé che lo scenario attuale abbia ormai i suoi anni, anzi sia il frutto di una serie di processi culturali, sociali ed economici dall'evoluzione plurisecolare. La scoperta del Nuovo Mondo, le rivoluzioni industriali e la rivoluzione tecnologica sono i crocevia storici essenziali di quello che viene definito processo di «globalizzazione».

In termini più generici, la globalizzazione sta a indicare quella trasformazione radicale della cultura che, a livello planetario, quindi «globale», ha recato alla formazione di un «sistema-mondo» relativamente integrato e totalmente interdipendente¹. In epoca più recente, è nel secondo dopoguerra che la liberalizzazione delle transazioni economiche e dello scambio mercantile ha sottratto la ricchezza all'isolamento geografico per aggregarla e organizzarla in termini mondiali.

La globalizzazione è un processo che dalla prospettiva sconfinata dell'economia di libero mercato è giunto a processi storici paralleli, attivi nell'ambito della cultura, della politica, della società: il «politeismo dei valori» come pluralismo culturale improntato al relativismo epistemologico e morale; il primato della finanza sull'industria e sull'economia reale, come smaterializzazione dei processi produttivi e commercializzazione in tempo reale di flussi di capitale e d'informazione; la «cultura del denaro» non più come mero mezzo ma come il fine medesimo dello scambio; l'esplosione della «tecnica» che riduce le distanze spazio-temporali, nella dimensione geografica dei trasporti e dei collegamenti, così come nei linguaggi e nella «comunicazione», vera e propria scienza tecnologicamente mediata.

Lo sviluppo impressionante di Internet e la rivoluzione del digitale hanno plasmato un «villaggio globale» nel quale si sono moltiplicati gli scambi di segni, idee e saperi. La «civiltà audiovisiva» ha abbattuto gli antichi *limina* di parole, simboli, immagini e rappresentazioni. Le diversità culturali si sono vertiginosamente ricreate, scomposte, rinnovate. Le identità individuali e collettive hanno patito l'inadeguatezza della precedente cultura spirituale di fronte a una caotica «neo-preistoria» fatta di violenze simboliche e di domande di significato, di patologie sociali e di nuove religioni, di «neotribalismi», e di vecchi e nuovi fanatismi. La globalizzazione, però, è anche un coacervo

di problemi politici che vanno dalle guerre ai terrorismi, dalla criminalità al narcotraffico, dai problemi climatici alle «nuove povertà», preoccupando, insieme, le società post-industriali occidentali e i Paesi «sottosviluppati». In questo scenario che qualcuno ha definito da «fine della storia», la fine dei totalitarismi classici, la crisi del *welfare state*, l'esaurimento degli Stati nazionali moderni ha ridefinito i criteri della cittadinanza e della partecipazione.

Attualmente, la partecipazione politica veicolata attraverso i «corpi intermedi» e le istituzioni classiche della democrazia rappresentativa è in crisi, così come dimostrano il calo della partecipazione elettorale e il minore numero d'iscritti dei partiti politici. La globalizzazione dei mercati e l'internazionalizzazione delle dinamiche geopolitiche hanno indebolito la sovranità degli Stati nazionali, un tempo i soli protagonisti della scena politica mondiale. La loro personalità giuridica e la loro indipendenza politica, costituite da un popolo che esercita le proprie prerogative su un territorio definito, sono oggi significativamente messe in discussione. Gli Stati e i governi devono individuare e risolvere disagi di una società complessa, plurale e multiculturale in un quadro pubblico dominato dai vincoli esterni, di natura politica e soprattutto economico-finanziaria.

La profonda dipendenza degli esecutivi nazionali dagli adempimenti politico-economici che li legano a doppio filo con istituzioni e poteri sovente privi della legittimazione popolare ingenerano nella cittadinanza una diffusa percezione di estraneità per la quale i partiti pagano il prezzo più alto. Se la partecipazione è «un relazionamento della società con le istituzioni, tale da porsi come un intervento di espressioni dirette della prima nei processi di azione delle seconde», è evidente che nella maggior parte delle democrazie avanzate la partecipazione politica vive una stagione di grande sofferenza². In realtà, bisogna precisare che ai fini di un equilibrato sviluppo democratico della vita pubblica, nella quale ogni individuo sia in relazione con l'altro da sé e parte viva della comunità, la partecipazione dev'essere opportunamente mediata e regolata: «la partecipazione regolata è indispensabile per mantenere e implementare i principi e i valori di ordinamenti che si definiscono di democrazia pluralista e sociale», propiziando quel bene comune in

cui l'uomo, come persona e come soggetto pubblico, soddisfa la propria naturale inclinazione alla vita sociale³.

Entrando in crisi le forme tradizionali della partecipazione politica, entra in crisi la democrazia stessa, forma di governo antica in cui il «popolo» si autogoverna e decide del proprio destino. Carlo Galli ha potentemente rappresentato la democrazia dei nostri giorni con l'immagine del «trono vuoto», un luogo disabitato, abbandonato dallo Stato, dal popolo e dai partiti politici⁴. Tra i cittadini prevalgono i sentimenti di apatia, noia, frustrazione e rabbia sociale. Si nutre una profonda sfiducia nelle istituzioni chiamate a perseguire l'interesse generale, non si crede più ai partiti, ai sindacati. Insomma, si perde la fiducia nella politica e in questo *humus* sociale oscuro attecchisce il fenomeno dell'«antipolitica»⁵.

La cittadinanza elettronica come nuovo paradigma giuridico: potenzialità, problemi e pericoli

Ma in una «nuova stagione democratica», quella di una «post-democrazia» dominata dal mercato, da una tecnocrazia svincolata dalla rappresentanza politica e da una rappresentanza politica dedita allo spettacolo elettorale, al confine con l'antipolitica nasce una nuova forma di cittadinanza, la «cittadinanza elettronica».

Nel disfunzionamento del modello rappresentativo-fiduciario, il concetto di cittadinanza elettronica sembra riattivare il circuito democratico nell'ottica di una nuova dialettica individuo/potere che, lo spiegheremo a breve, presenta non pochi problemi di natura giuridica; al contempo, sembra incoraggiare la partecipazione politica in un rinnovato protagonismo della «comunità» come luogo di aggregazione sociale e di formazione dell'identità politica.

Pur non disponendo dei requisiti formali e giuridici della cittadinanza tradizionale che nello Stato moderno era vincolata all'appartenenza a una comunità stanziata in un territorio geograficamente delimitato, questa nuova forma di cittadinanza trova nella rete il suo nuovo *habitat* sociale. Nello spazio illimitato del web, si cercano le ragioni di una società autogovernante in cui i cittadini vengono direttamente coinvolti nell'elaborazione

delle politiche pubbliche e nei processi decisionali: «forma giuridica di una relazione sostanziale tra la persona e la comunità [...] la cittadinanza è una condizione sociale prima che giuridica [...]. La cittadinanza deve [...] portare all'integrazione di responsabilità comuni. Quest'obiettivo può essere perseguito con l'animazione di un processo continuo di integrazione, anche attraverso esperienze partecipative, che consenta di sviluppare sia la dimensione personale dei diritti, sia la dimensione solidale e responsabile dei doveri»⁶. In sostanza, la cittadinanza elettronica rappresenta la nuova frontiera della partecipazione democratica, anzi un suo sviluppo ulteriore visto che, in teoria, offre a tutti i cittadini eguali opportunità d'intervenire nei dibattiti politici, formare una propria opinione e concorrere alla formulazione di proposte specifiche. Con un semplice accesso alla rete, ogni cittadino può partecipare al dibattito pubblico e indirizzare gli organi di governo verso l'adozione di misure concrete a beneficio della cittadinanza.

Insomma, la cittadinanza elettronica andrebbe a costituire un nuovo paradigma giuridico in cui la partecipazione del corpo politico non è più filtrata dai partiti ma si manifesta nell'uso immediato del web che diviene non solo il luogo della consultazione e della decisione politica ma anche lo spazio dell'intera vita pubblica. Ed è in questo *cyberspazio* che nasce una nuova sfera pubblica a-territoriale e illimitata, in cui i cittadini sono chiamati a una comunicazione orizzontale immediata attraverso tecniche di democrazia deliberativa e attraverso l'utilizzo virtuale d'istituti giuridici quali la petizione popolare, il referendum, il voto, il dibattito, la selezione delle candidature.

Senza dubbio, la preconditione materiale e pratica di questa nuova forma di cittadinanza è l'esistenza di Internet, il più grande sistema d'interconnessione globale tra reti di informazioni e comunicazione, e la disponibilità di quegli strumenti tecnologici che supportano il «*world wide web*» in cui Internet opera.

Ciò premesso, la cittadinanza elettronica presuppone una serie di elementi costitutivi: la possibilità di fruire in maniera generalizzata delle nuove tecnologie dell'informazione; il riconoscimento della libertà e dell'eguale opportunità di accedere a Internet senza censure; il rafforzamento delle pratiche



partecipative, di decisione e di controllo di natura democratica.

Ma se Internet è la nuova *agorà* digitale in cui l'«*homo technologicus*» dialoga, discute e si confronta nell'ambito della nuova democrazia globale «virtuale», nondimeno problematica è la qualità democratica che questa nuova forma di partecipazione propone. Se le nuove tecnologie della comunicazione promuovono una continua, immediata e multiforme partecipazione dell'individuo ai processi sociali, basti pensare al mondo dei *social networks*, senza un'adeguata selezione dei contenuti la logica apparentemente inclusiva della rete rischia di ridursi a una forma di partecipazione compulsiva e superficiale, incapace di produrre riflessi positivi sulla vita pubblica. L'accesso a Internet, inoltre, sviluppando una partecipazione quotidiana a un flusso generalizzato d'informazioni pone importanti interrogativi giuridici sulla libertà d'informazione e il diritto a una informazione veridica, corretta, completa e imparziale.

Il progresso tecnologico ha indubbiamente avuto il merito di aumentare le occasioni di confronto e condivisione di idee, opinioni e valori in ossequio alla «libertà degli antichi» di costantiniana memoria. Anche in ordine alle preoccupazioni della «libertà dei moderni», del resto, la rete costringe i poteri pubblici a comportamenti più attenti e trasparenti nei confronti del cittadino.

Tuttavia, le nuove tecnologie, pur consentendo una maggiore circolazione di contenuti, espongono la democrazia a una serie di pericoli sostanziali. Per sua natura il web diffonde una quantità esorbitante d'informazioni a una velocità tale da impedire un loro accurato discernimento. Non mancano, infine, i rischi legati alle reali condizioni di accesso alla rete e ai meccanismi di funzionamento della democrazia elettronica.

È stato opportunamente rilevato come «la titolarità di una piena cittadinanza digitale presuppone un'elevata alfabetizzazione informatica, un'effettiva capacità di utilizzo delle tecnologie, il possesso di risorse materiali e immateriali nonché un adeguato capitale tecnico e umano che possa consentire di accedere e muoversi liberamente nel cyberspazio in modo da partecipare in modo costruttivo alla vita politica. Il problema centrale, pertanto, è quello di garantire eguali precondizioni di accessibilità alla rete Internet e usufruire di un'informazione completa, imparziale e neutrale»⁷.

Il principio della cittadinanza elettronica ha un grande nemico, il così detto «*digital divide*», vale a dire le diseguali condizioni di accesso alla rete. Se non si garantiscono un'ampia alfabetizzazione informatica, il possesso delle risorse materiali e immateriali e del capitale tecnico e umano per entrare nella grande comunità del web, il pericolo di una distorsione in senso oligarchico della democrazia digitale di massa è dietro l'angolo.

I dati empirici dimostrano che oggigiorno questo divario digitale basato su variabili geografiche, reddituali, sociali e anagrafiche esiste e questo contribuisce a una frammentazione sociale che disperde l'interesse generale negli interessi particolari. Le tecnologie informatiche non sono più inclusive ma diventano espressione di un potere politico particolare, nuove élite capaci di controllare la rete e di orientarne informazioni e contenuti verso opzioni predefinite.

Il controllo della rete da parte di gruppi d'interessi particolari mette in pericolo anche la *privacy* e la sicurezza dei dati personali di ogni utente, del quale si conoscono non solo le generalità anagrafiche ma anche le preferenze e i comportamenti⁸.

I sostenitori della *e-democracy*, inoltre, ritengono che la rete sia uno spazio idoneo anche all'esercizio del diritto di voto. Le procedure elettroniche faciliterebbero il procedimento elettorale favorendo uno scrutinio rapido ed efficiente dei suffragi. La presunta facilità di accesso alle connessioni di rete aumenterebbe anche la partecipazione elettorale, visto che il voto elettronico potrebbe essere espresso con un semplice «clic» da casa o in luoghi pubblici presidiati nel massimo rispetto della segretezza e della personalità del suffragio garantiti dall'identificazione dell'elettore per mezzo di credenziali riservate e protette.

Ma tali ipotesi non sono confortate dall'esperienza, né appaiono formalmente opportune. Il metodo dell'*home voting* sembra oggi pura fantasia, non essendoci sufficienti garanzie tecniche circa la libertà di esercizio di voto, né circa la sua segretezza; il divario digitale reale tra generazioni o tra diversi livelli d'istruzione digitale produrrebbe discriminazioni ed esclusioni; infine, nonostante si possano prevedere credenziali di accesso riservate, mai al sicuro però da «attacchi informatici» e manipolazioni, la modalità «*click&vote*» svilirebbe la solennità del voto e la sua funzione pubblica⁹.

Conclusioni

Le nuove tecnologie e Internet hanno determinato un impatto significativo sulla dialettica tra potere e individuo. Nella prima metà del secolo scorso, Carl Schmitt aveva immaginato che «un giorno per mezzo di ingegnose invenzioni ogni singolo uomo, senza lasciare la sua abitazione, con un apparecchio possa continuamente esprimere le sue opinioni sulle questioni politiche e che tutte queste opinioni vengano automaticamente registrate da una centrale, dove occorre solo darle lettura»¹⁰. Parole che suonano come una vera e propria profezia, dinanzi alla congiuntura politica contemporanea dominata dai *social networks* e dall'uso massiccio dei nuovi mezzi di comunicazione di massa.

Nell'ambito politico, il dibattito è ormai ovunque caratterizzato dalla presenza mediatica di tutti i *leaders* di governo e dei principali attori politico-pubblici. La rivoluzione digitale ha imposto una profonda rivisitazione dei tradizionali modelli della partecipazione democratica, disegnando un nuovo equilibrio tra gli istituti classici della democrazia rappresentativa e le nuove forme giuridiche della cittadinanza attiva e delle relative istanze di democrazia diretta. Sia sufficiente il richiamo, in Italia ma anche in altri Paesi, alle proposte di riforma costituzionale attraverso l'introduzione del *referendum* propositivo e la legge sulla riduzione del numero dei parlamentari.

I nuovi sentieri dell'ingegneria costituzionale sono da tempo tracciati ma la riflessione politica e giuridica non può rinunciare a porsi alcuni importanti interrogativi. In prima battuta, la «democrazia elettronica», se da un lato comporta una forte domanda di eguaglianza, con il presunto libero accesso alla rete da parte di tutti, dall'altro implica una relazione individuo/potere priva di mediazioni e in gran parte di tutele. Il cittadino-utente del web è costretto ad adeguarsi ai contenuti-linguaggi immediati e in qualche modo uniformanti della rete, soccombendo di fatto a gruppi di potere che possono conservarsi grazie al fenomeno del *digital divide*; inoltre, il rapporto tra individuo e potere tende a cristallizzarsi in una dinamica circolare impermeabile ai cambiamenti perché il potere, a contatto diretto con il cittadino, può continuamente orientarne i comportamenti, controllarli, prevederli e in qualche modo

ricreare un consenso attraverso sofisticate tecniche di persuasione.

Un secondo aspetto problematico che si è cercato di evidenziare è il rischio di una distorsione in senso oligarchico della democrazia digitale di massa. Arbitrariamente ispirata al paradigma rousseauiano della democrazia diretta, corre il serio pericolo di esporsi a derive irrazionalistiche, plebiscitarie, demagogiche e, di fatto, autoritarie. Il continuo ricorso alla «*provocatio ad populum*» può generare un «cortocircuito istituzionale», un attacco più o meno manifesto alle istituzioni rappresentative e governative, legittimate dal voto elettorale e dai meccanismi costituzionalmente garantiti. La costante invocazione di un «popolo sovrano» dalla natura ambigua, ora «minoranza organizzata», ora «maggioranza silenziosa», può alimentare una tensione sociale negativa, potenzialmente deleteria anche per la progettazione e l'attuazione di politiche organiche.

Infine, si è voluto porre l'accento sui paradossi giuridici della «democrazia dei clic». La rete ha radicalmente mutato i rapporti sociali e quelli con le istituzioni. Se sul piano giuspubblicistico è stato sottolineato il problema della «informalità» delle consultazioni online, dalla definizione dei programmi politici alla individuazione delle candidature sino alla scelta dei candidati, la modalità «*click&vote*», attuata con semplici operazioni telematiche può determinare comportamenti elettorali non meditati ed effimeri.

La mancanza di «solennità del voto», di un atto formale nel quale il singolo cittadino si assuma la responsabilità personale e pratica di recarsi a un seggio elettorale per esprimere la propria volontà politica conduce a uno svilimento della funzione pubblica del voto e una sostanziale deresponsabilizzazione del cittadino. Sul piano filosofico-giuridico, altresì, rimane aperta la questione dell'eguale e libero accesso alla rete come diritto fondamentale della persona. Il superamento del «*digital divide*», così come la tutela del diritto a una informazione veridica, corretta, completa e imparziale per tutte le persone, adeguatamente regolata nel rispetto della libertà di pensiero e del sentimento civico, costituiscono la sfida culturale, politica e giuridica che i ceti dirigenti del nostro tempo devono affrontare per garantire alle generazioni future una democrazia viva e vera.



NOTE

¹ Cfr. G. Kovacs, *L'identità culturale nell'era della globalizzazione: tentazione nostalgica o sfida per la Chiesa?*, in «People on the Move», 86, 2001.

² Cfr. M. Mandato, *La partecipazione politica attraverso internet: recenti riflessioni sulla democrazia elettronica*, in «Nomos», 1, 2018, p. 2.

³ F. Lanchester, *Lo stato sovrano dopo l'affermarsi del modello democratico*, in «Federalismi.it», 21, 2012, p. 2, cit. in M. Mandato, *La partecipazione politica*, cit.

⁴ C. Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011, p. 71.

⁵ In materia, la letteratura è sconfinata. Tra i classici del pensiero contemporaneo valga su tutti J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001; in Italia, tra gli studi di scienza e teoria politica, M. Tarchi, *L'Italia populista*, il Mulino, Bologna 2003; D.

Campus, *L'antipolitica al governo. De Gaulle, Reagan, Berlusconi*, il Mulino, Bologna 2007; in una prospettiva storica, M. Truffelli, *L'ombra della politica. Saggio sulla storia del pensiero antipolitico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

⁶ V. Antonelli, *Cittadini si diventa: la formazione alla democrazia partecipativa*, in G.C. De Martin, D. Bolognino (a cura di), *Democrazia partecipativa e nuove prospettive della cittadinanza*, Cedam, Padova 2010, cit. in M. Mandato, *La partecipazione politica*, cit., p. 5.

⁷ *Ivi*, p. 15.

⁸ Cfr. G. Gometz, *Democrazia elettronica. Teoria e tecniche*, Ets, Pisa 2017; G. Fioriglio, *Democrazia elettronica. Presupposti e strumenti*, Cedam, Padova 2017.

⁹ Cfr. A. Gratteri, *Il valore del voto: nuove tecnologie e partecipazione digitale*, Cedam, Padova 2005.

¹⁰ C. Schmitt, *La Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 322.

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
18-78



S. Omero (TE) Chiesa Santa Maria a Vico, esterno, DAT, Vol. IV, 2 pag. 404.

Cyber-persona: dalle dottrine militari alla rappresentanza democratica

Claudio Catalano, *Dottore di ricerca in Sistemi politici, IMT Lucca*

Il dipartimento della Difesa degli Stati Uniti creò la prima forma di Internet, «Arpanet» nel 1969; tale invenzione, nata per scopi puramente militari, è diventata una parte fondamentale del vivere civile e del quotidiano. Più recentemente, nella nuova dottrina sulle operazioni cibernetiche, è stato introdotto un nuovo concetto, quello di cyber-persona. La cyber-persona, nata come elemento per descrivere il «campo di battaglia cibernetico», può avere profonde implicazioni politiche e giuridiche per il concetto di democrazia dato da «uno e molti», così come Internet ha rivoluzionato il mondo contemporaneo.

Da Arpanet alla cyber-persona

Negli anni '60, il dipartimento della Difesa degli Stati Uniti iniziò uno studio sulla resilienza delle capacità di comando e controllo delle Forze armate in caso di attacco termonucleare sovietico. I risultati dello studio illustravano due modelli: il primo prevedeva un centro di comando e controllo centralizzato in un'unica sede, ma protetto da qualsiasi attacco, mentre il secondo modello prevedeva una rete geograficamente diffusa e digitalmente connessa di centri di comando e controllo. Il dipartimento della Difesa scelse il secondo modello perché come nel mito dell'«idra di Lernia», se un centro fosse stato distrutto, avrebbe potuto essere sostituito da uno degli altri centri superstiti assicurando la resilienza della capacità di comando e controllo.

Il modello subì una evoluzione e alla fine del 1969 «Arpanet», «Arpa» dal nome dell'agenzia governativa Advanced Research Projects Agency (attualmente denominata Defense Advanced Research Projects Agency: Darpa) e «Net» dalla lingua inglese «rete», era originariamente una rete di connessione tra server (computer) che collegava l'Università di Stanford, l'Università della California di San Diego e l'Università della California di Los Angeles, a loro

volta collegate al centro di comando e controllo delle Forze armate nello Utah.

Il 21 luglio 1969, l'uomo sbarcava sulla Luna e il 29 ottobre 1969 veniva inviato il primo messaggio attraverso Arpanet tra l'Università di Los Angeles e lo Stanford Research Internet. Le due frontiere della modernità erano state varcate, ma le scelte d'investimento del governo americano permetteranno, però, a Internet e all'informatica di avere più impatto sul futuro.

Arpanet era di fatto una rete tra centri di ricerca civili e militari, che s'espansero negli anni successivi da una costa all'altra degli Stati Uniti collegando le principali università e laboratori scientifici con i principali comandi e basi militari, includendo anche un collegamento transatlantico con Londra. Arpanet era, però, una rete «chiusa», solo alla fine degli anni '70 vennero create reti civili aperte.

Negli anni '70 e '80, il dipartimento della Difesa, così come la Nasa erano particolarmente attenti alle esternalità positive della ricerca sia spaziale che militare, permettendo di brevettare e sfruttare commercialmente i risultati. Mentre la ricerca spaziale introduceva nella vita quotidiana nuovi materiali leggeri e resistenti per rivestimenti e il latte condensato in tubetto, intorno a Stanford nasceva la Silicon Valley, che poteva beneficiare di continui e ingenti investimenti militari per lo sviluppo dell'informatica, che le imprese e i laboratori potevano sfruttare industrialmente, investendo gli utili per sviluppare nuovi prodotti per il mercato civile nell'informatica o nell'elettronica di consumo. L'eredità delle Guerra fredda ci ha regalato la miniaturizzazione dei circuiti informatici (microchip ecc.), Internet e in tempi più recenti il Gps (Global Positioning System).

Negli anni '90, la ricerca militare finanziata dal dipartimento della Difesa ha ridotto il suo ruolo di traino delle tecnologie emergenti, salvo poi riprendere al volgere del millennio con le tecnologie *unmanned*, inclusa la robotica, l'intelligenza artificiale e i computer quantici.





Con l'introduzione di nuove tecnologie vennero sviluppate nuove dottrine e nuovi metodi di guerra. Si pensi all'invenzione dell'aereo e alla creazione delle aeronautiche militari, con lo sviluppo delle dottrine e tattiche, come il bombardamento aereo, che caratterizzarono la Prima e la Seconda guerra mondiale.

Attualmente, lo sforzo dottrinario del dipartimento della Difesa è concentrato sui concetti relativi alle operazioni cibernetiche e alla guerra cibernetica, che la diffusione globale e capillare di Internet rende ormai possibile, come dimostrato in Lettonia nel 2007.

La descrizione della realtà è il punto di partenza per lo sviluppo dei concetti dottrinari.

Il dipartimento della Difesa concepisce un modello a tre livelli dello spazio cibernetico di cui il primo è intuitivo e appartiene all'ambiente fisico, mentre il secondo e terzo hanno bisogno di un certo grado di astrazione:

1. Il livello di rete fisica è composto dalla componente geografica e la rete fisica dei componenti (server, hardware dei computer, cavi sottomarini, componente fisica delle reti informatiche ecc.). È il mezzo attraverso il quale viaggiano i dati.
2. Il livello di rete logica è costituito da quegli elementi della rete collegati tra loro in una maniera che si astrae dalla rete fisica, ovvero la forma o le relazioni tra loro non sono legate a un singolo percorso specifico o nodo.
3. Il livello di cyber-persona rappresenta un livello ancora più elevato di astrazione della rete logica dello spazio cibernetico, che utilizza regole che si applicano a livello di rete logica per sviluppare la rappresentazione digitale di una persona fisica o l'identità di un ente nello spazio cibernetico. Il livello di cyber-persona è costituito da persone fisiche effettivamente collegate alla rete, include i profili degli utenti dei sistemi e degli amministratori e le loro relazioni con i fattori critici avversari¹.

Il primo livello si rappresenta nell'hardware, il secondo nell'ambiente digitale e il terzo nel web.

In una prima versione della dottrina, il terzo livello veniva definito come livello o «strato sociale» che comprendeva gli aspetti umani e cognitivi ed era composto da due elementi:

1. la componente cyber-persona che includeva gli identificativi delle persone ovvero l'identità della persona su Internet (indirizzo e-mail, IP, numero di cellulare ecc.).

2. la componente persona che consisteva negli individui o persone fisiche effettivamente connessi a Internet.

Per cui, un individuo può avere cyber-persone multiple, se si prendono in considerazione tutte le sue attività di tutte le sue utenze, come l'utilizzo di più account o di diversi computer, e viceversa una singola cyber-persona può avere uno o più utilizzatori, come ad esempio un gruppo su Facebook². Nei modelli informatici di relazioni, che sono necessariamente biunivoche, si utilizza il termine multi-a-molti (*many-to-many*) nei casi in cui vi può essere un individuo per cyber-persone multiple, ma a una cyber-persona possono corrispondere molti utilizzatori, mentre si utilizza il termine uno-a-molti (*1-to-many*) nel caso in cui vi sia un individuo per cyber-persone multiple, ma selezionando una sola di queste cyber-persone multiple questa è riconducibile solo all'individuo in questione.

Nelle dottrine successive, il livello sociale è stato sostituito e unificato nella cyber-persona, ma le caratteristiche del terzo livello permangono, come il *1-to-many* e *many-to-many*, mentre le caratteristiche della cyber-persona si sono ampliate con gli sviluppi sociali legati all'evoluzione tecnologica dell'informatica.

A differenza del livello fisico e logico, la cyber-persona è una concezione nuova, che deve ancora sviluppare le proprie potenzialità. Il dipartimento della Difesa concepisce la cyber-persona come un potenziale obiettivo, ad esempio il sito Internet di un gruppo terrorista da colpire con interruzioni di servizio o «defacing»³. Non sono state sviluppate però le implicazioni più profonde legate alla cyber-persona.

La natura della cyber-persona

La cyber-persona non è semplicemente un «avatar», ovvero la rappresentazione di una persona fisica in un gioco di simulazione virtuale o di ruolo per multigiocatori (i cosiddetti *Massive Multiplayer Online Role-Playing Game* o MMORPG). La cyber-persona non è nemmeno l'identità virtuale (detta anche identità in rete o online) nata con lo sviluppo massivo di Internet negli anni '90, che tra le sue caratteristiche più note permette di creare un'identità fittizia su Internet, per mascherare la propria identità⁴. A livello psicologico,

l'identità virtuale permette di creare uno o molteplici personalità «altro da sé» per sfuggire alle convenzioni sociali della realtà quotidiana o aumentare la comprensione di sé stessi attraverso l'autodescrizione delle identità digitali per risolvere i propri problemi e conflitti interiori⁵. All'inizio degli studi «Technoself», si sosteneva che questa identità virtuale potesse rendere l'individuo libero dai condizionamenti politici e sociali, contribuendo a incrementare la democrazia a livello globale nel mondo reale.

Nella realtà la persona su Internet non è mai del tutto libera, ma continua a essere influenzata dalle gerarchie sociali, in quanto la costruzione dell'identità è condizionata dai giudizi altrui di approvazione o disapprovazione⁶. Per cui, i condizionamenti sociali sono riprodotti a livello virtuale.

Riguardo l'identità fittizia, nel 1995 il «New Yorker» pubblicò una vignetta emblematica con due cani intenti a osservare un computer, mentre uno dei due cani diceva all'altro: «su Internet nessuno sa che in realtà sei un cane». Un episodio realmente accaduto è quello di «@Jenn_Abrams» che aveva raggiunto i 70.000 seguaci su Twitter e interagiva su argomenti di politica americana con diplomatici e celebrità, ma che secondo quanto rivelato dal «Daily Beast» nel novembre 2017 era un *fake account* creato dalla Internet Research Agency di San Pietroburgo in Russia. Su Internet anche i «BOT» (programmi che accedono alla rete attraverso lo stesso tipo di canali utilizzati dagli utenti umani, ad esempio social network, e interagiscono con gli utenti replicando comportamenti umani) possono risultare non distinguibili da utenti umani. Secondo una tesi estrema, le cyber-persone non devono necessariamente essere persone fisiche, ma possono essere ibridi o BOT, anche se chi scrive non concorda con tale tesi⁷.

Tuttavia, è vero che la cyber-persona permette di mascherare la propria identità e localizzazione, nascondendo l'IP o il Media Access Control, nascondendo le proprie attività su Internet.

L'anonimità fornita da Internet è stata utilizzata dai malintenzionati per attività illecite come ad esempio la vendita di merci illegali o la distribuzione di software. L'accesso a Internet è di solito effettuato attraverso software che permettono all'utente di non essere rintracciato come TOR (Tool Onion Router). I malintenzionati per le loro attività illecite di vendita di merci sono soliti vendere su siti molteplici,

registrandosi con più nomi utente e distribuendosi su aree geografiche diverse. Non è detto che il venditore di merci illegali sia una persona fisica, ma può trattarsi di gruppi, di persone giuridiche, come società o persino di Stati.

Per questo, sono state sviluppate tecniche di identificazione della cyber-persona per scoprire la collocazione geografica, le sue funzioni e caratteristiche. A tale scopo si può utilizzare i livelli fisico (hardware come computer e server utilizzati ecc.) e logico (sistema operativo, IP o la configurazione del computer ecc.) per individuare la collocazione geografica e le funzioni della cyber-persona, mentre è richiesta una tecnica d'indagini sul contesto per attribuire le relazioni con la cyber-persona se sia *1-to-many* o *many-to-many*.

Le caratteristiche della cyber-persona possono includere dati per l'identificazione, come l'utente locale e remoto, servizi utilizzati (ICQ, email, web browser, TOR), certificati, immagini, audio, valute virtuali come i bitcoin, ma anche informazioni personali derivanti dal livello fisico, come soci, impiego, formazione, indirizzo, sesso, età, altezza e peso, stato, parenti, hobby e qualsiasi altro dato personale più o meno sensibile. Come si è già scritto, le identità fittizie possono rivelare dati per identificare l'individuo o al contrario possono essere create ad arte per ingannare sulla reale identità della persona fisica. Nel caso in cui, come sostiene Sherry Turkle, l'identità fittizia contenga una proiezione di sé, molte caratteristiche della persona reale saranno replicate nell'identità fittizia, soprattutto per quanto riguarda le convinzioni e le opinioni personali, che riflettono la psicologia, storia personale e la formazione accademica dell'individuo⁸. Il linguaggio e i termini utilizzati possono rivelare se l'individuo ha una formazione umanistica, scientifica o tecnica. Se, ad esempio, il soggetto fa riferimento a termini giuridici, può avere una laurea in materie giuridiche o esercitare una professione forense. Se il soggetto fa riferimento a una determinata teoria filosofica può avere una formazione filosofica e aver fatto una tesi o scritto su questa particolare teoria filosofica (o se la teoria è solo abbozzata può aver semplicemente consultato la pagina Wikipedia sull'argomento, tradendo comunque un interesse per l'argomento). Allo stesso modo, se il soggetto utilizza un termine dialettale, della lingua che utilizza su Internet, riferibile a una particolare località geografica o comunità locale, il soggetto può essere originario o avere avuto contatti con la località





riconducibile al termine, o anche solo aver letto il termine su Internet.

Sono state create sofisticate tecniche di *machine learning* per identificare la cyber-persona analizzando lo stile del linguaggio di scrittura, come ad esempio le *Support Vector Machines* (SVM). È stata ideata una metodologia denominata «Writeprints» che utilizza un algoritmo per l'analisi dello stile della scrittura per identificare la persona reale sul web rispetto alla cyber-persona, come se si trattasse d'impronte digitali, permettendo anche di svelare se si tratti di un «copycat», ovvero l'imitazione della cyber-persona da parte di un impostore⁹.

Si possono utilizzare i metadati per mappare le attività dell'utente/cyber-persona sui vari siti web. Alcuni ricercatori del Darpa hanno sviluppato una metodologia analizzando le similarità su 14 caratteristiche dei metadati per distinguere se una singola cyber-persona sia presente su più siti web e se sia sempre la stessa persona fisica a utilizzarla¹⁰.

Le tecniche ormai esistenti per svelare l'identità della cyber-persona hanno però anche risvolti negativi, perché l'anonimità fornita dalla cyber-persona su Internet ha finora permesso ad attivisti per i diritti umani, giornalisti indipendenti e dissidenti di regimi autoritari di poter comunicare in sicurezza tra loro e al di fuori del controllo di un governo repressivo. Ha permesso quella che è stata definita la «tecnologia liberatrice», perché alcuni dei *tools* utilizzati per la navigazione anonima sono stati creati dal Naval Research Laboratory degli Stati Uniti o sviluppati e diffusi da comunità online *open source*¹¹.

Cyber-persona e democrazia

Le cyber-persone, al pari del livello fisico, hanno una collocazione geografica all'interno degli Stati, ad esempio attraverso l'IP o alla sede di registrazione del sito Internet, e sono quindi soggette alle norme degli Stati dove sono collocate¹².

La cyber-persona è caratterizzata quindi da due elementi, il profilo di utente, che gli attribuisce una sorta di soggettività in Internet, e le interazioni con gli altri utenti. Per cui, lo spazio cibernetico si può considerare come una comunità di cyber-persone che interagiscono sul web.

La cyber-persona ha quindi una dicotomia della cyber-persona nello spazio cibernetico

e la persona nel mondo fisico e reale. A questo punto, quale tipo di regole dovrebbero applicarsi alla cyber-persona? Quelle che si applicano per competenza dagli Stati verso le persone fisiche o giuridiche, oppure sfuggendo le cyber-persone alla tradizionale competenza territoriale si devono sviluppare delle regole specifiche per la cyber-persona? La risposta non è semplice e non è univoca. Allo stato attuale, la risposta più corretta, anche alla luce delle tecniche esistenti d'identificazione della cyber-persona e della sua localizzabilità geografica, è che alle cyber-persone si applicano per competenza giurisdizionale le norme dell'ordinamento statale applicabili alle persone fisiche o giuridiche riconducibili alle cyber-persone interessate. Tuttavia, questa risposta è corretta dal punto di vista del diritto penale per gli illeciti commessi attraverso la cyber-persona da persone fisiche o giuridiche, ma potrebbe non essere l'unica risposta corretta dal punto di vista politico e sociale.

Se lo spazio cibernetico può considerarsi come una comunità di cyber-persone che interagiscono tra loro, a questo punto questa specifica comunità dovrebbe dotarsi di proprie forme di comportamento. Esistono già all'interno dei MMORPG delle regole applicabili all'ambiente sintetico creato nella simulazione. Chiaramente queste regole non possono costituire illecito nello Stato presso cui è registrato il sito, ma non è detto che non violino le regole repressive di uno Stato autoritario, ad esempio, sul divieto di assembramento o di attività sediziose, se la cyber-persona che accede all'ambiente sintetico è un dissidente che cerca di aggirarle. L'esempio del MMORPG è piuttosto peculiare, le attività più comuni per le cyber-persone nello spazio cibernetico sono l'accesso ai normali siti Internet, gli scambi di email, le chat, i blog e gli account di social network. Attualmente la registrazione ai siti o ai software fa riferimento a norme di diritto civile e commerciale di ordinamenti interni dello Stato di nazionalità dello sviluppatore, ma questo riguarda la proprietà intellettuale e le controversie tra la società sviluppatrice e il «cliente» e non le interazioni tra le cyber-persone. Le regole di comportamento nelle interazioni tra cyber-persone si rifanno alle motivazioni, alle convinzioni personali e al codice di comportamento degli individui che si celano dietro di esse.

NOTE

¹ Joint Chiefs of Staff, *Cyberspace Operations*, (JP 3-12) Joint Publication 3-13, 8 giugno 2018, pp. I-2, I-4.

² The United States Army, *Cyberspace Operations Concept Capability Plan 2016-2028*, (TRADOC Pamphlet 525-7-8) 22 febbraio 2010, pp. 8-9.

³ Il «defacing» è un attacco cibernetico che ha il fine di modificare, o meglio sfigurare, una pagina web di un sito provocando un danno reputazionale al proprietario del sito.

⁴ Cfr. D. Wiszniewski, R. Coyne, *Mask and identity: the hermeneutics of self construction in the information age*, in K.A. Renninger (a cura di), *Building Virtual Communities: Learning and Change in Cyberspace*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 2002.

⁵ Cfr. S. Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York 1995; trad. it. *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Apogeo, Milano 1997.

⁶ J. Westfall, *What is cyberwoman?: The Second Sex in cyberspace*, in «Ethics and Information Technology», II, 159-166, 2000, p. 160.

⁷ D. Van Puyvelde, A.F. Brantly *Cybersecurity: Politics, Governance and Conflict in Cyberspace* Wiley, Hoboken, NJ 2019.

⁸ Cfr. J.W. Pennebaker, R.L. Boyd, K. Jordan, K. Blackburn, *The Development and Psychometric Properties of LIWC2015*, University of Texas, Austin 2015, disponibile su https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/31333/LIWC2015_LanguageManual.pdf.

⁹ A. Abbasi, H. Chen, *Visualizing authorship for identification*, in S. Mehrotra, D.D. Zeng, H. Chen, B. Thuraisingham, F.Y. Wang (a cura di), *Intelligence and Security Informatics*, Springer Verlag, New York, NJ 2006, pp. 60-71.

¹⁰ S. Stathatos, A. Mishra, C.A. Mattmann, *Cyber Persona Identification via Indirect Feature Analysis*, in Proceedings of ACM Workshop on Graph Techniques for Adversarial Activity Analytics (GTA 2018). ACM USA, p. 1.

¹¹ D. Van Puyvelde, A.F. Brantly, *Cybersecurity*, cit., nota 35.

¹² G.A. Crowther, *National Defense and the Cyber Domain in 2018 Index of US Military Strength*, The Heritage Foundation, Washington, DC 2018, <https://www.heritage.org/military>, p. 84.



*Civitella del Tronto (TE)
Portale in via Marconi,
DAT Vol. IV, 1 pag. 55.*



Le visioni infrante dell'utopia digitale

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
18-78

Luca Mencacci, *Docente di Scienza politica, Università degli Studi «Guglielmo Marconi»*

Antefatto

«Oggi, noi celebriamo il primo glorioso anniversario delle Direttive sulla Purificazione dell'Informazione. Noi abbiamo creato, per la prima volta in tutta la storia, un paradiso di pura ideologia. Dove ciascun lavoratore può realizzarsi al sicuro dalla pestilenza della contraddizione e delle verità che confondono. La nostra Unificazione dei Pensieri è un'arma più potente di qualsiasi flotta o armata sulla terra. Noi siamo un popolo, con una volontà, una risoluzione, una causa. I nostri nemici dovranno parlare a sé stessi fino alla morte e noi li sotterreremo con la loro stessa confusione. Noi vinceremo!».

Sono queste le parole che il Grande Fratello rivolge da un gigantesco maxi-schermo a una schiera ordinata di cittadini apatici e indolenti, nel celeberrimo spot del personal computer Macintosh della Apple.

Diretto da un regista del calibro di Ridley Scott, lo spot venne trasmesso un'unica volta in televisione, il 22 gennaio 1984, durante il terzo quarto del Super Bowl, in uno degli spazi commerciali più ambiti e seguiti delle trasmissioni statunitensi. Fresco del successo di *Blade runner*, il regista apre la scena con le stesse atmosfere postindustriali grigie e soffocanti della famosissima pellicola. Proprio mentre l'immagine del Grande Fratello scandisce il suo proclama, appare sullo sfondo una donna che corre inseguita dalla polizia del pensiero. Vestita di una divisa sportiva bianca e rossa, gli unici colori a contrastare il grigio dominante e un azzurrino spento che avrebbero dovuto rimandare al grande concorrente commerciale, l'IBM, la protagonista raggiunge il maxischermo e vi scaglia contro un pesante martello mandandolo completamente in frantumi.

Tanto i lavoratori risvegliati dal loro stato catatonico, quanto gli spettatori del Super Bowl travolti dalla sorpresa, poterono così ascoltare

l'annuncio profetico: «Il 24 gennaio Apple introdurrà Macintosh. E capirete perché il 1984 non sarà come *Nineteen Eighty-Four*»¹.

Il legame tra tecnologia e democrazia

«La tecnologia renderà sempre più difficile per lo stato controllare le informazioni che la sua cittadinanza riceve. L'informazione è l'ossigeno dell'età moderna. Filtra attraverso le pareti sormontate da filo spinato, si diffonde attraverso i bordi elettrificati [...]. Il Golia del totalitarismo sarà abbattuto dal David del microchip»².

Quando il presidente statunitense Ronald Reagan pronunciò queste parole alla London's Guildhall, il 14 giugno del 1989, la storia dell'uomo si trovava ancora all'alba della nuova era digitale. Una cortina di ferro divideva l'Europa occidentale da quella orientale, sotto l'influenza dell'Unione sovietica, mentre il cyberspazio era un termine noto solo ai lettori della fantascienza visionaria di William Gibson³. L'impero sovietico, nonostante le riforme di Mikhail Gorbachev, rappresentava nell'immaginario collettivo, se non l'impero del male, sicuramente ancora la più realistica interpretazione della distopia *Nineteen Eighty-Four* descritta da George Orwell.

Da lì a pochi mesi sarebbe cambiato tutto. Sebbene anticipata da alcune decisioni sul confine austro-ungarico, la caduta del muro di Berlino del 9 novembre 1989 avrebbe conferito simbolicamente un valore profetico alle parole pronunziate da Reagan. Nei due anni successivi, gli avvenimenti geopolitici e tecnologici sembravano rincorrersi e accavallarsi nel tentativo di avvalorare tale previsione. Nel 1990, insieme all'inizio della repentina dissoluzione dell'Unione sovietica, sarebbe stato elaborato il protocollo HTTP e il linguaggio HTML e, nel 1991, il Cern avrebbe finalmente annunciato la nascita del World Wide Web.

Così, mentre gli accessi a Internet iniziavano a crescere in misura esponenziale⁴, i regimi totalitari nel 1992 sembravano avere i giorni contati, tanto da indurre il politologo Francis Fukuyama a pronunciare il suo famigerato epitaffio sulla fine della storia⁵. Il legame tra lo sviluppo della tecnologia e la diffusione della democrazia sembrava allora indissolubile e avrebbe inesorabilmente portato l'affermazione universale di una società liberale e democratica, fondata sui principi fondamentali dei diritti dell'uomo.

Senza qui avere la pretesa d'indagare il valore epistemologico dell'utopia nel discorso politico, si deve tuttavia riconoscere che l'enfasi legata alla concomitanza degli eventi, in parte persino fortuita, aveva portato molti studiosi a esagerare la portata della promessa politica ispirata dalla singolarità tecnologica e, soprattutto, aveva indotto a sottovalutare alcune considerazioni che negli anni successivi, invece, sarebbero emerse per la serietà delle loro conseguenze.

L'affermazione di un popolo nuovo per una nuova politica

Gli albori della comunicazione digitale erano dominati dalle lusinghe del pensiero utopistico. «È, l'uomo telematico, l'inizio di una antropologia per la quale essere umano significa essere connesso telematicamente con altri un riconoscimento reciproco finalizzato all'avventura della creatività?» si chiedeva Vilem Flusser, ravvisando nell'immersione nella rete il battesimo di una sorta di società pentecostale nella quale si poteva finalmente «abolire l'ideologia del Sé isolato, in forza della conoscenza che noi esistiamo gli uni per gli altri e nessuno esiste per sé stesso [...] a vantaggio della realizzazione intersoggettiva»⁶.

Gli anni Novanta sono interamente pervasi da un'effervescente apertura verso quell'orizzonte tecnologico che non solo reclamava l'abbattimento di ogni totalitarismo ma si arrogava la pretesa di stravolgere in misura radicale le tradizionali categorie politiche. A essere messi in discussione non erano più solo i regimi totalitari e le democrazie illiberali, ma lo stesso paradigma occidentale della democrazia rappresentativa. S'insinuava l'idea che tale modello avesse ormai esaurito il proprio tempo e finisse per essere fonte di avvilimento della dimensione politica del cittadino e persino di ritardo del suo sviluppo umano.

In questo senso, il problema politico, rinnovato dalla ingombrante presenza della rete, non investiva tanto l'esproprio di sovranità che il cittadino subisce a opera dei suoi elettori all'indomani del voto elettorale, quanto quello di accrescere le potenzialità del popolo o di qualsiasi altro gruppo umano, trasfigurandolo completamente per portarlo all'altezza delle opportunità offerte dalla nuova tecnologia. Un popolo che veramente voglia coltivare l'ambizione di superare gli ambiti angusti di una democrazia basata su escludenti rapporti di potere e su inefficienti, seppur legittime, dinamiche legate al comando e all'obbedienza, per abbracciare la potenza, intesa in termini filosofici da Pierre Lévy nel 1994, della demodinamica.

«Si passerà allora dall'ideale della democrazia a quello della demodinamica [...] che fa appello a una politica molecolare. Essa nasce dal ciclo dell'ascolto, dell'espressione, della valutazione, dell'organizzazione, delle connessioni trasversali e della visione emergente. Stimola la regolazione in tempo reale, l'apprendimento cooperativo continuo, la valorizzazione ottimale delle qualità umane ed esalta la singolarità. La demodinamica non si riferisce a un popolo sovrano, reificato, feticizzato, radicato su un territorio, identificato dalla terra o dal sangue, ma a un popolo in potenza perpetuamente in via di autocostruzione e autocoscienza, in gestazione, un popolo a venire»⁷.

Per questa via, la nuova tecnologia dell'informazione e della comunicazione non si limitava a rinnovare la dimensione socioculturale della vita umana ma ambiva a riscrivere una definizione antropologica dell'essere umano, inaugurando nuovi piani di esistenza.

Questa concezione inevitabilmente risentiva delle fascinazioni maturate nell'ambiente *cyberpunk* nel decennio precedente e si nutriveva di suggestioni neoplatoniche e tentazioni gnostiche⁸, ma paradossalmente finiva con il perpetuare l'annosa tentazione totalitaria di cancellare i confini tra lo spazio politico e quello pedagogico.

La fuga dalla realtà verso la virtualità, infatti, non si risolveva in una mera rinuncia del reale, ma declinava un percorso di apprendimento e di autoconsapevolezza. Il superamento del vecchio mondo era subordinato dall'abbandono della condizione di ἄγνοια, di ignoranza⁹, che viene reso possibile solo dall'interconnessione delle conoscenze sul web. Solo chi s'immerge in esso, pertanto, può ambire a sviluppare quell'immaginazione intellettuale e quella



empatia civica, foriera di un nuovo modo di esperire la cittadinanza.

All'attuale dimensione politica democratica, che non solo fa bella mostra delle sue inefficienze quotidiane ma diventa anche fonte di smarrimento etico e di perdita del senso civico, la tecnologia si offre come palingenesi di tutti i mali, seducendo il cittadino con la possibilità di tornare a guardare al modello ideale, la democrazia diretta ateniese¹⁰.

L'erosione del valore della democrazia rappresentativa

A ben vedere, il legame tra lo sviluppo della tecnologia e la diffusione della democrazia s'è rivelato un postulato piuttosto debole. La stessa direzione in cui dovrebbe operare il nesso di causalità risultava oggetto di discussione e molti autori hanno inaugurato il Ventunesimo secolo mettendo in dubbio la diffusione di simili affermazioni prive di un reale riscontro scientifico¹¹.

A distanza di trent'anni dagli auspici di Ronald Reagan, i regimi totalitari e le democrazie illiberali stanno dimostrando di saper ben approfittare delle opportunità offerte dalle nuove tecnologie, non solo per controllare l'opinione pubblica ma anche per influenzarla secondo i desiderata dell'élite dirigente.

«Il tipo di potere più alto e insidioso» ricorda, del resto, Steve Lukes nel saggio seminale *Power: a Radical View*, pubblicato nel 1974, «non è forse quello che impedisce agli individui, a qualsiasi livello, di avere motivi di malcontento strutturandone le percezioni, le cognizioni e le preferenze in modo tale che accettino il loro ruolo nell'ordine stabilito, sia perché non possono vedere o immaginare alternative, sia perché le considerano naturale e immodificabile?»¹².

Curiosamente, come aveva scritto Ray Bradbury nel celeberrimo *Fahrenheit 451*, la tecnologia è servita come mero strumento catalizzatore della tensione di dominio già in atto: «Non è stato il governo a decidere: non ci sono stati in origine editti, manifesti, censure [...]. Ma la tecnologia, lo sfruttamento delle masse e la pressione delle minoranze hanno raggiunto lo scopo»¹³.

Al contrario, nelle contemporanee società postdemocratiche, l'impatto della tecnologia sul modello della democrazia rappresentativa ha finito per esaltarne tutti i limiti. In esse, infatti, «anche se le elezioni continuano a svolgersi e condizionare i governi, il dibattito elettorale è uno spettacolo saldamente controllato,

condotto da gruppi rivali di professionisti esperti nelle tecniche di persuasione e si esercita su un numero ristretto di questioni selezionate da questi gruppi. La massa dei cittadini svolge un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai segnali che riceve. A parte lo spettacolo della lotta elettorale, la politica viene decisa in privato dall'integrazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici»¹⁴.

Si assiste così al paradosso di un paradigma che offre un dibattito elettorale sterile e inconcludente, incentrato solo sulla spettacolarizzazione del confronto tra le personalità dei candidati, caratteristica tipica delle società prive di un dibattito politico evoluto e dei regimi illiberali, a un popolo di elettori, le cui competenze e potenzialità civiche avrebbero dovuto aumentare in misura esponenziale e direttamente proporzionale agli accessi alla rete.

Il senso di ubiquità e immediatezza, offerte, oggi, dalle tecnologie delle comunicazioni, descrive così un'opportunità irrinunciabile e, per alcuni movimenti politici, una tentazione irresistibile di pensionare i riti e le liturgie di un sistema democratico, basato su interminabili sedute in vetusti emicicli esclusivi. Club elitari, dove il privilegio costituzionale dell'assenza di vincolo di mandato viene ormai letto come un insopportabile veicolo di collusione partitocratica. Un sistema che, prima ancora di essere giudicato obsoleto, per gli apologeti dell'utopia elettronica di una cittadinanza continuamente e intimamente connessa, appare radicalmente antistorico.

A una cittadinanza, stanca e disillusa dalle incoerenze e dalle inefficienze di un sistema che ritengono superato, viene così offerta una semplice quanto apparentemente evidente soluzione tecnologica, la quale, senza che la dimensione delle competenze né tantomeno quella etica del problema vengano mai realmente affrontate, si riveste di una vera e propria funzione palingenetica.

«Lo scenario che viene prospettato sarebbe quello di una democrazia senza delega, senza l'arbitrio di intermediari, che seppur democraticamente eletti, sfuggono poi, di norma, al controllo dei loro elettori»¹⁵.

Il controllo privato dello spazio pubblico

Uno degli aspetti più controversi e meno dibattuti dai disinvolti apologeti dell'affermazione di una democrazia elettronica è legato

alla proprietà privata delle tecnologie usate per «costruire» il web e supportare, catalogare, filtrare e veicolare la circolazione delle informazioni in esso. Indipendentemente dal fatto che si voglia tradurre la parola inglese web con rete o con ragnatela, come sarebbe più appropriato, entrambe «hanno una cosa in comune: né l'una né l'altra sono creazioni ex nihilo. Così come la ragnatela è progettata, costruita e gestita da un ragno, è difficile concepire una rete telematica senza qualcuno che svolga un ruolo equivalente a quello del ragno ossia senza qualcuno che la progetti, la costruisca e la gestisca»¹⁶.

Senza insistere eccessivamente nella metafora, la figura retorica del ragno ambisce ad aggiornare e a sostituire il ruolo dell'*Inspector* nel Panopticon elaborato da Jeremy Bentham o quello del *Big Brother* descritto da George Orwell.

«Oggi, ogni nostro clic, ogni parametro di ricerca viene salvato. Ogni passo nella rete è osservato e registrato. La nostra vita si riflette completamente nella rete digitale. Le nostre abitudini offrono una copia esatta della nostra persona, del nostro animo, forse persino più precisa o completa della immagine che noi ci facciamo di noi stessi [...]. Siamo per così dire imprigionati nella memoria totale di natura digitale. Al panottico benthamiano, invece, mancava un efficace sistema di registrazione. Esisteva un libro delle punizioni disciplinari, che riportava punizioni inflitte e motivazioni [ma] la vita dei detenuti non veniva protocollata. Allo stesso modo, il Grande Fratello non arriva a ciò che i detenuti pensano davvero o a ciò che sperano»¹⁷.

Il tema della titolarità di questo controllo, se non sfugge, tende comunque a essere drammaticamente sottovalutato, come ha dimostrato il recente scandalo connesso alla disinvoltata gestione dei dati per influenzare le campagne elettorali operata dalla società di consulenza britannica Cambridge Analytica.

Le aspettative connesse con il ritorno della piazza elettronica, dell'agorà virtuale capace di accogliere tutti i cittadini in un unico consenso deliberativo sembrano diventare un comodo alibi per rimuovere il dibattito in merito al controllo dei flussi comunicativi e all'uso politico e sociale di quell'immensa mole di dati che a essi evidentemente consegue.

I capitalisti della Silicon Valley sembrano del resto godere, nell'immaginario collettivo, di una invidiabile immagine di *cyberhippies* filantropi e forse solo un po' anticonformisti. Stirpe di fascinosi *bohemiens*, che si mostrano come caratterizzati dall'insofferenza per l'autoritarismo

istituzionale e dal sogno di una fratellanza universale, apparentemente fondata sul delicato quanto psichedelico equilibrio tra individualismo narcisistico e comunitarismo sociale. A loro uso e profitto viene, anzi, rispolverata l'ipotesi della microfisica del potere, elaborata dal filosofo francese Paul-Michel Foucault, nella quale il potere «non è qualcosa che si divide tra coloro che lo possiedono o coloro che lo detengono esclusivamente e coloro che non lo hanno o lo subiscono. Il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o meglio come qualcosa che funziona solo a catena. Non è mai localizzato qui o là, 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»¹⁸.

A ben vedere, mentre si sta correndo seriamente il rischio di veder eroso il valore della democrazia rappresentativa, le rivendicazioni che depauperano lo spazio pubblico della ormai ingombrante presenza di partiti, sempre più autoreferenziali, non vengono sollevate da comitati di cittadini, esacerbati dalla usurpazione dei loro diritti, ma suggerite e trasformate in istanze politiche da potenti organizzazioni concorrenti. «Al posto della partitocrazia non c'è il regno della utopia liberale, ma il governo delle *corporations*»¹⁹, le cui smisurate risorse finanziarie sono state prontamente messe al servizio della realizzazione di un'arena pubblica nella quale gli accessi siano rigorosamente registrati.

Conclusione

A distanza di oltre trentacinque anni dal celeberrimo spot del personal computer Macintosh, in frantumi sembrano essere andati i sogni utopici degli apologeti della democrazia digitale.

Com'è stato ampiamente dimostrato, anche per i diversi interessi degli stessi utenti²⁰, l'era dell'opulenza delle informazioni veicolate in rete non ha contribuito a produrre automaticamente quella elevazione spirituale che si andava propugnando. Neppure ha sconfitto i regimi totalitari o ha prodotto sostanziali miglioramenti nel processo di elaborazione e decisione delle politiche pubbliche. «Contrariamente al messaggio della Apple, il 1984 non ha segnato la fine dello stato di sorveglianza, ma l'inizio di una società del controllo di nuovo genere, la cui efficacia supera di molto lo stato di sorveglianza orwelliano»²¹.

Ma forse per gli apologeti dell'utopia digitale siamo ancora agli inizi della nuova era.



NOTE

¹ Cfr. M. Lombardi, *La creatività in pubblicità. Manuale di linguaggio multimediale: dai mezzi classici al digitale*, Franco Angeli, Milano 2016, p. 35.

² Cfr. S. Kalathil, T.C. Boas, *Open Networks, Closed Regimes: The Impact of the Internet on Authoritarian Rule*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC 2003, p. 1.

³ Il termine cyberspace apparve per la prima volta nel 1982 in un racconto di fantascienza dal titolo *Burning Chrome* (trad. it. *La notte che bruciammo Chrome*, Mondadori, Milano 1989), pubblicato da William Gibson sulla rivista «Omni», per poi essere nuovamente utilizzato due anni dopo nel suo romanzo *Neuromancer* (trad. it. *Neuromante*, Editrice Nord, Milano 1986).

⁴ Nell'immaginario collettivo, le parole Internet, web e world wide web sono generalmente trattate come sinonimi. Una confusione semantica dovuta anche alla semplificazione delle opzioni di ricerca offerta da alcuni dei browser più diffusi. In un eccesso di semplificazione si può, tuttavia, specificare che la parola Internet si riferisce alla infrastruttura tecnologica, che «ospita» il contenuto, i dati e le informazioni che vengono ricercate e comunicate. Il web, appunto.

⁵ Come lo stesso autore ha tenuto a precisare, occorre ricordare che tale previsione veniva declinata nel corso di una sua lezione presso la cattedra di filosofia politica all'Università di Chicago, pubblicato con il titolo *The End of History?* su «The National Interest» nell'estate 1989, e quindi prima della caduta del muro di Berlino, in F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992, p. 7.

⁶ In B. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015, p. 63.

⁷ P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 98.

⁸ G. Ventimiglia, *Antropologia del cyberspazio*, in A. Fabris (a cura), *Etica del virtuale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 21-34.

⁹ Cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1976, pp. 67 ss.

¹⁰ In senso critico si veda S. Rodotà, *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹¹ P. Norris, *Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹² S. Lukes, *Il potere: una visione radicale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 24. Per un approfondimento dei rischi politici connessi alla crescente assuefazione del cittadino allo scambio dei dati personali in rete, si veda V. Mayer-Schönberger, K.N. Cukier, *Big data. Una rivoluzione che trasformerà il nostro modo di vivere e già minaccia la nostra libertà*, Garzanti, Milano 2013.

¹³ R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, Mondadori, Milano 2006, p. 69. Per una disamina delle potenzialità governative del controllo della rete, della sorveglianza dei cittadini della propria e altrui nazione e dell'ingerenza nelle loro vite quotidiane, si veda Z. Bauman, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, con D. Lyon, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁴ C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

¹⁵ T. Maldonado, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 18.

¹⁶ *Ivi*, p. 32.

¹⁷ B. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche di potere*, Nottetempo, Roma 2016, pp. 73 ss.

¹⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 184.

¹⁹ M. Calise, *Governo di partito: Antecedenti e conseguenze in America*, il Mulino, Bologna 1989, p. 233.

²⁰ E. Morozov, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Codice, Torino 2011.

²¹ B. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 50.



Tortoreto
(TE) Ninfeo,
personaggio
maschile, Ulisse,
DAT, IV Vol. I, 1
pag. 380.

Democrazia e virtualità: appunti per una riflessione

Antonio Campati, *Ricercatore di Filosofia politica, Università Cattolica del Sacro Cuore*

1. La democrazia nell'infosfera

È ormai difficilmente quantificabile il numero delle analisi dedicate alla democrazia contemporanea che vengono sviluppate da un comune dato di fatto: l'influenza di Internet, e in particolare dei social media, sul suo funzionamento. Più precisamente, la presenza invadente delle ICT digitali (le tecnologie dell'informazione e della comunicazione) ha spalancato le porte a una serie d'importanti ricerche per tentare di capire come queste stiano modificando, talvolta sensibilmente, la vita umana. La radicalità di tali cambiamenti ha spinto Luciano Floridi a sostenere che l'attuale generazione è transitata in una fase di *iperstoria* poiché, in sostanza, «le società dell'informazione avanzate dipendono sempre più sensibilmente dalle ICT per il loro normale funzionamento e sviluppo», laddove nel periodo della *storia* ciò non avveniva perché il benessere sociale e individuale non era collegato all'ICT (e men che meno nel periodo della *preistoria* dove l'ICT non era presente)¹. Per Floridi, «l'iperstoria è una nuova era dello sviluppo umano» che tuttavia non trascende le coordinate spazio-temporali che hanno regolato da sempre la nostra vita su questo pianeta. E, infatti, favorisce gli uomini a produrre un particolare ambiente *iperstorico* per sé stessi e per le future generazioni: *l'infosfera*². Ciò significa che le ICT stanno inducendo la nostra cultura «a concepire la realtà intera e le nostre vite al suo interno in termini conformi alle ICT, vale a dire in termini informazionali»³.

Floridi ricorda che «infosfera» è un neologismo coniato negli anni Settanta ed è basato sul termine «biosfera», che fa riferimento a quella limitata porzione del nostro pianeta caratterizzata dalla vita. Ma è un concetto in rapida evoluzione, che può essere assunto secondo un *livello minimo* e un *livello massimo*: nel primo caso, l'infosfera indica l'intero ambiente informazionale costituito da tutti gli enti che operano in essi, le loro proprietà, interazioni, processi e reciproche

relazioni; nel secondo caso, è un concetto che può essere utilizzato come sinonimo di realtà: dove «ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale»⁴. In breve, la transizione dall'analogico al digitale e la crescita esponenziale di spazi informazionali evidenziano come le ICT producano delle trasformazioni in ogni ambito della vita degli esseri umani. Nell'ambito politico ciò deve fare i conti con quella che Floridi indica come «apoptosi politica», ossia il graduale e naturale processo di rinnovamento degli stati sovrani in società dell'informazione⁵. Tale processo determina la formazione di un «nuovo ordine informazionale», che viene analizzato secondo quattro fattori fondamentali: il potere, la geografia, l'organizzazione e la democrazia. Per quanto riguarda il potere, Floridi osserva che la «democratizzazione» indotta dalle ICT sta generando una nuova «tensione» tra potere e forza: mentre il potere è informazionale ed è esercitato tramite l'elaborazione e la diffusione di norme, la forza è fisica ed è esercitata allorché il potere non è in grado di orientare i comportamenti degli agenti rilevanti e, quindi, occorre ricorrervi per far rispettare le norme. Il secondo fattore richiama un'altra tensione da non sottovalutare ed è quella tra la geopolitica, che ha carattere globale e non territoriale, e lo Stato, che continua a definire la propria identità e legittimazione politica in termini di sovranità territoriale in quanto nazione. Il terzo fattore, invece, riguarda l'aspetto organizzativo, che delinea la tensione tra lo Stato, pensato ancora come la principale e potente istituzione organizzativa, e la moltitudine di organizzazioni non statali, talvolta altrettanto potenti dei vecchi Stati sovrani. Il quarto fattore, infine, è la democrazia, che inevitabilmente risente delle trasformazioni appena accennate riguardanti potere, geografia, organizzazione⁶.

Dunque, quando si analizzano tali implicazioni e, in particolare, l'influenza che l'ICT ha sui processi democratici, quasi istintivamente la mente corre alle possibilità che le innovazioni





tecnologiche offrono ai cittadini per consentire loro una partecipazione diretta alla determinazione di tali processi. E – ricorda ancora Floridi – se un tempo si è pensato a forme di democrazia diretta come opzioni complementari alle forme di democrazia rappresentativa, oggi la realtà è che «la democrazia diretta si è trasformata in una democrazia governata dai mezzi di comunicazione di massa nell’accezione ICT dei nuovi media sociali». Al suo interno, infatti, si stabilizzano gruppi temporaneamente e tempestivamente aggregati intorno a interessi collettivi che esercitano influenza dall’esterno sullo Stato. Così, in un contesto democratico, i cittadini non solo eleggono naturalmente i propri rappresentanti ma hanno anche l’importante possibilità d’influenzarli quasi in tempo reale per mezzo dei sondaggi d’opinione: in tal senso, «la costruzione del consenso è diventata una preoccupazione costante fondata su informazioni sincroniche»⁷.

Una così radicale innovazione non è ovviamente esente da rischi, o comunque da implicazioni in parte inedite proprio perché colloca la democrazia dentro una cornice diversa, ossia – per riprendere ancora l’espressione di Floridi – dentro un «nuovo ordine informativo». Appare evidente come questo aspetto non sia da trascurare perché è indubbio che l’ingresso a pieno titolo dell’ICT nel discorso sulla democrazia lasci delle tracce profonde sulla fisionomia e sul funzionamento di quest’ultima, ma, allo stesso tempo, occorre vagliare cautamente tali effetti trasformativi per non inscrivere troppo frettolosamente la democrazia in uno spazio unicamente virtuale.

2. Problemi e opportunità della «democrazia virtuale»

Molto probabilmente ha ragione Byung-Chul Han quando sostiene che non siamo del tutto consapevoli del fatto che il *medium digitale* ha introdotto un «radicale cambio di paradigma» che ci ha addirittura «riprogrammati» modificando il nostro comportamento, la nostra percezione, la nostra sensibilità, il nostro pensiero, il nostro vivere insieme⁸. In effetti, per quanto riguarda gli attori democratici che ormai vivono dentro l’*infosfera*, questi sembrano aver subito una vera e propria metamorfosi: il popolo diventa «sciame digitale», le campagne elettorali diventano «permanenti» grazie all’uso dei social network, i partiti diventano «digitali», le idee che li definiscono «liquide» e persino il leader

diviene anch’esso «digitale». Recentemente, proprio cercando di definire i contorni del «principio digitale», Mauro Calise e Fortunato Musella hanno riflettuto in maniera problematica sulla «virtualità» della democrazia e ne hanno evidenziato una duplice accezione⁹. Infatti, all’interno dell’ampio quadro che definisce la crisi della democrazia, quest’ultima diventa «virtuale» nel senso che si rivela inadempiente, incapace di mantenere le sue promesse poiché è fondata su «qualcosa che sta al posto – a volte illusoriamente – del reale». In tal senso, allora, «la locuzione democrazia virtuale viene usata per indicare una democrazia posticcia, che viene meno ai suoi obiettivi e si trasforma nel proprio simulacro»¹⁰.

Accanto a questa, c’è una seconda accezione di virtualità, quella forgiata con l’estendersi delle forme elettroniche di partecipazione e decisione politica: definita a livello politologico alla fine degli anni Novanta, la «democrazia virtuale» descrive il fatto che, «grazie alla velocità e alla diffusione dei circuiti elettronici, i processi democratici abbandonano i condizionamenti e i limiti spazio-temporali del mondo fisico tradizionale, moltiplicandosi – potenzialmente – all’infinito»¹¹. Dunque, si domandano Calise e Musella, dobbiamo intendere la virtualità come *finzione* o come *espansione*? Per i due autori, la chiave per comprendere il futuro della democrazia virtuale sta nel provare a conciliare queste due interpretazioni speculari: se, da un lato, i processi che si stanno creando e diffondendo in rete non colmano il gap storico tra le promesse della democrazia e i suoi risultati (mostrando l’illusorietà delle promesse iniziali dell’*e-democracy*), dall’altro, l’utilizzo innovativo del web «può compensare, surrogare e, in qualche caso, migliorare il tessuto sempre più sfilacciato della democrazia novecentesca»¹². Quello appena indicato è sicuramente un auspicio e un percorso di ricerca ragionevole. Soprattutto perché mitiga gli entusiasmi che hanno caratterizzato alcuni approcci allo studio delle ICT nei contesti democratici e, allo stesso tempo, non considera solo inutili e dannosi per la democrazia gli strumenti che le nuove tecnologie mettono a disposizione dei cittadini per partecipare al processo decisionale.

Alcuni cambiamenti sono evidenti e sotto gli occhi di tutti quotidianamente: per esempio, è ormai diffuso il ricorso da parte dei partiti politici a grandi database informatici per gestire le campagne elettorali; i leader di tutti i partiti dello spettro politico (dai livelli locali fino a quelli apicali) possiedono account personali almeno

sui principali social network (che gestiscono direttamente o attraverso staff dedicati); così come sono sempre pronti a fare «dirette» per restare permanentemente in contatto con i cittadini e rendere conto delle decisioni assunte. Allo stesso tempo, sono anche molti i cittadini-elettori che interagiscono, commentano, monitorano gli eletti e credono di poter controllare la loro attività. Talvolta ci riescono effettivamente, impedendo, per esempio, che una legge non venga promulgata, che una persona non venga candidata o che l'assessore o il sindaco si attivino per risolvere un problema del quartiere dove vivono. Ciò non toglie, però, che ci siano altrettanti cittadini che non utilizzano le piattaforme web per interagire con i decisori pubblici e che, a volte, non conoscono neppure le potenzialità che l'ICT può offrire per un buon funzionamento della democrazia.

Benché talune siano molto invasive, le numerose trasformazioni accennate non sono sufficienti per considerare obsoleti i meccanismi decisionali della democrazia (liberale). Anzi, talvolta, i social network banalizzano il discorso pubblico e rischiano di trasformare la democrazia in una parodia, come ha messo in luce David Runciman¹³. Il fatto che non ci sia una limitazione dello spazio fisico consente di «processare» sui social una proposta, un partito, persino una singola persona con un'approssimazione e una superficialità che invece di rafforzare la democrazia, la indeboliscono. Tuttavia, è lo stesso Runciman a non nascondere il contributo potenziale che le «macchine non pensanti» possono offrire per rinviare la democrazia (talvolta senza coinvolgere necessariamente i cittadini): le nuove tecnologie, infatti, hanno migliorato altre professioni. Un esempio classico lo si può cogliere dall'ambito medico: alcuni computer sono in grado di diagnosticare le malattie meglio di un singolo medico poiché dispongono di una serie d'informazioni di gran lunga più ampia; ciò non significa che il medico debba smettere di esercitare ma piuttosto che potrebbe diventare un medico migliore. Così «la macchina risolve il problema tecnico; il medico umanizza la soluzione spiegandola al paziente in maniera intelligente e comprensiva». Tutto questo, prosegue Runciman, potrebbe funzionare per la politica, per avere una democrazia migliore: «la macchina risolve il problema; il politico ci aiuta a capire la soluzione». A patto, però, che la politica si riprenda un certo controllo sulle macchine e sulle persone che oggi le controllano; in caso contrario, c'è il rischio che «invece di

usare le macchine per aiutarci a risolvere i nostri problemi, ci limitiamo al tipo di problemi che possono essere risolti dalle macchine»¹⁴. Questo è un punto molto importante, nonostante detenere il controllo sulle macchine non sia semplice, ma la loro imprescindibile presenza (anche) nel dibattito pubblico è un aspetto da non sottovalutare, dal momento che, secondo prospettive certamente estreme, non si può escludere persino una loro «fusione» con le dimensioni autenticamente umane¹⁵.

3. La virtualità e l'obsolescenza della politica

È indubbio che il rapporto tra tecnologie informatiche e democrazia rappresenti uno dei principali capitoli della storia politica di questi ultimi decenni e, con molta probabilità, tale sarà anche nei prossimi anni. La potenza trasformativa che l'*infosfera* esercita su alcuni connotati della democrazia liberale classica è evidente, specie nei casi degli istituti della rappresentanza politica. Grazie a una virtualità divenuta per così dire «effettiva», non pochi hanno creduto di poter fare a meno della mediazione dei corpi elettivi e quindi partecipare direttamente alla gestione del potere pubblico; ma ben presto anche le più semplici implicazioni quotidiane hanno messo in evidenza l'aspetto illusorio di tale auspicio. In altre parole, la prospettiva del «superamento della politica della distanza e di crescita della prossimità» appare sempre più realistica, ma la massima del «tutto in pubblico e per il pubblico» ha talvolta prodotto «l'effetto indesiderato di favorire la paralisi decisionale invece di decisioni più competenti o oneste»¹⁶. È bene, però, ribadire, ancora una volta, come non manchino seri tentativi per mettere le tecnologie al servizio della democrazia, quindi per migliorarne il suo funzionamento¹⁷. Pertanto, anche dopo queste brevi considerazioni, sembra opportuno sottolineare l'importanza di studiare la «virtualità» democratica almeno nella duplice accezione che si ricordava, cioè come *finzione* (per un qualcosa che si presenta in maniera differente da come la si è immaginata) e come *espansione* (un uso innovativo del web per rinviare la democrazia). C'è, però, un ultimo aspetto a cui vale la pena accennare e che, in un certo qual modo, tenta di studiare insieme queste due declinazioni della virtualità.

Si è ricordato poc'anzi come David Runciman auspichi che la politica si riprenda il controllo





sulle macchine e sulle persone che oggi le controllano, facendo così intendere che un tale controllo non sia più totalmente nelle mani di soggetti politici. Al fondo di questa considerazione c'è, per così dire, l'affermazione di un'idea cruciale per comprendere i rapporti tra democrazia e virtualità, ossia quella secondo la quale la tecnologia ha il potere di far sembrare obsoleta la politica¹⁸. Infatti, il fascino delle prospettive legate alle potenzialità della rivoluzione informatica è in gran parte dovuto alla prospettiva che, grazie a esse, si possa fare a meno della politica (quindi, dei partiti politici, degli eletti, delle procedure di rappresentanza). È un tema complesso, che qui possiamo solo accennare, ma non è affatto da sottovalutare la coincidenza tra una stagione di acuta «crisi» di sfiducia nei confronti della democrazia rappresentativa e l'ingresso delle ICT nell'ambito politico. L'utilizzo del web è apparso come una scorciatoia per rimuovere la politica dall'orizzonte della convivenza sociale, alimentando le diverse forme di spoliticizzazione sulle quali si sta concentrando da tempo l'attenzione di diversi studiosi. Una scorciatoia che conserva probabilmente un particolare fascino, ma che si risolve spesso in un'illusione.

In conclusione, allora, non è un caso se – in base all'analisi di Floridi ricordata in apertura – nell'*iperstoria* è dallo spazio *sociale* che «gli agenti possono muoversi per [consentire di] raggiungere lo spazio politico» e, quindi, il problema è quello «di comprendere e disegnare lo spazio sociale in cui ci si attende che agenti di vario genere interagiscono tra loro, dando vita al sistema politico multi-agente»¹⁹. Ma, allo stesso tempo, ciò non toglie importanza allo spazio politico, anzi esso è destinato a svolgere un compito ugualmente cruciale (e precipuamente politico) poiché «emerge allorché la complessità dello spazio sociale richiede di prevenire o risolvere potenziali *divergenze* così come coordinare o sostenere potenziali *convergenze*»²⁰.

NOTE

¹ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (2014), Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 1-7.

² *Ivi*, p. 26.

³ *Ivi*, p. 44.

⁴ *Ivi*, pp. 44-45. Come sottolinea lo stesso Floridi in nota, questa è la parafrasi della celebre concezione formulata da Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*, in base alla quale ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale.

⁵ *Ivi*, p. 195.

⁶ *Ivi*, pp. 202-204.

⁷ *Ivi*, p. 204.

⁸ B.C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013), Nottetempo, Roma 2015, p. 9. E addirittura prosegue: «oggi ci inebriamo del medium digitale, senza essere in grado di valutare del tutto le conseguenze di una simile ebbrezza. Questa cecità e il simultaneo stordimento rappresentano la crisi dei nostri giorni». Per un'analisi del passaggio «dalla folla allo sciame» e per una più ampia riflessione sugli elementi di una possibile «bubble democracy» si veda D. Palano, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholé, Brescia 2020.

⁹ M. Calise, F. Musella, *Il Principe digitale*, Laterza, Roma-Bari 2019.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

¹¹ *Ivi*, p. 50.

¹² *Ibidem*. In breve: «il virtuale – vero – digitale potrebbe andare in soccorso del virtuale – farlocco – dei regimi che si proclamano democratici ma che tali non appaiono più agli occhi del popolo».

¹³ D. Runciman, *Così finisce la democrazia. Paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta* (2018), Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 127.

¹⁴ *Ivi*, p. 113.

¹⁵ Fra la ricca letteratura che si sta sviluppando sul tema, si veda, per esempio il saggio di P. Bellini, *Democrazia diretta e democrazia rappresentativa*, in P. Bellini, F. Sciacca, E.S. Storace, *Simboli, politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, AlboVersorio, Milano 2018, pp. 31-39, che non esclude un'ipotesi estrema, ossia la creazione di «organismi cibernetici simbiotici, per metà uomini e per metà macchine» (p. 37).

¹⁶ N. Urbinati, *Democrazia in diretta. Le nuove sfide della rappresentanza*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 115. Per un approfondimento sulle utopie dell'era di Internet, si veda, per esempio, C. Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

¹⁷ Alcuni studiosi hanno avviato delle ricerche persino sull'utilizzo della tecnologia *blockchain* per consentire un rinnovamento delle istituzioni democratiche. Si vedano, per una prima introduzione, J. Colzani, *Blockchain: A Digital Solution for Modern Democracies?*, in «IAI Commentaries», 34, 2019; E. Martinelli, M. Vatiere, *Blockchain e democrazia: rischi e opportunità*, in <https://tocqueville-acton.com/2018/11/02/blockchain-e-democrazia-rischi-e-opportunita/>.

¹⁸ D. Runciman, *Politica* (2014), Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 70.

¹⁹ L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 213. Un sistema politico multi-agente è un singolo agente costituito da altri sistemi, che è teleologico, interattivo, autonomo, adattabile. E «diviene *intelligente* [...] allorché implementa le precedenti caratteristiche in modo efficace ed efficiente, minimizzando le risorse, gli sprechi e gli errori, e massimizzando al contempo gli effetti delle proprie azioni» (p. 208).

²⁰ *Ivi*, pp. 214-215.

Alle origini della democrazia elettronica: un'ipotesi sul giusnaturalismo

Vito de Luca, *Dottore di ricerca in Linguaggi politici e comunicazione. Storia, geografia e istituzioni, Università La Sapienza, Roma*

«Democrazia elettronica» – oggi perlopiù declinata come «democrazia digitale», con le diverse definizioni scientifiche che ne stanno derivando, a livello pubblicistico, etimologicamente e sotto il profilo dell'indagine filosofica – è stata mai analizzata come un ossimoro generato dal discorso pubblico? Come può «essere» una democrazia «elettronica» o addirittura «digitale»? Forse «die Wissenschaft denkt nicht», la scienza, in questo caso politica, non pensa, come sosteneva Heidegger? La complessità della domanda esige un riavvolgimento della questione che ne è alla base, così come il vangelo altro non sarebbe se non soltanto «una ripubblicazione», scriveva Matthew Tindal, «della legge di natura»? E se sì, in senso traslato, quale sarebbe il legame tra il giusnaturalismo e la democrazia elettronica, tra la legge di natura, definiamola così, e l'elezionismo a forma di byte? Forse è quel «Dio», quel «Dio» di Meister Eckhart, in quanto «l'Uomo è Dio per grazia, Dio è Dio per natura»? Raimondo Lullo, per esempio, rifletteva sul fatto se vi sia una scienza universale, a cui tutte le altre devano essere ridotte. Una «scienza», che, oggi, intuita come mera tecnica, considera l'individuo come *hoc aliquid* – per dirla con Bonaventura – costituito quindi, nella parte «hoc», dalla materia e, nella parte «aliquid», dalla forma, in cui però la seconda ha lasciato il campo alla prima. Questo concetto di «scienza universale», percepita come «nuova religione», non è altro, indirizzandosi verso il positivismo, che il compimento che conduce all'epitome di quel giusnaturalismo inteso come il «ritorno dell'organizzazione politica alla sua sostanza razionale». In altre parole, qualsiasi tentativo di realizzazione di una comunità sociale è ricondotta a quell'algorithmo giusnaturalistico, per cui ad ogni problema corrisponda una soluzione «logica». Il pensiero politico, in questo senso, dovrebbe ripensare a fondo che una democrazia elettronica – ossimoro nel senso che non può essere elettronico, banausico, ciò che è essenzialmente potere e potere del *demos*, per definizione irrazionale – e la stessa

«scienza politica» cesserebbero di essere tali, ovvero *scienze*, nel momento in cui il totalitarismo unificante di una ragione portata alle sue estreme conseguenze togliesse ogni possibilità alla guerra intesa come fenomeno prettamente umano. E se il «conflitto», la legittima competizione – caposaldo del liberalismo – è il fondamento della possibilità dell'alternanza e del controllo politico, è del tutto evidente che tutto ciò giunge al suo chiarimento in quella considerazione che si ha dello stato di guerra, quando tutte le convenzioni sono sospese, rimanendo valide solo le norme incentrate sulla natura umana. Si tratta della negazione più radicale della volontà, in quanto rimane in vigore esclusivamente la regola della ragione. La guerra, diceva Alberico Gentile, infatti, non è conforme al diritto naturale, in quanto i singoli sono legati da un unico corpo. Un legame, secondo Gentile, che genera amore. Per questo Gentile, al contrario di Hobbes, pensa che l'uomo non sia in guerra con l'altro uomo ma che la guerra nasca quando gli uomini si rifiutano di seguire la natura stessa. Siamo alla formalizzazione del fondamento della democrazia elettronica, che non ha le sue origini, diversamente da quanto comunemente creduto, nella democrazia diretta ateniese, poiché è il giusnaturalismo a dare una forma a ciò che, invece, non solo, in parte, era affidato – come nelle demarchie greche – al sorteggio ma escludeva, in più, parte dei cittadini della *polis*, come i meteci. L'aspetto totalizzante comincia con il giusnaturalismo, che trova, passando per Althusius – il primo a stabilire che la sovranità appartiene al popolo –, una sponda con Spinoza, il quale fa scaturire la norma dal diritto naturale. Pertanto, non dalla natura umana, ma dalla potenza di Dio, ritornando, per questa ragione, al diritto naturale, come fonte, così com'era stato per gli stoici, per il diritto romano e per la filosofia medievale. Un argine, paradossalmente, arrivò con l'illuminismo, che pensa la ragione come qualcosa di potente e delucidante, ma pur sempre limitato dall'esperienza, anche se non si





poneva limiti nel suo agire per quanto riguarda un'applicazione nell'ambito politico dei propri principi. Il cartesianesimo si era vietata ogni ingerenza nella politica e nella religione, a sua volta avversato dal liberalismo di Locke, il quale reputava la ragione non infallibile e neanche onnipotente. La democrazia elettronica, invece, soprattutto nella sua versione «digital-faustiana» – come la chiamerebbe Spengler – sganciata, per via di quella rivoluzione spaziale colta da Schmitt, da ogni nomos della terra, si presenta da un lato come il vertice di quella piramide che ha per base il giusnaturalismo (nella sua accezione di organizzazione politica secondo ragione), senza gli argini eretti dal cartesianesimo per quanto riguarda il suo raggio d'azione, pur da questo traendone la potenza illimitata della capacità di astrazione. È invece l'illuminismo, pur avendo esso eretto a sistema la ragione come strumento d'indagine, la barriera che si frappone tra la planetarizzazione dell'unico e la valorizzazione residuale dell'individualità, e proprio nel riconoscere l'esperienza come un dato di fatto insuperabile dal raziocinio considerato senza limiti. Se è questa la *clavis aurea* per interpretare le dinamiche che dal sottosuolo dirigono il senso di un mondialismo senza valore, appare del tutto evidente che il fenomeno di una democrazia globalizzata a colpi di *click*, non solo azzerava quella lunghezza della serie teleologica dei fini, valida per misurare il valore (la domanda, secondo Simmel, per stabilire il valore deve chiedersi quanto occorra per raggiungere un fine), ma nullifica ogni senso di valore, «numeralizzando» ciò che invece appartiene alla dimensione della qualità. Può la qualità – la qualità della democrazia – essere oggetto di misurazione aritmetica? Sì, ma a patto che la scienza, anche quella politica, diventi riduzione della natura a pura oggettività quantificabile. La verità è che avrà sempre ragione Leibniz, il quale diceva che due cubi uguali esistono solo in matematica, non nella realtà, senza neanche scomodare Vico, il quale alla ragione cartesiana contrapponeva l'ingegno, che è la facoltà di scoprire il nuovo, tacendo, poi, della topica, che è l'arte che disciplina e dirige il procedimento inventivo del medesimo ingegno. Cubi identicamente perfetti gli uni con gli altri e calcoli in cui il *certo* dei filosofi diventa il *probabile* (poi adottato dalla logica della meccanica quantistica del '900), mentre quello dei matematici è risolto nel *vero*, in un mondo in cui è invece la topica vichiana ad avere sempre la meglio.

«Numero», rappresentanza e corporazioni tra '800 e '900

Indirettamente, proprio sulla questione del «numero», qualche secolo dopo Vico, fu un altro studioso italiano a chiarire la riflessione del grande filosofo napoletano, in un periodo, tra la fine del XIX sec. e l'inizio del XX sec., in cui in Europa si andavano affacciando i prodromi del parlamentarismo e del suffragio universale. «[...] se la sovranità è nel popolo, se ogni cittadino è un elemento della sovranità, se è giusto che ciascuno eserciti quel sovrano potere delegandolo, e confermando o rinnovando i suoi delegati, perché la minoranza dovrà cedere alla maggioranza?»¹, è la questione che poneva Federico Persico, ai tempi in cui insegnava alla regia Università di Napoli, mettendo subito in chiaro che non poteva essere il «numero» il fondamento della rappresentanza politica. «Onde la traccia vostra è fuor di strada», faceva stampare Persico, nel 1885, in epigrafe alle *Rappresentanze politiche*, citando Dante Alighieri (evidentemente pensando alla fallacia del «numero»), per poi chiedersi: «[...] quale legge superiore alla stessa sovranità può esserci, per la quale parecchi, partecipi della potestà sovrana, debbano sudditanza e obbedienza ad altri? La sovranità, che è una cosa individua, si farebbe in pezzi nell'atto dell'elezione, e una porzione ne andrebbe alla maggioranza e un'altra alla minoranza, per poi condensarsi e integrarsi di nuovo nel maggior numero che vince e comanda al minore? È un'intima assurdità codesta dello stesso principio!»². Persico, che naturalmente non aveva davanti gli scenari di una *blockchain*, la quale sembra più fare le viste a un *panopticon*, stile Bentham – applicato a una società, elettoralmente intesa, perennemente sotto osservazione (altro che 1984 di Orwell!) – vede una contraddizione nel dimidiarsi dell'elettore nella misura in cui, votando, è già, egli stesso, insieme, quanto meno in potenza, maggioranza e opposizione, mentre una risposta va trovata garantendo una rappresentanza generale. La decisione elettorale, in un sistema siffatto, è sottratta alla volontà politica, ed è demandata al «numero»³, in una dimensione in cui non solo la dicotomia della rappresentanza politica si risolve optando per il governo degli interessi particolari da un lato o delle opinioni dall'altro, ma anche nel tentativo di codificare chi, attraverso le proprie capacità, debba detenere il potere dell'esercizio della sovranità⁴. «Ora chi», riflette Persico, «conservando ancora il senso comune, crederà che qualche lira di annue imposte pagate per una bottega, o la qualità di

agrimensore, o la coltura elementare, conferiscono quell'attitudine, in molta o in più piccola dose? È quanti, anche, delle classi più alte di elettori, avvocati, medici, ingegneri, artisti, letterati, avranno coscienza chiara, o una coscienza pur che sia, di quello che abbia a operare il deputato loro, giunto che sarà alla Camera, su molte delle questioni che si agitano o si agiteranno? È dunque un artificio menzognero anche questo della capacità elettorale, benché abbia l'apparenza di organizzare la rappresentanza»⁵. Ma Persico, come se nelle sue intenzioni ci fosse già un tentativo di porre una diga a un potenziale suffragio che trova nel «numero», praticamente infinito, il proprio fondamento, non è indirizzato verso una rappresentazione diretta delle classi sociali, e, proponendo un «sistema di una triplice rappresentanza, derivante da un triplice sistema organico di elezioni», afferma che «non è l'individuo o un numero di individui che deve essere rappresentato, ma la società e le sue parti organicamente costituite»⁶. Persico, già in precedenza, in occasione della pubblicazione di una ricerca, nel 1860, aveva mostrato il proprio interesse verso una società organicamente strutturata. Per Persico, infatti, «le rappresentanze fondate sulla popolazione astratta mancano di vera organica costituzione [...]»⁷. Un periodo, quello della seconda metà del 1800, in cui in Italia e in Europa, anche per via della nascita di nuovi Parlamenti e di nuovi Stati (come appunto l'Italia), il dibattito dottrinario sulla rappresentanza politica, e in particolare sulle corporazioni, è molto prolifico. Una sorta di corporativismo antagonista di un modello di democrazia illimitata è quello visto da Vincenzo Miceli, il quale fa un salto a ritroso nel tentativo di trovare le radici proprio nel periodo in cui le corporazioni, in Italia, cominciano ad assumere una particolare rilevanza, ovvero il Medioevo. «L'individualismo medievale non è quale venne immaginato – scrive Miceli – ma è un individualismo organico, un individualismo di gruppi, di corporazioni, di associazioni, di ceti, di classi»⁸. Per Miceli la dicotomia, nel Medioevo, è tra i «grandi aggregati» ai quali si sostituiscono «i piccoli organismi e la federazione dei piccoli organismi, quali potevano risultare dall'azione riunita di quelle opposte tendenze, la latina e la germanica [...]»⁹. Per il filosofo del diritto – è questo passaggio il punto dirimente – la dissoluzione del vecchio mondo, trasformandosi nella transizione dei poteri nel momento in cui i «diritti sovrani», attraverso il sorgere del feudalesimo prima e dei comuni poi, fanno cadere quella distinzione tra *jus publicum* e *jus privatum*, apre

a quello spazio nel quale, alla concessione dell'estensione di date terre, da parte del sovrano, viene ad associarsi anche una giurisdizione da parte del proprietario, effettivamente il *nuovo* sovrano. Una tendenza, osserva Miceli, volta «ad assicurarne lo sviluppo e a ingrandirne gli effetti: la debolezza dei principi, le guerre continue, l'ambizione e l'ingordigia degli uni, il bisogno di protezione da parte degli altri, lo spirito guerriero e indipendente dei popoli che si dividevano le terre dell'impero, il generale sovvertimento dell'ordine pubblico, in un mondo che si sfasciava»¹⁰. E se la democrazia elettronica, come si sta sostenendo, rappresenta l'essenza del «numero» e dell'individualismo, critico contro quest'ultimo è anche Antonio Boggiano, per il quale però il «numero» simboleggia solo un elemento da ordinare: «L'uomo isolato è un'astrazione che non esiste in natura; quivi è l'uomo socievole, l'uomo che si affratella coi propri simili che stringe con essi rapporti di solidarietà e d'amicizia»¹¹. E, dunque, ogni individualismo, secondo il docente dell'Università di Genova, diventa aristotelicamente un impossibile. A dimostrazione, poi, che la storia non abbia nessun tipo di andamento lineare, ma sia rappresentata soltanto da un rapporto di forze che periodicamente si fronteggiano, Boggiano nel 1903 scrive che per il proletariato, «una forza non più ormai affatto bruta», «senza regola e senza freno, senza misura e senza legge», è giunta l'ora di organizzarsi. Specificando che «da questo stato di composizione inorganica è però necessario che il numero esca quanto meglio e quanto prima ordinato: ché il numero che agisce ciecamente, trascinato dal capriccio, folleggiante per i suoi stessi successi, è un elemento di distruzione fatale e terribile; il numero disorganizzato rappresenta le nuove orde barbariche che si riversano sopra una società molle e indifferente, ricca dei fasti della sua civiltà, ma incapace a opporsi, incapace a resistere a un'invasione selvaggia. Ma questa organizzazione può e deve compiersi. È questo certamente il problema più grave che si sia affacciato alla società contemporanea, l'organizzazione del proletariato, l'organizzazione della democrazia»¹². Il rischio, appunto, è una sconfitta democrazia digitalizzata *ante litteram*, che solo le forze tradizionali sociali e di pensiero potranno contenere. È così anche per lo studioso francese Charles Benoist. «Generalmente – scrive nel 1899 – alla rappresentanza proporzionale delle opinioni, è la rappresentanza degli interessi che le si oppone e che le si preferisce; ed è innegabile che l'interesse sia più tangibile, meno versatile, più circoscritto dell'opinione, e che





l'interesse, diversamente dall'opinione, animi di più gli uomini. Ma questa è solo una parte di ciò di cui stiamo discutendo; un regime rappresentativo, fondato esclusivamente sull'opinione, sarà esclusivamente politico; se invece sarà fondato esclusivamente sull'interesse, esso sarà esclusivamente economico, mentre la rappresentanza, nello Stato moderno, deve essere, insieme, politica ed economica; da cui ne consegue che, se possibile, la rappresentanza debba essere fondata sia sull'opinione, sia sull'interesse, deve essere, nella sua interezza, proporzionale alle opinioni e agli interessi, e, quindi, ricomprendere in essa quel qualcosa in più rappresentati singolarmente dall'uomo, dalla vita, dalla nazione e dalla società»¹³.

Conclusioni

Il paragrafo che precede rappresenta solo una parte del dibattito intercorso a cavallo tra il XIX e il XX sec., alla quale andrebbero aggiunte almeno le pubblicazioni di Franz von Holtzendorff, favorevole alle *gesellschaftliche Gestaltungen*¹⁴, le «formazioni collettive», contro l'imperio del «numero»; di Robert Mohl, che, sempre con lo stesso obiettivo, scrive che «la società è l'insieme di tutte le formazioni collettive esistenti all'interno di una determinata circoscrizione»¹⁵; l'eloquente carteggio tra Diomede Pantaleoni, senatore italiano, ed Émile de Laveleye, un economista belga¹⁶, in cui il primo parla di «le morbus democraticus»; oppure, ancora, quel grande sistema, *The Organic Theory, and the Dynamical Tests*, di James Lorimer¹⁷, volto a dare un «peso» maggiore o minore, all'elettore, a seconda dell'istruzione, della ricchezza, della professione. Dibattito del tutto dimenticato, nella sostanza, nel passaggio tra il secolo terminato due decenni fa e quello successivo, poiché nel frattempo si è sempre più radicata quella *Geworfenheit*, quell'essere gettato nel mondo di cui parla Heidegger, che rende impossibile ogni ripensamento sul fondamento. Proprio l'essenza di quella democrazia elettronica che ha abbattuto l'ultima «barriera» tra il cittadino elettore e l'esercizio del voto: il recarsi, fisicamente, alle urne.

NOTE

¹ Cfr. F. Persico, *Le rappresentanze politiche e amministrative. Considerazioni e proposte*, Marghieri, Napoli 1885, p. 95.

² *Ibidem*.

³ Scrive ancora Persico: «[...] col sistema del suffragio universale, una sovranità si dimezza in due sovranità cozzanti; una minoranza effettiva piglia spesso il nome e il posto di maggioranza; e quando sia reale maggioranza, non è verace espressione della volontà del gran numero, è una menzogna, agitatrice e depravatrice di quel popolo chi si volva ordinare ed educare a libertà». *Ibidem*.

⁴ Chi ha indagato in questi termini, nel XIX secolo, è Giandomenio Romagnosi. Per Romagnosi, si legge in una sua opera postuma, «Tre sono i poteri ingeniati e predominanti, in ogni civile società, cioè quello dell'opinione, quello dei beni, e quello della forza. Il poter dell'opinione deve essere considerato tanto nel suo principio, quanto ne' suoi effetti esterni. Considerato nel suo principio, esso è un giudizio misto di affezione, pel quale ognuno stima o disprezza, loda o biasima le tali cose favorevoli o contrarie all'interesse comune». Cfr. G. Romagnosi, *La scienza delle costituzioni*, Vol. un., F.lli Canfari, Torino 1849, p. 260.

⁵ Cfr. F. Persico, *Le rappresentanze politiche e amministrative*, cit., p. 101.

⁶ *Ivi*, p. 230 *et passim*.

⁷ Cfr. F. Persico, *Principii di dritto (sic) amministrativo*², Vol. 1, Marghieri, Napoli 1875, p. 243.

⁸ Cfr. V. Miceli, *Il concetto giuridico moderno della rappresentanza politica*, Perugia, Boncompagni 1892, p. 23 *et passim*. Per un accenno alle corporazioni medievali, dello stesso autore si veda anche *Principii fondamentali di diritto costituzionale generale*, Società editrice libraria, Milano 1898, p. 44.

⁹ V. Miceli, *Il concetto giuridico moderno*, cit., p. 23 *et passim*.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ Cfr. A. Boggiano, *L'organizzazione professionale e la rappresentanza di classe*, Fratelli Bocca, Torino 1903, p. XXIV.

¹² *Ivi*, p. XXVII.

¹³ Cfr. C. Benoist, *La crise de l'État moderne. De l'organisation du suffrage universel*, Maisson Didot, Torino 1899, pp. 152-153. La traduzione è dell'autore dell'articolo, come pure quella riferita alla nota numero 15.

¹⁴ Cfr. F. von Holtzendorff, *Die Principien der Politik*, C.G. Lüderitz'sche, Berlin 1869, p. 269. Vedi anche, Id., *Die Principien der Politik, Einleitung in die staatswissenschaftliche Betrachtung der Gegenwart*, Carl Habel, Berlin SW, 1879, p. 282.

¹⁵ Cfr. R. von Mohl, *die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Vol. 1, Ferdinand Enke, Erlangen 1855, p. 101. Di Mohl si veda anche *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*, Voll. 3, Laupp'schen, Tübingen 1860, p. 778.

¹⁶ Cfr. È. de Laveleye, *Nouvelles lettres d'Italie*, Dumolard e Muquardt, Milano-Bruxelles 1884, pp. 102-103. Vedi anche, Id., *Le gouvernemt dans la démocratie*², Vol. 2, Félix Alcan, Paris 1896, pp. 52-53.

¹⁷ Cfr. J. Lorimer, *Constitutionalism of the Future or Parliament the Mirror of the Nation*², Longmans, London 1867, pp. 164-165. Lorimer al tempo era docente di Diritto pubblico all'Università di Edimburgo.

La democrazia liberale e i suoi nemici

Saro Freni, *Dottore di ricerca in Studi politici, Sapienza Università di Roma*

Premessa

Benché la crisi della democrazia liberale e rappresentativa sia oggi un tema molto popolare, non è sempre facile individuarne univocamente i motivi. Non sempre gli analisti sono concordi nel ricostruire la genesi di questa crisi, e in molti casi non si trovano del tutto d'accordo neanche sulla definizione di democrazia. Si tratta di aspetti problematici che vanno tenuti in considerazione, ma che non rendono il tema meno meritevole di attenzione. Esso può essere visto sotto molti aspetti, e numerosi studiosi lo hanno messo in relazione con altre crisi, vere o presunte: dell'Occidente, della conoscenza, della gerarchia culturale, della delega.

In questo articolo verranno brevemente ricostruiti temi e problemi legati al dibattito sulla democrazia liberale dopo la caduta del muro di Berlino; quindi, verrà affrontata la più vasta questione legata ai diversi tipi di contestazione della democrazia nel loro sviluppo storico.

La democrazia dopo il 1989

Quando Francis Fukuyama pronosticò la fine della storia, furono in molti a decretare che avesse preso un formidabile abbaglio. Anche a voler prendere il vaticinio nel suo senso più ampio, numerosi osservatori ritennero che i fatti successivi si stessero incaricando di smentirlo nel modo più impietoso. Lo stesso Fukuyama si rendeva conto del rischio, e affermava che nel Novecento una filosofia della storia appariva tanto più rispettabile quanto più annunciava foschi presagi. «È proprio il caso di chiederci se il nostro pessimismo – scriveva – non stia diventando una posa, adottata con la stessa leggerezza con cui venne adottato l'ottimismo del secolo XIX. Un ottimismo ingenuo le cui aspettative

vengono smentite è giudicato sciocco, mentre un pessimismo che si rivela sbagliato conserva un'aura di profondità e gravità»¹. Almeno questa previsione si rivelò esatta. Col senno di poi, Jan-Werner Müller ha voluto offrire la sua personale interpretazione del punto di vista di Fukuyama, difendendolo da molte delle accuse di ingenuità che gli erano piovute addosso. «Non si trattava di quell'ingenuo trionfalismo liberale di cui a posteriori si sono fatte così frequenti caricature. Fukuyama, in fin dei conti, non predicava la fine di ogni conflitto e della violenza ma sosteneva piuttosto che, nel lungo periodo, non esisteva alcuna alternativa valida di vita, o di mezzi per organizzare la collettività umana, che fosse in grado di rivaleggiare con la democrazia liberale»².

Il 1989 aveva decretato il manifesto insuccesso del socialismo reale, e ciò gettò una cappa di discredito sulla sua ideologia di riferimento. Da allora, venne dunque proclamata – almeno per un decennio – la definitiva vittoria del sistema capitalistico e dell'ideologia liberale, variamente declinata. Appariva chiaro che questa generale accettazione non avrebbe eliminato il conflitto politico, ma si dava per scontato che esso potesse riguardare accettabili dispute su questioni distributive e organizzative, senza mettere in discussione l'impianto complessivo del sistema. Secondo questa visione, altre ideologie avrebbero continuato a esistere, ma in forma residuale, e comunque non avrebbero potuto competere in modo credibile con l'ideologia vincente. Riflettendo su quel frangente in un contesto completamente cambiato – dopo l'11 settembre 2001 –, Paul Berman ha osservato: «I trionfi del 1989 posero però una domanda, cui non era facile rispondere. Riguardava l'anima di una società liberale. Precisamente, che cosa distingue una democrazia liberale?»³.

Dopo il 1989 gli antichi nemici della democrazia liberale e del sistema capitalistico reagirono in modo diverso. Alcuni – tra cui





politici, intellettuali, giornalisti – decisero di riconoscere la superiorità dei principi prima osteggiati, e li abbracciarono con entusiasmo. Altri, invece, mantennero numerose riserve sulla bontà del sistema uscito vincitore, ma ammettevano che il fallimento del suo diretto antagonista lo screditava senza prova d'appello. Così, decisero di elaborare nuovi tipi di argomentazioni, che si proponevano come una sorta di vigilanza critica nei confronti di un mondo che – temevano – rischiava di uniformarsi al cosiddetto pensiero unico. La critica riguardava alcuni aspetti considerati a torto o a ragione deteriori, come il consumismo, l'uniformazione dei gusti e dei costumi, la perdita del senso comunitario e una generale tendenza all'individualismo. Queste obiezioni non erano del tutto nuove, perché in molti casi riprendevano antichi motivi, riadattandoli alle circostanze; mescolavano temi di sinistra, sensibilità ambientaliste (la decrescita felice), non disdegnando argomenti antimoderni e reazionari. L'opposizione al sistema post '89 era dunque forte, ma sembrava concretizzarsi soprattutto in una funzione di sentinella contro gli irenismi e gli eccessivi entusiasmi, non presentando alcuna seria alternativa politica. Il movimento no global, pur capace di spettacolari contestazioni, non riusciva a trovare uno sbocco concreto, non possedeva né un vero progetto né una seria organizzazione. Inoltre, esso non si dichiarava totalmente contrario alla globalizzazione come processo di abbattimento delle barriere; ma si proclamava fautore di una universalizzazione dei diritti, presentandosi come difensore dei popoli oppressi contro le ingiustizie.

Una parte della sinistra decise invece di puntare su una strada diversa: la cosiddetta terza via. Con questo slogan, importanti leader progressisti si richiamarono all'esigenza di conciliare una certa forma di libertà economica con alcune esigenze di giustizia sociale, nella convinzione che un libero mercato efficiente e leale, una gestione non demagogica delle finanze pubbliche e una legislazione del lavoro meno rigida avrebbero prodotto più opportunità per tutti. In quegli anni, alcune circostanze contribuirono a consolidare l'idea che le ideologie fossero definitivamente scomparse. «Nel mondo occidentale, la nuova sinistra – ha scritto Edward Luce – aveva inaugurato la società senza classi e si parlava di epoca post-ideologica. La Terza Via aveva trasformato la politica. A parole ci si occupava

ancora della classe operaia, ma la politica della nuova sinistra era una forma di antipolitica, in cui l'adagio "purché funzioni" sembrava aver sostituito l'ideologia»⁴. Le idee favorevoli alla globalizzazione e al mercato venivano presentate come pragmatiche richieste di efficienza e razionalizzazione, in grado di essere accolte tanto dalla sinistra quanto dalla destra. Pur avendo un forte nucleo di valori implicito al loro interno, si cercava di non presentare quelle convinzioni come una vera e propria ideologia ma piuttosto come un metodo e un insieme di regole di convivenza nella cui cornice gli individui potevano perseguire i propri interessi e la propria idea di felicità personale. Eppure, non tutti erano convinti del definitivo declino delle ideologie. Nel 1994 Norberto Bobbio poteva scrivere: «L'albero delle ideologie è sempre verde. Oltretutto, non vi è nulla di più ideologico, com'è stato più volte dimostrato, che l'affermazione della crisi delle ideologie»⁵. Per un altro verso, i vecchi sostenitori delle ideologie più squalificate avevano tutto l'interesse a sostenere che gli eventi di fine secolo avessero sancito la sconfitta delle ideologie in generale. Come ha scritto Alberto Mingardi, «siccome il 1989 aveva visto la sepoltura di una "ideologia", tutte le altre dovevano garbatamente levarsi di torno. Per un breve periodo, tutti sono stati "liberali" così che nessuno fosse tenuto a esserlo per davvero»⁶.

Una politica più pratica, orientata a dibattere concreti problemi di policy, nel quadro di una vasta condivisione di certi presupposti generali, presentava indubbi vantaggi. Allo stesso tempo, alcuni fenomeni in forte accelerazione – il ruolo preponderante della televisione, la spettacolarizzazione del dibattito, la personalizzazione dei partiti – sembravano togliere alla politica la sua antica aura di nobiltà, talvolta sprofondandola in un abisso di cattivo gusto e pacchianeria. Questa evoluzione dei costumi toccava anche l'Italia. A giudizio di Carlo Galli, la repubblica dei partiti «si svolgeva all'interno di un orizzonte da tutti condiviso: la certezza, cioè, che esistesse un nesso fra idee e politica, e che le élite intellettuali fossero quindi legittimi attori (non-protagonisti) nella dinamica sociale e civile, e anzi aspirassero anche a essere stimolo e guida della coscienza civile»⁷. Questo nesso venne meno, con sempre maggiore chiarezza. Le vecchie ideologie appartenevano a un'era in cui il partito rivestiva un forte ruolo pedagogico

e contribuiva all'acculturazione politica dei cittadini. Venuti meno i partiti, vennero meno anche le idealità che li animavano. «La scomparsa dei partiti – ha osservato Francesco Barbagallo – e delle organizzazioni politiche, espresse dal faticoso avanzare della democrazia nell'Europa del secondo Novecento, ha stimolato anche nel nostro paese la personalizzazione e la spettacolarizzazione della politica sulla scia dei modelli americani e di seguito la diffusione dei demagoghi, accompagnati in questa versione post-moderna da nutriti clan familiari e amicali»⁸.

Democrazie e liberalismi

È raro che i critici odierni della democrazia ne denigrino i principi ispiratori. Molto più spesso ne mettono in luce le mancanze, le promesse tradite, le ipocrisie, le inefficienze. «Al giorno d'oggi – scriveva Norberto Bobbio – “democrazia” è un termine con una connotazione fortemente positiva. Non c'è nessun regime, anche il più autocratico, che non ami farsi chiamare democratico»⁹. Nella maggioranza dei casi – sia che si qualificano di destra sia che si qualificano di sinistra – i contestatori della democrazia lo fanno in nome di più democrazia. Chiedono – genuinamente o come puro artificio retorico – più partecipazione, più coinvolgimento popolare. In molti casi – partendo dalla considerazione che la democrazia sia incompatibile con una dose troppo grande di disuguaglianza – chiedono una maggiore redistribuzione; oppure surrogano la lotta contro la disuguaglianza attraverso una contestazione della natura oligarchica del potere politico ed economico, visto come una casta chiusa o una nomenclatura di burocrati e di privilegiati.

Questi argomenti non sono inediti. In passato, tuttavia, era facile che accanto a questi ve ne fossero degli altri, che qualificavano più chiaramente la critica su un piano ideologico. I marxisti mettevano in evidenza quella che a loro appariva come la natura di classe del sistema, visto come sovrastruttura di un dominio ingiusto. Ma vi erano anche le critiche dei reazionari. «Del sistema democratico – ha osservato Bobbio – tre soprattutto sono gli elementi che il democratismo vanta come progressivi e che la critica dei reazionari rifiuta come negativi: lo spirito del compromesso che tende a risolvere attraverso negoziazioni

le contese politiche (tacciato d'inferiore pragmatismo); la regola del gioco della coesistenza del maggior numero possibile di opinioni, che deriverebbe da una concezione relativistica dei valori (incolpata d'indifferentismo); il metodo del suffragio universale, che permette di contare le teste invece di tagliarle (contro cui si muove l'accusa di essere il trionfo del numero sulla qualità)»¹⁰. I reazionari tendevano a deplorare la debolezza della democrazia, ma anche l'inconcludenza, il predominio della discussione sulla decisione, le tendenze egualitarie e massificatrici. In altra sede, lo stesso Bobbio ha osservato che la contestazione della democrazia come regno della mediocrità non era appannaggio della sola destra, ma era comune agli estremisti di entrambe le sponde: «Nel linguaggio degli uni e degli altri, democrazia è sinonimo di mediocrazia, intesa come dominio non solo del ceto medio ma anche dei mediocri. Il tema della mediocrità democratica è tipicamente fascista. Ma è un tema che trova il suo ambiente naturale nel radicalismo rivoluzionario di ogni colore»¹¹.

Vi erano poi coloro che – soprattutto a sinistra – accettavano la democrazia formale come base di partenza, ma non ne erano del tutto soddisfatti sul piano delle realizzazioni pratiche e ne chiedevano un completamento sul piano sostanziale. Altri ancora – soprattutto tra i conservatori – apprezzavano molti aspetti del sistema, ma ne temevano le degenerazioni. A proposito della critica di destra alla democrazia, Domenico Fisichella ha scritto: «Vi è un versante che è contemporaneamente antiliberal e antidemocratico. Vi è un versante che è essenzialmente antiliberal ma guarda con occhio meno ostile, almeno per certi aspetti, alla democrazia. Vi è, infine, un versante che è essenzialmente antidemocratico, e anzi talvolta è antidemocratico perché liberale»¹².

Oggi le critiche alla liberaldemocrazia prendono una forma diversa. Vi è una critica che si potrebbe definire utopica, che vagheggia una forma di democrazia diretta realizzata tramite Internet. Questo punto di vista è certamente suggestivo, ma difetta di precisione e concretezza. Sembra anche piuttosto minoritario, perché sono evidenti tutti i suoi limiti sia teorici che realizzativi. Molto più interessanti sono altri punti di vista, che stanno trovando spazio nel dibattito pubblico. In entrambi i casi, l'imputato non è tanto la democrazia quanto il liberalismo. Per comprendere la distinzione tra i





due concetti, si può ricorrere alla spiegazione di Giovanni Sartori, il quale scriveva che «il liberalismo è soprattutto la tecnica dei limiti del potere dello Stato, mentre la democrazia è l'immissione del potere popolare nello Stato»¹³.

In taluni casi, si tratta di una critica che potremmo definire reazionaria. Si tratta della cosiddetta tesi della democrazia illiberale, che trova in Orbán e Putin i suoi maggiori sostenitori. È una tesi che coniuga motivi populistici e autoritari, e che accetta il richiamo al popolo in un senso spesso etnonazionalista, eliminando tutti gli elementi che hanno a che fare con i diritti individuali e con la limitazione del potere, che invece viene inteso in forme plebiscitarie. Benché Orbán e Putin abbiano molti ammiratori nel resto d'Europa, è raro che questi ultimi dichiarino apertamente il loro sostegno alla teoria della democrazia illiberale. Si limitano piuttosto a veicolare – più o meno apertamente, con accentuazioni diverse a seconda dei casi – una visione del mondo nel quale la democrazia è stata svuotata di significato da oligarchie finanziarie e tecnocratiche, con la complicità di un ceto politico nazionale incapace di difendere gli interessi del Paese e la sua indipendenza. In questa visione del mondo, predomina la contrapposizione tra un popolo semplice e incorrotto – che non porta mai alcuna responsabilità per i problemi del proprio Paese – e delle élite intellettuali o economiche legate a ideali cosmopoliti e indifferenti al destino dei propri connazionali. In questa narrazione è frequente l'uso di retoriche legate alla duplice azione dei nemici esterni e interni. Nelle versioni più estreme e radicali trovano spazio teorie cospirative e preoccupazioni per l'omogeneità etnica della nazione. Malgrado amino spesso presentarsi come idee forti, esse sono quasi sempre animati da una visione difensiva e vittimistica, fondata sulla deresponsabilizzazione individuale e collettiva. Il fulcro di queste idee sembra essere quasi sempre l'idea di un ritorno alle origini, a un'età dell'oro nella quale la realtà appariva più semplice e comprensibile.

Accanto a questo punto di vista, nel corso degli ultimi anni se n'è sviluppato un altro, che tuttavia parte da presupposti molto diversi. Qui il liberalismo viene contestato da posizioni progressiste, riformiste o radicali che siano. Da alcuni anni a questa parte, è infatti fiorita una notevole pubblicistica che legge l'avanzata dei populismi come un danno collaterale – cioè come una risposta reazionaria e identitaria – della globalizzazione. In questo caso, s'imputa alla

sinistra di governo di aver sposato acriticamente i processi di globalizzazione, senza considerare le controindicazioni in termini di spaesamento e perdita di sicurezza sociale. Molti di questi autori si definiscono progressisti o liberali, e contestano il liberalismo da sinistra, in molti casi criticandone la vera o presunta deriva economicista, oltre che l'astrattezza e il dogmatismo. In questo caso, è molto comune trovare una distinzione fra un liberalismo buono e un liberalismo deteriore. «Abbiamo bisogno di capire – ha scritto il politologo liberale Jan Zielonka – che cosa è il liberalismo e che cosa non lo è. Abbiamo bisogno di decidere quali correnti del liberalismo vogliamo confutare e quali sostenere»¹⁴.

NOTE

¹ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo. La democrazia liberale è il culmine dell'esperienza politica?* (1992), BUR, Milano 1996, p. 90.

² J-W Müller, *Lenigma democrazia. Le idee politiche nell'Europa del Novecento* (2011), Einaudi, Torino 2012, pp. 337-338.

³ P. Berman, *Terrore e liberalismo. Perché la guerra al fondamentalismo è una guerra antifascista* (2003), Einaudi, Torino 2004, p. 192.

⁴ E. Luce, *Il tramonto del liberalismo occidentale*, Einaudi, Torino 2017, p. 95.

⁵ N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994), Donzelli, Roma 2009, p. 21.

⁶ A. Mingardi, *La verità, vi prego, sul neoliberalismo*, Marsilio, Venezia 2019, p. 17.

⁷ C. Galli, *I riluttanti. Le élites italiane di fronte alla responsabilità*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 105.

⁸ F. Barbagallo, *L'Italia nel mondo contemporaneo. Sei lezioni di storia 1943-2018*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 141.

⁹ N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999, p. 327; originariamente, N. Bobbio, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in «Teoria politica», III (1987).

¹⁰ N. Bobbio, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, (1997), a cura di M. Bovero, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007 (1997), p. 72; originariamente N. Bobbio, *L'ideologia del fascismo*, in «Quaderno della FIAP», 14, 1975.

¹¹ N. Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 47.

¹² D. Fisichella, *Le ragioni del torto. La critica di destra alla democrazia*, Ideazione, Roma 1997, p. 39.

¹³ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 2007, p. 209.

¹⁴ J. Zielonka, *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. 22.

Fukuyama e la crisi della democrazia liberale: avevamo rimosso il *thymós*?

Paolo Iagulli, *Professore a contratto di Timology, Università degli Studi del Molise*

La crisi della democrazia liberale costituisce un topos della più recente letteratura politologica e giornalistica¹. E a giusta ragione: se negli ultimi due, tre decenni del secolo scorso il numero delle democrazie liberali era sensibilmente cresciuto, ora siamo certamente in una fase di «recessione democratica» (Diamond 2015). Quest'ultima si sta realizzando sempre meno a opera di colpi di Stato: per la verità, già «[d]alla fine della Guerra Fredda a oggi, a determinare la morte di una democrazia non sono quasi mai generali e soldati, ma gli stessi governi eletti» (Levitsky, Ziblatt 2019, p. XXV), i quali pongono in essere trasformazioni interne più o meno gradualmente ma decisive. Il colpo di Stato classico, come quello del Cile di Pinochet del 1973, è ormai un'eccezione storica; la regola è quella costituita, esemplarmente, dalla «scalata autocratica» realizzata da Chávez in Venezuela a partire dal 2003 (cfr. *ivi*, pp. XXIII-XXV). Non è qui possibile stilare una graduatoria delle democrazie liberali maggiormente «sotto assedio» (Molinari 2019) ovvero dei leader populistici più autoritari e quindi delle «democrazie illiberali» e/o delle autocrazie², ma certo l'elenco dei Paesi in cui le istituzioni democratiche vengono progressivamente erose da leader eletti in modo regolare comincia a farsi corposo: Russia, Turchia, Ungheria, Polonia e gli stessi Stati Uniti sono soltanto i Paesi su cui siamo meglio informati anche mediaticamente tra i molti che si potrebbero al riguardo ricordare.

Aveva, pertanto, ragione una trentina d'anni fa il politologo Francis Fukuyama quando esprimeva la sua nota tesi sulla «fine della Storia» in termini non perentori, come molti interpreti gli hanno erroneamente rimproverato, bensì interrogativi sia nel suo articolo del 1989³ che, ben più ampiamente, tre anni dopo, ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*. È vero, infatti, come scriveva lo studioso americano, che, archiviati sistemi/forme di governo e ideologie quali la monarchia ereditaria e il fascismo e consumatosi il crollo del comunismo, la

democrazia liberale sembrava potersi considerare lo scenario prevalente, la direzione verso cui la storia stava decisamente tendendo; nondimeno, Fukuyama era sin da allora avvertito non solo, banalmente, del fatto che essa non poteva eliminare ogni forma di ingiustizia o problema sociale ma, soprattutto, prospetticamente, dei pericoli di tenuta che essa avrebbe potuto incontrare ovunque, anche nei Paesi più democratici e liberali⁴. La storia recente gli ha dato ragione: la democrazia liberale resta (anche) per lui la «migliore soluzione del problema umano» (Fukuyama 2009, p. 351), tanto che «ogni anno, milioni di persone di Paesi poveri, caotici o repressivi cercano di raggiungere [...] Paesi situati “alla fine della storia” – ossia ricchi, stabili e democratici» (Fukuyama 2018, p. 21), eppure appare messa a dura prova soprattutto da nazionalismi e populismi in chiara salute (e incremento) in vari Paesi del mondo occidentale.

Quasi trent'anni dopo *La fine della storia e l'ultimo uomo*, e per molti aspetti con singolare continuità rispetto al libro che lo rese famoso, Fukuyama approfondisce, pertanto, il discorso sulla crisi della democrazia liberale, ora non più paventata ma appunto spesso conclamata, nel suo ultimo e recentissimo lavoro monografico, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. Ché, anzi, per sua stessa dichiarazione quasi programmatica, egli non avrebbe neppure scritto questo libro se,

nel novembre del 2016, Donald Trump non fosse stato eletto presidente [...]. Era la seconda grande sorpresa elettorale di quell'anno, dopo il voto espresso a sorpresa a giugno dalla Gran Bretagna a favore dell'uscita dall'Unione europea [...]. Trump rappresentava una più ampia tendenza generale della politica internazionale, in direzione di quello che è stato etichettato come «nazionalismo populista». I leader populistici mirano a sfruttare la legittimazione conferita da elezioni democratiche





per consolidare il loro potere. Rivendicano una connessione carismatica diretta con «il popolo» [...]. Non amano le istituzioni e cercano di indebolire i sistemi di controllo e i contrappesi che limitano il potere personale di un leader in una moderna democrazia liberale: i tribunali, l'assemblea legislativa, un sistema mediatico indipendente e una burocrazia imparziale (Fukuyama 2019, pp. 9-10).

Ora, non è naturalmente qui possibile tematizzare la crisi della democrazia liberale *tout court*. È indubbio, ad esempio, che per molti analisti sul banco degli imputati figure la globalizzazione, che pure tanti benefici ha portato in quasi tutti i Paesi del mondo: essa ha infatti determinato, altresì, marcate disuguaglianze proprio all'interno delle democrazie più sviluppate. Lo stesso Fukuyama non si sottrae a una tale «lettura» generale (cfr. *ivi*, in part. pp. 17-25), ma, diversamente da molti economisti e da altri scienziati politici, egli ritiene più precisamente che la globalizzazione abbia avuto ricadute non solo economiche, ma soprattutto identitarie: in particolare, il populismo e lo stesso nazionalismo nascono, per lui, soprattutto da una perdita di senso della vita di milioni di cittadini occidentali e da una percezione di marginalizzazione in capo a importanti settori delle società occidentali che le disuguaglianze economico-sociali hanno peraltro sicuramente accentuato (cfr. Fabbrini 2019, p. XI).

Ciò su cui vorrei qui, pertanto, esclusivamente soffermarmi è una precisa tesi di Fukuyama, che rende la sua analisi peculiare e particolarmente interessante: la crisi della democrazia liberale dipende, essenzialmente, dal fatto di non aver essa risolto fino in fondo il problema del *thymós*, su cui si radicano le questioni legate all'identità⁵.

Per comprendere tale posizione, che sottolinea appunto la dimensione identitaria più che squisitamente economica sottesa all'attuale crisi della democrazia liberale, occorre innanzitutto chiarire la nozione di *thymós*. Fukuyama fa risalire il termine alla *Repubblica* di Platone: anche se Socrate lo associa soprattutto alla classe dei guardiani responsabili della difesa della città, che sono guerrieri coraggiosi e rabbiosi disposti a rischiare la vita, egli mostra di ritenere che tutti gli esseri umani lo posseggano insieme alle altre due componenti dell'anima, il desiderio e la ragione, rispetto alle quali esso appare del tutto indipendente; più precisamente, Socrate usa il termine *thymós* per indicare

la parte dell'anima che costituisce la sede, oltre che del coraggio e della rabbia (anche contro sé stessi), anche dell'orgoglio, da un lato, e del giudizio di valore, dall'altro. Per descrivere più compiutamente tale nozione, Socrate racconta a due giovani dell'aristocrazia ateniese la storia di un certo Leonzio che vide un mucchio di cadaveri distesi ai piedi del boia di Atene. Leonzio provava il desiderio di guardarli, ma nel contempo non tollerava quello spettacolo e distoglieva così lo sguardo; dopo aver lottato con sé stesso, vinto dal desiderio, si avvicinò ai cadaveri e spalancò gli occhi per vederli. Leonzio sentiva, però, che aveva fatto qualcosa di sbagliato, di sconveniente, di inaccettabile e si arrabbiò profondamente. La lotta interna vissuta da Leonzio potrebbe essere interpretata come la lotta tra due desideri: il desiderio di guardare i cadaveri, da un lato, e il desiderio di non guardarli per il disgusto che si prova alla vista di un cadavere, dall'altro; una lotta in cui un desiderio prevale sull'altro; si tratterebbe, però, fa notare Fukuyama, di una prospettiva psicologica troppo semplicistica. In particolare, se fosse come appena ipotizzato, non si spiegherebbe la rabbia di Leonzio, che, sottolinea Fukuyama, non scaturisce né dalla parte razionale né da quella concupiscibile dell'anima: essa deriva dal fatto di essere tutt'altro che indifferente rispetto all'esito della sua lotta interiore; la rabbia di Leonzio non poteva che provenire da una terza e diversa parte dell'anima, quella che Socrate chiama appunto *thymós* (cfr. Fukuyama 2009, pp. 180-182, e Fukuyama 2019, pp. 30-39). Quest'ultimo è, quindi, «qualcosa che ha a che fare col valore che ciascuno dà a sé stesso, quello che oggi potremmo chiamare "stima di sé"». Leonzio si considerava un individuo capace di comportarsi con una certa dignità e di dominare i propri impulsi, e quando non gli riuscì di essere coerente con l'immagine che aveva di sé, si arrabbiò con sé stesso» (Fukuyama 2009, p. 182).

Insomma, gli esseri umani, oltre a desiderare cose che si trovano al di fuori di loro, come cibo, bevande o un determinato risultato da raggiungere con mezzi razionalmente adeguati, aspirano anche e/o soprattutto a giudizi positivi sul loro valore e sulla loro dignità. Nel caso di Leonzio quei giudizi vengono dall'interno, ma il più delle volte essi provengono da altre persone: chi riceve un giudizio positivo tende a provare orgoglio, chi riceve un giudizio negativo tende a provare rabbia o vergogna (cfr. Fukuyama 2019, p. 33). Il *thymós* di Platone è,

quindi, secondo Fukuyama, «la sede psicologica del desiderio hegeliano del riconoscimento» (Fukuyama 2009, p. 183). Il «desiderio di riconoscimento» non coincide propriamente col *thymós*: quest'ultimo è, come s'è visto, quella parte dell'anima (né razionale, né desiderante) che, tra l'altro, conferisce valore alle cose, mentre il «desiderio di riconoscimento» è quella parte/attività del *thymós* che aspira al riconoscimento da parte degli altri. È possibile, infatti, che l'essere umano provi, ad esempio, un orgoglio timotico, legato cioè alla stima di sé, senza chiederne il riconoscimento. Tuttavia, sottolinea Fukuyama, «la stima non è come una mela o una Porsche: essa è uno stato di coscienza, e, per avere certezza soggettiva del proprio valore, è necessario che essa sia riconosciuta da un'altra coscienza. È perciò tipico [cioè altamente probabile] che il *thymós* spinga gli uomini a cercare il riconoscimento» (*ibidem*). Detto diversamente, il riconoscimento e il desiderio di esso hanno origine nella parte timotica dell'anima (cfr. *ivi*, p. 220).

Ora, sulla scia di Hegel e dell'interpretazione hegeliana operata da Alexandre Kojève, per Fukuyama il *thymós*, con quella sua cruciale dimensione costituita dal desiderio di riconoscimento, è il motore della storia: «[u]na descrizione del processo storico – di una vera storia universale – non può essere completa senza [...] una spiegazione [dei suoi due pilastri costituiti dall'economia e dal riconoscimento], così come una descrizione della personalità umana non è completa se non tiene conto del desiderio, della ragione e del *thymós*» (*ibidem*). Ma, soprattutto, per ciò che qui più interessa, il *thymós* è per lo studioso americano alla base della democrazia liberale, che costituisce «il punto d'arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità e la definitiva forma di governo tra gli uomini» (*ivi*, p. 9) proprio perché è (stata) in grado di soddisfare il desiderio di riconoscimento dell'uomo più di ogni altra forma di governo e di ideologia⁶. Perché, allora, le democrazie liberali sono in crisi? La ragione sta per Fukuyama, come anticipato, nel fatto che esse, pur basandosi sul *thymós*, non sono riuscite, per così dire, a risolverlo fino in fondo. Cosa significa ciò? Qui di seguito cercherò di cogliere, sia pure con una brevità che rischia di fargli torto, il senso delle riflessioni di Fukuyama al riguardo.

Già ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*, pur ritenendo che con la democrazia si fosse fondamentalmente risolto il problema del

(desiderio di) riconoscimento dell'uomo, avendo essa sostituito «al rapporto signoria-servitù il riconoscimento eguale e universale» (*ivi*, p. 19), Fukuyama si chiedeva se un tale riconoscimento potesse rivelarsi «del tutto soddisfacente» (*ivi*, p. 20) anche in prospettiva futura. Se in quel volume l'analisi di Fukuyama appare anche filosoficamente molto densa⁷, in *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* egli riprende quel discorso e quell'interrogativo riconducendolo alla più stretta attualità storico-politica. Innanzitutto, leggiamo direttamente Fukuyama:

La nascita della democrazia moderna è la storia della rimozione della megalotimia da parte della isotimia: società che riconoscevano solo i pochi dell'élite furono rimpiazzate da altre che riconoscevano tutti come intrinsecamente uguali. In Europa, società stratificate in classi presero a riconoscere i diritti della gente comune, e nazioni che erano state sommerse entro grandi imperi cercarono condizioni di parità. Le grandi lotte nella storia politica americana (sulla schiavitù e la segregazione, i diritti dei lavoratori, la parità delle donne) equivalevano in ultima analisi a richieste affinché il sistema politico espandesse la cerchia degli individui che riconosceva come detentori di uguali diritti. La questione, però, è più complessa di così. La politica identitaria contemporanea è trainata dalla ricerca di pari riconoscimento da parte di gruppi che sono stati emarginati dalle loro società. Ma quel desiderio di pari riconoscimento può facilmente scivolare in una pretesa di riconoscimento della superiorità del gruppo. Questa è una parte consistente della vicenda del nazionalismo e dell'identità nazionale (Fukuyama 2019, p. 37).

Le democrazie liberali moderne promettono, e in larga misura offrono, un grado minimo di rispetto, sotto la forma dei diritti individuali, dello stato di diritto e del diritto di voto. Quello che ciò non garantisce è che gli individui in una democrazia siano in pari misura rispettati nella pratica, in particolare i membri di gruppi con alle spalle una storia di emarginazione. [Inoltre] [i]nteri paesi possono sentirsi non rispettati, e questo ha alimentato un nazionalismo aggressivo [...]. L'isotimia continuerà dunque a stimolare richieste di riconoscimento paritario, che molto difficilmente potranno mai essere pienamente soddisfatte (*ivi*, p. 13). [S]e [...] [il] riconoscimento universale ha un forte potere attrattivo per chi vive sotto





dittatura, è spesso dato per scontato una volta instaurata la democrazia. Le persone cercano allora altre forme di riconoscimento parziale in quanto appartenenti a comunità diverse. È l'origine [tra l'altro] [...] del nazionalismo» (Fukuyama 2018, p. 18).

Le democrazie liberali sono state abbastanza efficaci nel garantire pace e prosperità (un po' meno negli ultimi anni). Queste società ricche, sicure, sono il campo d'azione dell'ultimo uomo di Nietzsche, «uomini senza petto» che passano la vita nell'incessante ricerca della soddisfazione consumistica, ma che non hanno niente dentro di sé, nessuna meta o ideale superiori per i quali siano disposti a lottare e a sacrificarsi. Una vita del genere non soddisferà tutti (Fukuyama 2019, p. 13).

Secondo [Nietzsche] noi diverremo ultimi uomini nella misura in cui la democrazia liberale riuscirà a espellere dalla vita la *megalotimia*, sostituendola con i consumi razionali. Ma gli esseri umani si ribelleranno a un'idea del genere, cioè non accetteranno di diventare membri indifferenziati di uno stato universale e omogeneo, ognuno eguale all'altro [...] perché per loro [...] la vita dei consumi razionali finirà col diventare *noiosa*. Essi vorranno avere ideali per cui vivere e morire, anche se gli ideali più grandi saranno già stati sostanzialmente realizzati sulla terra [...]. Questa è la «contraddizione» che la democrazia liberale non ha ancora risolto (Fukuyama 2009, p. 328).

La megalotimia prospera nell'eccezionalità: correre grandi rischi, impegnarsi in conflitti colossali, perseguire effetti di grande portata, perché tutte queste cose portano a riconoscersi superiori agli altri. In alcuni casi la megalotimia può condurre a un leader eroico come un Lincoln o un Churchill o un Nelson Mandela. Ma in altri casi può portare a tiranni come Cesare, Hitler o Mao, che precipitarono le loro società nella dittatura e nel disastro (Fukuyama 2019, p. 13).

Ebbene, le chiare riflessioni contenute nelle citazioni testuali appena riportate costituiscono, per così dire, «il quadro timotico generale» entro cui, per Fukuyama, l'attuale crisi della democrazia liberale (di alcune democrazie liberali) si realizza. Al riguardo, oltre a evidenziare l'emergenza, analiticamente rilevante all'interno della nozione di *thymós*, della distinzione tra *isotimia*, che è l'esigenza di essere rispettati su una base paritaria con gli altri, e *megalotimia*, che è invece l'ambizione

di essere riconosciuti come superiori agli altri, segnalo come Fukuyama, per descrivere ciò che sta avvenendo nella politica mondiale, faccia esplicitamente riferimento, molto più spesso di quanto appaia dalle precedenti citazioni, e come peraltro già anticipato, oltre che al *thymós*, al concetto di identità: non soltanto gli avvenimenti più rilevanti sono legati alla domanda di riconoscimento della propria identità, ma, più specificamente, l'affermazione delle politiche delle identità è, per lui, una delle principali minacce cui le democrazie moderne sono esposte (cfr. *ivi*, pp. 15-16). Fukuyama allude, in particolare, ai movimenti nazionalisti e populistici prepotentemente apparsi non solo in seno a nuove democrazie come l'Ungheria e la Polonia, ma anche in Paesi dalla ben più consolidata tradizione democratica quali la Francia, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. Egli attribuisce, infatti, al populismo e al nazionalismo, o se si preferisce al «nazionalismo populista» (*ivi*, p. 10)⁸, una peculiare capacità d'interpretare il bisogno di riconoscimento identitario di molte fasce della società. I leader populistici⁹ si caratterizzano, afferma Fukuyama, per una chiarissima e pericolosa inclinazione a mobilitare seguaci attorno alla percezione che essi, come gruppo/collettività, siano gravemente trascurati o offesi. Per fare solo due esempi di una tale «politica del risentimento», si pensi alle parole del primo ministro ungherese Viktor Orbán, per il quale il suo ritorno al potere nel 2010 segnava il preciso momento in cui «noi ungheresi abbiamo deciso anche che volevamo riprenderci il nostro paese, riguadagnare la nostra autostima, il nostro futuro»; o a quelle di Xi Jinping, presidente della Repubblica popolare cinese, che più volte ha parlato dei «cento anni di umiliazione» subiti dalla Cina a opera di Stati Uniti, Giappone e altri Paesi a lungo macchiatisi della colpa di impedirle il rientro nel novero delle grandi potenze mondiali. Più in generale, il nazionalismo populista, e i leader che abilmente lo cavalcano, fanno leva sul sentimento di un gruppo/collettività che ritiene di possedere un'identità che non riceve un degnò riconoscimento o comunque un'adeguata protezione: e ciò è quanto avvenuto anche, ad esempio, nei casi già in apertura ricordati della Brexit in Gran Bretagna e dell'elezione di Trump, col suo «America first», negli Stati Uniti (cfr. *ivi*, pp. 21-23). Non solo: in una situazione internazionale da più parti caratterizzata da problemi di tipo economico, che pure costituiscono in sé uno dei fattori di crisi di

alcune democrazie liberali, i leader populistici/nazionalisti sono quanto mai bravi, nella loro propaganda, a «tradurre la perdita della relativa posizione economica in una perdita di identità e status: sei sempre un membro centrale della nostra grande nazione, ma stranieri, immigrati e i tuoi stessi compatrioti dell'élite hanno cospirato per schiacciarti; il paese non è più tuo, e tu non sei rispettato nella tua stessa terra» (*ivi*, p. 105). Il che spiega anche, tra l'altro, come mai l'immigrazione sia diventata politicamente così importante in molti Paesi di tutto il mondo: essa «potrebbe rappresentare o meno un vantaggio per un'economia nazionale: come il commercio, spesso è un beneficio per il complesso dell'aggregato [...]. Tuttavia è vista quasi sempre come una minaccia per l'identità culturale» (*ibidem*). I leader populistici/nazionalisti hanno, insomma, perfettamente compreso che, per quanto sia importante l'interesse personale materiale, gli esseri umani sono spinti anche da altre e diverse motivazioni fondamentalmente riconducibili all'identità (e alla dignità).

In conclusione, al di là d'innumerabili altri esempi e puntuali osservazioni che si potrebbero fare, e che Fukuyama fa, ciò che preme qui sottolineare è che il concetto di identità, tanto fondamentale da fornire il titolo all'ultimo volume di Fukuyama, pur avendo una sua autonomia, è nondimeno profondamente radicato nel *thymós*, che, diversamente dall'identità, è un aspetto universale e sempre esistito dell'anima umana¹⁰. In definitiva, come afferma lo stesso Fukuyama, è il *thymós* «la sede delle odierne politiche d'identità» (*ivi*, p. 33): «poiché gli esseri umani ambiscono per natura al riconoscimento, il senso moderno dell'identità evolve rapidamente in politica identitaria, nella quale gli individui pretendono il pubblico riconoscimento del loro valore» (*ivi*, p. 24). Dunque, per Fukuyama, la crisi della democrazia liberale¹¹ insiste decisamente, e profondamente, sul *thymós* proprio come la sua nascita. Certo, le presenti pagine hanno potuto restituire solo in parte la complessità del pensiero di Fukuyama; voglio, però, in linea generale, ancora evidenziare, o forse ribadire dato che dovrebbe essere ormai chiaro, come, in tempi di primazia dell'economia, lo studioso americano consideri le interpretazioni economiche della storia, della politica e più banalmente della concreta condotta degli individui nel mondo (anche) contemporaneo del tutto incomplete e insoddisfacenti: l'uomo non è solo un animale razionale (cfr. Fukuyama 2009, p. 14). La psicologia umana

è più complessa di quanto lasci intendere un modello economico più o meno elementare: le motivazioni e spiegazioni del comportamento umano non sono esclusivamente riconducibili al «desiderio» e alla «ragione»; come avevano perfettamente capito Socrate e Platone, bisogna fare i conti anche col *thymós*. Se vogliamo considerare Fukuyama anche dal punto di vista della teoria sociale, come credo sia legittimo, l'attore sociale emergente dalle sue riflessioni è quindi, insieme, «antico» e «contemporaneo»; «antico» perché il *thymós* è un concetto presente già nell'ambito e nel lessico della filosofia classica e in particolare greca¹²; «contemporaneo» perché l'«attore timotico» è chiaramente un attore anche e soprattutto emozionale e, com'è noto, solo negli ultimi decenni la centralità della componente emozionale nell'azione sociale è stata riscoperta contestualmente all'acquisizione, avvenuta a più livelli, della scarsa validità di qualsiasi modello interpretativo del comportamento umano che si fondi su una radicale opposizione tra ragione ed emozioni. Questa, naturalmente, è un'altra complessa e fondamentale storia¹³, ma anche a essa Fukuyama ha in qualche modo fornito un significativo contributo.

NOTE

¹ Per limitarci a ciò che è stato pubblicato/tradotto in Italia nell'ultimo anno, e in via meramente esemplificativa, cfr. S. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, Laterza, Roma-Bari 2019, e D. Runciman, *Così finisce la democrazia. Paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, per la letteratura scientifica; A. Polito, *Il muro che cadde due volte. Il comunismo è morto, il liberalismo è malato, e neanche io mi sento molto bene*, Solferino, Milano 2019, e M. Molinari, *Assedio all'Occidente. Leader, strategie e pericoli della seconda guerra fredda*, La nave di Teseo, Milano 2019, per la letteratura di approfondimento giornalistico.

² Cfr. al riguardo L. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, cit., e l'ottima introduzione a questo volume di Sergio Fabbrini.

³ *The End of History?* è infatti il titolo di questo articolo del 1989.

⁴ Troppo spesso a Fukuyama è stato invece imputato di aver espresso la tesi sulla «fine della storia» in forma quasi profetica o comunque superficialmente assertiva, come nel caso di chi gli ha rimproverato di aver fornito «solo una versione attualizzata dell'ideologia yankee, secondo cui l'*American way of life* non è altro che il compimento dell'evoluzione dell'umanità» (P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Marsilio, Venezia 2019, p.



57); proprio Sloterdijk, al contrario, riconosce i meriti di Fukuyama nell'aver anzi acutamente anticipato le possibili obiezioni dei suoi critici a una tesi che egli non ha in realtà mai formulato, quella, appunto, di una incondizionata fine della storia.

⁵ È al riguardo il caso di precisare che gli argomenti dell'ultimo volume di Fukuyama sono molti (per un elenco, cfr. F. Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, UTET, Milano 2019, p. 15), ma certo tutti ruotano attorno al «grande tema» della democrazia liberale.

⁶ Sul *thymós* come pilastro della democrazia liberale, cfr., ampiamente, Id., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR Rizzoli, Milano 2009, in part. pp. 161-223.

⁷ Si pensi all'acuta rilettura dell'«ultimo uomo» di Nietzsche: cfr. *ivi*, in part. pp. 314-334.

⁸ «[I] leader populistici hanno riscoperto il concetto di nazione come il luogo naturale di esistenza del popolo, rilanciando così il nazionalismo come una sorta di nuova ideologia politica» (S. Fabbrini, *La sfida populista e i suoi rimedi*, in S. Levitsky, D. Ziblatt, *Come muoiono le democrazie*, cit., p. X).

⁹ Non essendo qui possibile alcun approfondimento relativo al populismo (cfr. al riguardo, tra i moltissimi lavori ormai disponibili, l'ottimo J.W. Müller, *Cos'è il populismo?*, EGEA, Milano 2017), mi limito a evidenziare come,

almeno se lo si intende come politica volta a conquistare il potere, il populismo non può essere concepito senza la figura di un leader che parli a nome del popolo intero (cfr. N. Urbinati, *Un termine abusato, un fenomeno controverso*, in J.W. Müller, *Cos'è il populismo?*, cit., p. XIII).

¹⁰ Sul concetto di identità e la sua storia (e i suoi rapporti col *thymós*), cfr. F. Fukuyama, *Identità*, cit., in part. pp. 41-56.

¹¹ Beninteso, la crisi della democrazia liberale non significa certo per Fukuyama la sua fine. In estrema sintesi, per lo studioso americano, dal momento che all'identità e/o alla politica identitaria non è possibile sottrarsi in quanto costruite sull'universale psicologia umana del *thymós*, se si vogliono fronteggiare le attuali politiche populiste è necessario lavorare intensamente a un'identità inclusiva/integrativa e non divisiva; come si vede, non certo un inedito storico (si pensi anche soltanto agli ideali fondativi dell'Unione europea), ma da cui dipende il futuro della democrazia liberale. Ben più ampiamente, cfr., in part., *ivi*, pp. 139-197.

¹² Cfr. anche I. Gobry (a cura), *Vocabolario greco della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 229-231.

¹³ Per avere un'idea della cd. svolta emozionale anche solo nell'ambito delle scienze sociali, cfr. P.T. Clough (ed.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham, NC 2007.



Civitella del Tronto (TE) Convento Santa Maria dei Lumi, chiostro, DAT, Vol. 3, pag. 719.

Populismo e democrazia: l'ordine giuridico della politica tra diritti fondamentali ed efficienza dei processi decisionali

Fabio G. Angelini, *Professore straordinario a tempo determinato di Diritto amministrativo nella Facoltà di Ingegneria, Università Telematica Internazionale Uninettuno*

1. Introduzione

Il presente lavoro intende evidenziare come alla base del successo dei movimenti populistici e dell'idea di democrazia che essi propongono si nasconda in realtà l'indebolimento dei presupposti filosofici e giusteziorici dell'ideale del governo del popolo. Un fenomeno pericoloso e potenzialmente autodistruttivo per la democrazia, che incide negativamente tanto sui processi democratici interni, quanto sulle dinamiche sovranazionali, provocando cortocircuiti e accrescendo la conflittualità sociale.

Obiettivo delle pagine che seguono è dunque tratteggiare, in modo necessariamente preliminare e parziale, una possibile prospettiva di analisi della funzione delle regole dei processi decisionali pubblici e del loro possibile contributo per il miglioramento dei nostri sistemi democratici, secondo una prospettiva inclusiva e garantista, non indifferente rispetto alla ragione economica che domina sia la sfera privata che quella pubblica.

2. Le false promesse del populismo

L'idea che il populismo implichi una maggiore democrazia è senz'altro uno degli equivoci più dannosi della nostra storia recente. Il fraintendimento sta, innanzitutto, nel considerare il popolo un'entità astratta, una massa indistinta di individui privi di soggettività e, dunque, di relazionalità. E, in secondo luogo, nel ritenere che sia concepibile, oltre che auspicabile, l'esistenza di un unico soggetto legittimato a rappresentare ciò che viene chiamato popolo, escludendo, pertanto, ogni forma di legittima contendibilità del potere politico¹.

La critica alle élite – talvolta giusta e condivisibile – che sta alimentando il consenso nei confronti dei movimenti populistici nei Paesi

occidentali, in nome di un popolo spesso vittima delle dinamiche estrattive degli assetti istituzionali², rischia però di condurre all'opposto della democrazia. Ciò in quanto, negando legittimazione politica a coloro che non s'identificano con la medesima idea di popolo e con il dominio di una parte (maggioranza) sull'altra (minoranza), il populismo si traduce in una pericolosa forma di antipluralismo che rappresenta il contrario della democrazia.

Un ulteriore aspetto, che merita di essere segnalato e che ben può essere compreso alla luce del suo evidenziato antipluralismo, è il fatto che il populismo si è perlopiù contraddistinto per una certa insofferenza verso le cosiddette istituzioni di garanzia, la cui esistenza dà senso all'idea della democrazia quale insieme di regole che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali procedure.

L'allentamento dei vincoli procedurali e sostanziali tipici della democrazia costituzionale, in funzione del riconoscimento di maggiori margini di azione a beneficio del potere governante, si è rivelato essere una costante dei programmi proposti dalle forze politiche populiste. Basti pensare alla critica mossa nei confronti delle regole europee di finanza pubblica e alla loro presunta contrapposizione con l'ideale democratico della sovranità popolare, ovvero, alla tentazione dei poteri governanti d'imputare l'indebolimento delle garanzie dei diritti fondamentali dovuto a situazioni di grave insostenibilità dei bilanci pubblici e a esigenze di tutela della stabilità del sistema finanziario all'esistenza stessa di taluni vincoli sostanziali e procedurali.

Tali brevi note, alla luce dell'insegnamento di Luigi Ferrajoli – secondo il quale la nozione di democrazia rinvia necessariamente, oltre che a una dimensione procedurale tale da garantire che le decisioni assunte rispondano alla volontà dei cittadini o, quantomeno, alla loro maggioranza, a una dimensione sostanziale che attiene non solo alla possibilità di ricondurre, nell'ambito di un sistema democratico,





le relative decisioni alla volontà dei cittadini, quanto piuttosto al fatto che queste ultime siano tali da dare effettiva attuazione ai diritti fondamentali costituzionalmente garantiti³ – mettono bene in luce le contraddizioni e la carica autodistruttiva per la democrazia dell'idea di democrazia che si cela dietro il populismo.

Esso, del resto, attraverso l'indebolimento dei presupposti filosofici e giusteziorici che sono alla base dell'ideale democratico dell'autogoverno o governo del popolo, conduce all'accettazione di un'idea di sovranità popolare secondo cui la democrazia coincide con la regola della maggioranza e la volontà popolare con un potere governante legittimato ad agire senza freni. Una concezione quest'ultima che però fa a pugni con l'idea stessa di democrazia come regime dell'autolimitazione, nella quale proprio i diritti fondamentali positivizzati e riconosciuti nelle carte costituzionali costituiscono il contenuto concreto di tale limitazione del potere sovrano.

3. I diritti fondamentali come vincolo del potere governante e l'influenza delle dinamiche economiche sulla loro soddisfazione

Una delle critiche nei confronti della concezione populista della democrazia riguarda il suo non essere in grado di fare i conti con l'esistenza di diritti per loro natura indisponibili come lo sono i diritti fondamentali della persona, chiamati a svolgere il ruolo di limite del potere governante, la cui effettività costituisce perciò una parte essenziale (sebbene spesso in ombra rispetto al suffragio elettorale) della sovranità popolare. È proprio in questa relazione che s'instaura tra principio maggioritario e garanzie dei diritti fondamentali e che si caratterizza per l'esistenza di vincoli giuridici e poteri neutrali, che si esprimerebbe, infatti, un'autentica democrazia.

I diritti fondamentali ricomprendono i diritti politici e i diritti civili, la cui effettività è condizione di legittimità sul piano formale dei processi democratici; nonché, i diritti di libertà e i diritti sociali la cui tutela, rientrando essi nell'ambito di quella che Ferrajoli definisce la sfera del non decidibile⁴, risulta essere condizione di legittimità sostanziale delle stesse decisioni adottate nell'ambito dei processi democratici⁵. Essi, pertanto, essendo sottratti alla disponibilità della maggioranza, costituiscono

frammenti di sovranità di tutti e ciascun cittadino sul presupposto che «la "sovranità" o "volontà popolare" richiede, per potersi esprimere autenticamente, le garanzie non solo dei diritti politici, ma anche dei diritti di libertà e dei diritti sociali, dalla libera manifestazione del pensiero al diritto all'istruzione»⁶. Con la conseguenza che «ogni violazione dei diritti fondamentali è una lesione non solo delle persone che ne sono titolari, ma anche della sovranità popolare»⁷.

Nell'opera *Disegno dell'amministrazione italiana*⁸, rovesciando l'impostazione tradizionale della dottrina contemporanea⁹, Feliciano Benvenuti fondava la propria analisi non sulla sovranità ma sul riconoscimento giuridico delle posizioni di libertà dei singoli individui, riconoscendo in esse la fonte di giustificazione dell'intero diritto pubblico di una società statale¹⁰.

Secondo Benvenuti, infatti, la realtà sociale si esprimerebbe in un ordinamento giuridico in ragione dell'esistenza di originarie posizioni di libertà dei singoli nei confronti della sovranità e non per il suo opposto. Esse verrebbero dunque coordinate paritariamente tra loro (diritto privato) e con le posizioni di un'autorità (diritto pubblico) mediante il sistema di norme giuridiche che compongono l'ordinamento¹¹.

Nell'insegnamento di Benvenuti l'ordinamento giuridico si presenta allora come il centro di raccordo di tutte le libertà individuali, rappresentando quindi un sistema di coordinamento in grado di consentire l'esplicazione delle diverse libertà dei singoli, risolvendo i conflitti intersoggettivi e, nello stesso tempo, perseguendo il bene comune¹².

Un bene quest'ultimo che, in quanto di tutti e di ciascuno, diversamente dal carattere soggettivo della volontà generale della teoria rousseuviana, presenta a sua volta un fondamento oggettivo nella risposta alla necessità di dar vita a una comunità, rispetto alla quale all'ordinamento giuridico spetterebbe il compito di riconoscere le libertà e i diritti della persona non in chiave di contrapposizione tra individui e Stato ma di coordinamento dei fini individuali¹³, rappresentando esso stesso non un atto di volontà bensì l'orizzonte al quale ogni volontà deve conformarsi affinché risulti compatibile con le volontà altrui, secondo l'impostazione kantiana¹⁴.

La sovranità sarebbe, dunque, non il fondamento, bensì il necessario complemento di

una comunità d'individui retta dal principio di uguaglianza, che a sua volta non rappresenterebbe un aggregato amorfo, bensì un sistema di esperienze e di coscienze individuali che contribuiscono alla differenziazione della società, nella quale accanto alla sfera del politico convivono tante altre sfere di eguale dignità: quella economica, religiosa, artistica e ugualmente portatrici di un particolare tipo di bene comune¹⁵.

Dal riconoscimento della libertà dei singoli come posizione giuridica – ovvero, in termini relazionali, come «il posto che a un soggetto è riconosciuto da una norma rispetto a un altro soggetto in ordine alla possibilità di realizzare (i bisogni della propria persona)»¹⁶ – e dalla concezione dell'ordinamento giuridico come il riflesso di una realtà sociale composta da individui liberi e uguali, discendono, a loro volta, sia i diritti pubblici soggettivi, ossia «la posizione giuridica del soggetto che può assumere rispetto al soggetto detentore dell'autorità e, in relazione a ciò, rispetto ad ogni altro soggetto, ponendo in essere un proprio comportamento»¹⁷, che il riconoscimento della sovranità popolare quale garanzia dell'esercizio di tali libertà (passiva, attiva collettiva e attiva individuale)¹⁸, e che s'esprime attraverso i diritti politici, il sistema delle garanzie obiettive e la partecipazione all'esercizio delle funzioni sovrane.

Lo stesso Benvenuti era tuttavia consapevole che, se per un sistema democratico risulta inevitabile il riconoscimento da un punto di vista attivo dei diritti politici come manifestazioni di quell'insieme fondato sulle libertà che si chiama sovranità e si afferma appartenere al popolo, tale sistema si presenta pur sempre limitato alle manifestazioni principali di una democrazia fondata sul principio rappresentativo, precludendo al cittadino ogni possibilità d'intervenire direttamente nell'esercizio delle funzioni sovrane.

Poiché, però, ciò che conta non è solo il riconoscimento dei diritti ma la loro effettività, ovvero la possibilità per il singolo di farli effettivamente valere, secondo Benvenuti solo quando in un ordinamento è riconosciuta al singolo la capacità di concorrere nella determinazione dell'ordinamento stesso, nelle sue varie manifestazioni, e all'esercizio dei poteri spettanti in base a quell'ordinamento, lo Stato che ne deriva, pur rimanendo Stato di diritto, appare come Stato sociale¹⁹.

La garanzia dei diritti fondamentali richiede, pertanto, la predisposizione di un ingente apparato pubblico chiamato a darvi effettività (nei settori della sanità, difesa, scuola, giustizia e così via) e, soprattutto, risorse per farvi fronte. L'attività dello Stato, sotto questo specifico profilo, risulta da un lato orientata al perseguimento dei suoi scopi e, dall'altro, impegnata nella raccolta dei mezzi necessari. L'attività finanziaria dello Stato, avente «carattere strumentale indiretto per il conseguimento dei fini dello Stato, perché le pubbliche spese sono lo strumento immediato (o di primo grado) per la soddisfazione dei fini dello Stato, mentre le pubbliche entrate sono un mezzo necessario per le pubbliche spese, quindi risultano solo un mezzo indiretto (o di secondo grado) per il raggiungimento dei fini dello Stato», consiste esattamente in tale duplice aspetto.

Sotto altro profilo, però, l'attività finanziaria dello Stato sociale implica una serie di diritti e doveri posti in capo sia allo Stato che ai cittadini-contribuenti e che a loro volta costituiscono un vincolo alla discrezionalità del potere politico. Trattasi perciò di una sovranità finanziaria che, sebbene attribuita ai pubblici poteri per il perseguimento delle finalità sociali dello Stato, risulta già sul piano interno tutt'altro che assoluta e illimitata. Essa risulta infatti assoggettata a precisi e stringenti limiti la cui funzione è – attraverso la tutela giuridica degli interessi finanziari della collettività²⁰ – quella di porre, sia l'attività finanziaria sia la funzione amministrativa diretta al soddisfacimento dei bisogni pubblici, in diretta relazione con la sovranità popolare.

Il popolo rappresenta, infatti, sia la fonte di finanziamento dell'attività dei pubblici poteri, sia il diretto destinatario di quest'ultima. In questo senso, pertanto, la sovranità popolare definisce un complesso e mutevole equilibrio tra le scelte di entrata e quelle di spesa, il cui raggiungimento risulta strettamente dipendente dalla capacità dell'attività posta in essere dai pubblici poteri di rispondere efficacemente agli interessi dei contribuenti-elettori, senza pregiudicare quelli della collettività nel suo insieme.

Poiché, come dimostrato da Buchanan e Tullock, la regola della maggioranza implica tipici costi diretti e indiretti connessi alla necessaria ricerca del consenso²¹, che si scaricano inevitabilmente sul bilancio pubblico, l'allentamento dei vincoli posti all'esercizio della





sovranità finanziaria da parte dei poteri governanti in virtù di una concezione della sovranità popolare quale mera regola della maggioranza è causa d'inefficienza dei processi decisionali pubblici che, a sua volta, sottrae risorse alla tutela dei diritti fondamentali, in un clima di sostanziale irresponsabilità politica. Ponendo così, a lungo andare e in assenza d'idonei anticorpi, a rischio la stessa tenuta del sistema democratico.

Per questa ragione, contrariamente alle proposte populiste di allentamento dei vincoli costituzionali, un'autentica democrazia e una sovranità popolare correttamente intesa richiederebbero, anche sotto il profilo dell'esercizio della sovranità in ambito sociale e finanziario, l'esistenza di vincoli giuridici – siano questi derivanti dal diritto interno o sovranazionale – in grado di garantire i diritti fondamentali della persona sia direttamente, permettendo cioè la loro diretta esigibilità nei confronti dello Stato da parte dei cittadini, sia indirettamente, riducendo, cioè, le inefficienze dei processi decisionali pubblici²².

4. L'efficienza dei processi di scambio che si svolgono sulla sfera pubblica: la funzione delle regole dei processi decisionali pubblici

La prospettiva che si vorrebbe suggerire ai fini di una più consapevole analisi dei limiti della concezione populista della democrazia, che evidenzia le implicazioni negative di quest'ultima con riferimento all'articolazione dei rapporti tra Stato, mercato e società, è stata ben compendiata da Buchanan con l'espressione 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, infatti, la politica dipende dalle sue regole, l'attenzione di giuristi ed economisti dovrebbe rivolgersi, 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 e, in tal modo, creare 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'allocatione delle risorse (tale da generare l'ampliamento della torta che, per Buchanan rappresenta il presupposto di qualsiasi intervento redistributivo), sia alle modalità d'intervento dei pubblici poteri 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 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 dell'economia della scelta pubblica 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 sia quella monetaria) si ponga – in modo del tutto speculare rispetto ad altre garanzie obiettive tipiche del costituzionalismo moderno – 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 democratico è in grado di correggere.

Nella prospettiva sin qui delineata non viene, dunque, posta in discussione la possibilità dei pubblici poteri d'intervenire sul 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 – bensì il livello di efficienza di tale intervento, ovvero, dei processi di cooperazione volontaria che si sviluppano all'interno della sfera pubblica dall'efficienza dei quali dipende, indirettamente, il benessere sociale.

5. Conclusioni

Nelle pagine precedenti ci si è soffermati sulle false promesse del populismo,

segnalando i limiti del concetto di democrazia e di sovranità popolare che esso propone, nell'intento di suggerire un diverso approccio alla soluzione dei problemi e al superamento delle critiche che, nel contesto attuale, ne alimentano il consenso.

La riflessione che è stata proposta ruota in definitiva attorno alle implicazioni dell'intervento dello Stato sul fronte dell'efficienza allocativa e della giustizia distributiva, concentrandosi sul problema dell'appropriatezza dei mezzi rispetto ai fini perseguiti e, in definitiva, sulla configurazione di un sistema di incentivi e disincentivi che dovrebbe prevenire e correggere le distorsioni insite nei processi democratici.

Si tratta, in altri termini, di cercare risposte agli interrogativi posti dall'attuale crisi della democrazia riflettendo sulla capacità delle sue regole di orientare l'interazione tra gli individui verso l'adozione di strategie cooperative in grado di generare vantaggi per tutti i partecipanti e, in tal modo, di promuovere un complessivo allineamento degli interessi in gioco.

NOTE

¹ In questo senso, M. Barberis, *Dopo Romano. Istituzioni, razionalità, populismo*, in «Jura Gentium», XV, 2018, 2, p. 139.

² Ci si riferisce a quelle che D. Acemoglu e J.A. Robinson (*Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza, prosperità e povertà*, il Saggiatore, Milano 2013) definiscono istituzioni «estrattive».

³ La prospettiva qui richiamata di Luigi Ferrajoli è esposta nel volume *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Vol. 2, *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 5-18.

⁴ *Ivi*, pp. 229 ss.

⁵ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶ L. Ferrajoli, *La democrazia costituzionale*, il Mulino, Bologna 2016, p. 44.

⁷ *Ibidem*.

⁸ F. Benvenuti, *Disegno dell'amministrazione italiana. Linee positive e prospettive*, Cedam, Padova 1996.

⁹ Il riferimento è in particolare al positivismo giuridico tedesco e alle posizioni di C.F. Gerber, P. Laband e G. Jellinek. Per una ricostruzione nella prospettiva dell'ordinamento italiano cfr. V.E. Orlando, *Principi di diritto amministrativo*, Barbera, Firenze 1952.

¹⁰ La prospettiva culturale all'interno della quale sembra prendere le mosse il pensiero di Feliciano Benvenuti sembra essere quella della poliarchia-pluriarchia, secondo cui, come evidenziato da Flavio Felice (*Partecipazione,*

inclusione e democrazia elettorale, in D. Antiseri-E. Di Nuoscio-F. Felice (a cura), *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 155), la società civile non coincide con l'ordine politico dal momento che solo nella prima, e non nello Stato che esprime l'ordine politico al massimo grado, è possibile che si dia un'autentica libertà dell'individuo.

¹¹ *Ivi*, pp. 43-44.

¹² Il concetto di bene comune affonda le sue radici nella visione antropologica cristiana (per una ricostruzione in chiave storico-politica si rinvia a V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991).

¹³ Come evidenziato da F. Felice, *Partecipazione, inclusione e democrazia elettorale*, cit., pp. 153 ss., l'idea di bene comune «non si risolve in un bene meccanico, scaturito dalla mera "bontà-correttezza" delle procedure, né dalla "bontà" (o supposta tale) dei fini, dei contenuti o dei valori di riferimento. Alla democrazia della "bontà" procedurale e sostanziale, Tocqueville e Sturzo oppongono la democrazia dell'esperienza: la "via istituzionale", dove, per tentativi ed errori, una comunità politica, faticosamente, tende all'adozione del metodo del "bene comune", in quanto insieme delle condizioni e dei dispositivi culturali e istituzionali, mai conosciuto pienamente, dunque, mai pienamente disponibile».

¹⁴ Come evidenziato da F. D'Agostino (*Lezioni di teoria del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 56), Kant nega «che l'anelito alla felicità possa avere alcunché a che fare con i fini dello Stato e del diritto pubblico», sicché «il fine del diritto – ci insegna Kant – non è quello di rendere felici gli uomini, ma di porli nella condizione di diventarli; il diritto non promuove la felicità, anche se indirettamente può ben renderla possibile». Secondo l'autore, in tal modo è possibile per «Kant (e per noi seguaci di Kant) sfuggire all'errore di fondo della teoria rousseuviana del potere, che facendo del bene comune il prodotto della volontà generale, non riesce poi a rendere ragione del contenuto concreto di questa volontà (che non avendo a sua misura il "bene" diviene né più e né meno che una volontà soggettivamente arbitraria e pericolosamente aperta a esiti e a determinazioni misticheggianti)».

¹⁵ Secondo F. Felice, *Partecipazione, inclusione e democrazia elettorale*, cit., p. 149, nella prospettiva sturziana, si tradurrebbe in questo il senso della poliarchia-plurarchia.

¹⁶ F. Benvenuti, *Disegno dell'amministrazione italiana. Linee positive e prospettive*, cit., p. 45.

¹⁷ *Ivi*, pp. 45-46.

¹⁸ *Ivi*, pp. 49 ss. e 61-62.

¹⁹ *Ivi*, p. 48.

²⁰ Per un inquadramento v. G. della Cananea, *Indirizzo e controllo della finanza pubblica*, il Mulino, Bologna 1996; A. Crismani, *La tutela giuridica degli interessi finanziari della collettività*, Giuffrè, Milano 2000.

²¹ J.M. Buchanan-G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, il Mulino, Bologna 1998.

²² In proposito M.S. Giannini (*Diritto pubblico dell'economia*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 239 ss.) parla di disfunzioni dello Stato pluriclasse.





Die xxviii Junij 1637
Jo. de Simone Jacopo fecerunt
Luce huius carnis
Luce canonice
170

PROSPETTIVA • DONNA •

- Il fascino di Sophie Sholl
- Corpo e schiavitù in T. Morrison
- Ricordando Maria Chiaia

PROSPETTIVA • DONNA • 79-90

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Giulia Paola Di Nicola (coordinatrice)
Cristina Demezzi
Maria Laura Di Loreto
Stefania Fuscagni
Maria Michela Nicolais
Angela Rossi

Per ricordare un'eroina della lotta al nazismo

Giulia Paola Di Nicola – *Docente di Sociologia, ISSR Pescara e L'Aquila*

Anche quest'anno come sempre si è celebrata la Giornata della Memoria e ovunque si sono organizzati commemorazioni, dibattiti, film, presentazioni di libri sul tema... Il terrore dell'olocausto non cessa di scioccarci.

Dovremmo, però, sfruttare di una tale memoria anche per portare alla ribalta personaggi esemplari, che siano stati elevati agli altari o meno, che siano conosciuti o del tutto dimenticati, ortodossi nel credo e nei comportamenti o meno, che con la loro esperienza di vita controcorrente sanno ancora toccare il cuore e la mente. Oggi lo facciamo per una ragazza che ha reagito al nazismo, fronteggiando la brutalità del potere e mettendo a rischio la sua vita: Sophie Scholl, uccisa a 21 anni dal regime per aver osato metterlo in discussione e per aver diffuso volantini non in linea con la propaganda del nazionalsocialismo¹.

Sophie Magdalena Scholl nasce il 9 maggio 1921 a Forchtenberg, dove il papà è sindaco, e muore a 22 anni a Monaco di Baviera, il 22 febbraio 1943. È la quarta di sei figli: Inge Aicher-Scholl (1917-1998), Hans (1918-1943), Elisabeth Scholl Hartnagel (1920-2001), che sposerà il fidanzato di Sophie, Fritz Hartnagel, Sophie (1921-1943), Werner (1922-1944), Thilde (1925-1926) e la sesta sorellina, morta per un'epidemia di morbillo a solo un anno.

Sophie vive un'infanzia serena, a contatto con la natura, immensamente amata, la cui contemplazione l'accompagnerà per tutta la vita in contrasto col crescere dell'oppressione nazista. La visione della rugiada sullo stelo delle rose le farà scrivere nel *Diario*: «Tutto ciò esiste nonostante che l'uomo nel mezzo dell'intera creazione si comporti così disumanamente [...]. Tutto ciò è già una grande grazia [...] la mia anima ha fame e nessun libro potrà più saziarla [...] è solo la natura che mi dà nutrimento, il cielo e le stelle e la terra silenziosa».

La famiglia, che nel 1930 si trasferisce a Ludwigsburg e due anni dopo a Ulm, è unita, colta, civilmente attiva, custode di un mondo di affetti, di libertà di pensiero, di valori morali condivisi. Sophie è una ragazza riflessiva, immune dalle frivolezze «femminili». «La più brava non sono, la più bella non voglio essere, ma la più intelligente sì». A 12 anni, quando Hitler sale al potere, frequenta la scuola secondaria per ragazze. Assiste alle elezioni che sanciscono il trionfo del nazismo e alla festa con parata per il nuovo *Reichstag*. Anche il pastore e il parroco lodano il Führer. Se agli occhi dei più il nazismo non rivela ancora il suo volto demoniaco, a Sophie non sfuggono le incongruenze e la prassi discriminatoria, per esempio, nei confronti di due sue compagne ebreë: per quale ragione – si domanda – non si accusa anche me di mancata arianità dato che sono bruna e con occhi scuri? Perché uno dei professori è sparito all'improvviso dalla scuola, senza spiegazioni plausibili?

Che ci fa a Ulm un campo di concentramento per «politici»?

Sophie e i suoi fratelli, educati a rifuggire da conformismi e superficialità, imparano a dare valore alla coerenza tra idee e comportamenti, alla cittadinanza responsabile, alla cultura, a una sincera fede luterana, priva di dogmatismi e confessionalismi. Se Hans e Sophie saranno in grado di dare la vita senza tentennamenti, è perché hanno imparato sin da piccoli ad agire secondo coscienza e intelligenza. Essi comprendono che non bisogna assoggettare i valori più alti a un falso concetto idolatra di patria, alla *Volksgemeinschaft*, identificata col partito-tutto. Persino il valore incalcolabile della famiglia non può trasformarsi in un familismo amorale che dà priorità assoluta ai legami di sangue.

Crescendo, Sophie si segnala per i tratti di una personalità insieme dolce e forte. Non è particolarmente bella, ma la sua persona comunica amore per la cultura, passione per la natura, per l'arte, la scienza, la teologia, il che la dota di un sicuro fascino. Il suo rapporto affettivo adolescenziale con Fritz Hartnagel non andrà in porto. La sete di verità la porta a confrontarsi con i grandi interlocutori del passato sui temi esistenziali: Socrate, Platone (*L'apologia di Socrate*), Agostino (*Confessioni*), Pascal (*Pensieri*), Dostoevskij (*La Leggenda del grande inquisitore*) e con i personalisti prevalentemente francesi e tedeschi: Georges Bernanos, Emmanuel Mounier, Etienne Gilson, Paul Claudel, Friedrich Schiller, Rainer Maria Rilke, Ernst Wiechert, Romano Guardini. Si convince che il rapporto tra nazismo e cristianesimo è inconciliabile e critica le istituzioni ecclesiali che tollerano il nazismo. Dalla lettura di Maritain adotta la massima: «Uno spirito inflessibile e un cuore tenero».

Come altri giovani tedeschi non riesce a sottrarsi alla trappola della *Hitler Jugend* e si trova immersa in gruppi che mescolano e confondono la retorica nazionalsocialista, il contatto con la natura, lo sport e la deificazione della patria. Nel 1939 la *Hitler Jugend* raggiunge la quasi totalità dei giovani: 8 milioni e 700 mila su 8 milioni e 870 mila. Le organizzazioni prenaziste vengono pian piano esautorate e destrutturate, a partire da quelle ebraiche e socialiste. Quelle cattoliche, difese dai vescovi, sopravvivono inizialmente e a fatica grazie al Concordato.

Hans e Sophie rivestono ruoli di spicco. Hans è caposquadra di una sezione della *Hitler Jugend*, Sophie viene nominata guida,

Schaffführerin. Gradualmente, però, l'entusiasmo scema, cedendo il posto alla critica, che li avvicina al padre. Avvertono sempre più pressantemente il dovere di difendere la dignità e l'indipendenza di giudizio. Il primo chiaro disincanto è causato dalle limitazioni culturali. Sophie è un'accanita lettrice, scrive fiabe, disegna, suona il piano, ama le scienze. Quando propone di leggere un libro di Heinrich Heine, la sua proposta cade nel silenzio generale perché Heine è un poeta ebreo. Hans, che è caposquadra di una sezione della *Hitler Jugend*, come capo drappello confeziona una bandiera diversa dalla norma, con sopra un grosso animale leggendario. La bandiera però negli intenti del regime dev'essere consacrata al *Führer* e i ragazzi devono giurarle fedeltà. Una sera un gerarca ne pretende la consegna, sostenendo che occorre attenersi al modello di bandiera prescritta. Risulta che in quella circostanza giunge a dare uno schiaffo al gerarca. Da quell'istante Hans non è più capo drappello. Anche a Sophie nel 1939 viene tolto il titolo di *Führerin* – come due anni prima a suo fratello – per aver usato un simbolo non autorizzato per i gagliardetti.

Ormai non ci sono più dubbi sul nazismo. Sophie non è disposta a scendere a compromessi e si rende conto che le scelte sue e della sua famiglia comporteranno emarginazione e persecuzione. «Anche se non capisco molto di politica, e non ho nemmeno l'ambizione di capirla, tuttavia possiedo un pochino il senso di cosa è giusto e di che cosa è ingiusto, perché questo non ha nulla a che fare con la politica e la nazionalità [...]. Mi viene da piangere per come sono crudeli gli uomini nella grande politica, per come tradiscono i loro fratelli solo per averne un vantaggio [...]. Spesso non mi auguro nient'altro che di vivere in un'isola da Robinson Crusoe. A volte sono tentata di considerare l'umanità come una malattia della pelle della terra. Ma solo qualche volta, quando sono molto stanca, e mi vedo davanti uomini così grandi che sono peggiori delle bestie. In fondo però si tratta solo di tener duro, di resistere, nella massa che non tende a null'altro che al proprio tornaconto [...] Per loro, per raggiungere questo obiettivo, ogni mezzo è giusto. Questa massa è così travolgente, che si deve essere già cattivi semplicemente per restare in vita. Probabilmente solo un uomo finora è riuscito a percorrere tutta la strada, dritto fino a Dio. Ma chi la cerca ancora, oggi?».

L'esperienza della malvagità non soffoca quella della bellezza: «Nonostante l'orrore,





tutto è così bello [...]». Sophie desidera unirsi al canto del creato, certa della vittoria finale sul male: «Le creature, create e incolpevoli lodano con la loro bellezza. Solo la cattiveria dell'uomo col rombo dei cannoni può distogliere da questo canto di lode». Tutta la natura le sembra rivelare e cantare il Creatore. A tale canto vuole associarsi: «Non è anche questo un mistero, che tutto sia così bello? Nonostante l'orrore, continua a essere così. Nel mio godere della bellezza si è inserito un elemento sconosciuto, un presagio del Creatore, che ogni creatura innocente loda la sua bellezza. Per questo soltanto l'uomo è capace di essere veramente crudele, perché è libero di dissociarsi da questo canto di lode. E adesso si potrebbe spesso pensare che lo faccia, coprendo questo canto col rumore di cannoni, di maledizioni e di bestemmie. Ma il canto di lode ha il sopravvento [...] e io voglio fare tutto quello che è possibile per associarmi alla sua vittoria».

Quando il 2 febbraio 1943 l'esercito nazista viene sconfitto a Stalingrado, al cui fronte erano stati chiamati Hans e altri amici, Sophie scrive: «Era nostra convinzione che la guerra per la Germania fosse perduta e che ogni vita umana offerta per questa guerra perduta fosse sacrificata invano. In particolare le vittime richieste da Stalingrado ci hanno indotto a intraprendere qualcosa contro questo spargimento di sangue, a nostro parere insensato».

Sophie desidera iscriversi all'università a Monaco, frequentata già da suo fratello, ma per lei è duro raggiungere questo obiettivo giacché prima è obbligata a prestare servizio gratuito allo Stato. Teme di diventare vecchia prima di realizzare il suo obiettivo. Quando infine può iscriversi, scopre che a Monaco suo fratello Hans sta organizzando un gruppetto di resistenza detto «La Rosa Bianca». Hans non l'ha coinvolta per non metterla a rischio. Sophie lo prega insistentemente di accoglierla nel gruppo sostenendo che l'essere donna sarà una risorsa e non un ostacolo alla lotta (le SS sono più indulgenti con le ragazze), fino a che non riesce a convincerlo. Diviene così la più giovane presenza nella Rosa Bianca.

Il gruppetto è convinto che la lotta al nazismo debba svolgersi sul fronte del libero pensiero, con le armi delle parole. Decidono di affidare le loro convinzioni a fragili volantini da diffondere ovunque possibile. Riescono ad acquistare un ciclostile e una macchina da scrivere, a munirsi di carta, buste e francobolli, e iniziano a distribuire (a partire dal

27 giugno 1942) i loro messaggi, in centinaia di copie, spedendoli a indirizzi scelti a caso dagli elenchi telefonici, lasciandoli in luoghi frequentati: nelle fermate degli autobus, nei cinema, gettandoli dai tram di notte o abbandonandoli nelle cabine telefoniche a Stuttgart, Cologne, Vienna, Freiburg, Hamburg e Berlin: «Noi non taceremo. Noi siamo la voce della vostra cattiva coscienza. La Rosa Bianca non vi darà pace» (vol. IV); «Quando egli [Hitler] parla di pace, pensa alla guerra, quando egli in modo blasfemo pronuncia il nome dell'Onnipotente, si riferisce invece alla potenza del Male» (vol. IV); «Anche gli Ebrei sono creature umane! [...]. Si tocca qui una questione che ci riguarda tutti profondamente, e che *deve* dare da riflettere a tutti [...]. E [i tedeschi] non devono solo provare compassione per questo dolore, ma molto di più: devono sentirsi corresponsabili [...]. Ciascuno è *colpevole, colpevole, colpevole!*» (vol. II); «Non dimenticate che ogni popolo merita il governo che tollera!». I volantini arrivano in casa come una patata bollente. Suscitano curiosità e paura. Molti prendono le distanze: dei primi 100 volantini, 35 vengono consegnati alla Gestapo.

Il 13 gennaio 1943, un dirigente nazista, il *Gauleiter* della Baviera, in un discorso pubblico, sostiene che le studentesse sprecano tempo e denaro studiando, mentre sarebbe stato loro dovere dare un figlio al *Führer*. Giunge a offrire alle ragazze non abbastanza attraenti degli stalloni tra i suoi dipendenti. Non poche studentesse protestano e tentano di abbandonare l'aula. Il *Gauleiter* ne ordina l'arresto, ma gli studenti assaltano il podio e prendono in ostaggio il leader studentesco, fino a quando tutte le donne non vengono rilasciate. La notizia dell'accaduto rafforza nella Rosa Bianca la convinzione che i tempi sono maturi per azioni trasgressive cui il popolo certamente si unirà.

Hans e Sophie decidono di alzare il tiro: nelle notti del 4, 8 e 15 febbraio, vengono cancellate le svastiche col catrame e scritti slogan sui muri lungo la strada principale di Monaco, in 29 punti, tra cui l'università: «Libertà», «Abbasso Hitler». Il 18 febbraio, i due fratelli arrivano all'università con una valigia piena di volantini e ne lasciano delle pile fuori da ogni aula. Quando stanno lasciando l'edificio, si accorgono che nella valigia sono rimasti molti volantini. Risalgono le scale e Sophie rovescia il contenuto della valigia. I due fratelli vengono notati dal bidello Jakob

Schmid, che si premura di chiamare la polizia e farli arrestare. Nell'interrogatorio Sophie confesserà: «Ritenevamo che gli studenti fossero rivoluzionari e propensi all'entusiasmo». Non sarà così: proprio il bidello che li ha fatti arrestare verrà festeggiato da circa un migliaio di studenti radunati nell'aula magna la sera dell'esecuzione.

La reazione di Hitler è crudele e fulminea: solo quattro giorni dopo l'arresto viene convocata la Corte popolare. Sophie, Hans e l'amico Probst vengono riconosciuti colpevoli di alto tradimento e processati, il 22 febbraio 1943 presso il *Volksgesichtshof* («Tribunale del Popolo»), un tribunale politico speciale. Durante l'interrogatorio, dapprima Sophie cerca di negare, ma, una volta capito che la Gestapo ha trovato in casa le prove, ammette e assume in toto la responsabilità. Descrive alla Gestapo gli altri ragazzi della Rosa Bianca come persone impolitiche, unicamente dedite all'arte e alla cultura, sperando, invano, di proteggerli. Rifiuta di salvarsi singolarmente, di tradire gli ideali, i familiari e gli amici. I funzionari

della Gestapo rimangono ammirati delle sue affermazioni: «Le leggi cambiano, la coscienza resta»; «Credo di aver fatto la miglior cosa per il mio popolo e per tutti gli uomini. Non mi pento di nulla e assumo la pena!»; «Il vento ha i nostri sogni»; «Il sole splende ancora»; «Il sole è meraviglioso»; «“Forti nello spirito, teneri nel cuore”, diceva mio fratello».

Al termine del processo durato solo quattro/cinque ore, i tre colpevoli vengono ghigliottinati, il pomeriggio stesso. Sophie, la notte prima dell'esecuzione, fa un sogno: sta portando un bambino a battesimo quando si sente sprofondare, ma riesce a metterlo in salvo, mentre lei cade nel baratro. «Il bambino simboleggia le nostre idee [...] trionferanno dopo la nostra morte».

NOTE

¹ Per una più ampia conoscenza di Sophie Scholl rimando al libro da cui ho riportato qui alcuni passaggi: G.P. Di Nicola, *Sophie Scholl e la Rosa Bianca. La forza degli ideali*, Effatà, Torino 2020.



Tortoreto (TE)
Ninfeo, gruppo
di Polifemo,
DAT IV Vol. I,
1, pag. 378.

Corpo e schiavitù in *Amatissima* di Toni Morrison

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
79-90

Simona Giardina* Vincenza Mele**, *Istituto di Bioetica e Medical Humanities, Fondazione Policlinico Universitario A. Gemelli, IRCCS, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma*

1. «Non era una storia da tramandare»: *Amatissima* di Toni Morrison

«Era quello essere uomini?
Era quello?».

(T. Morrison)

Toni Morrison¹ – premio Nobel per la letteratura nel 1993 – ha avuto un ruolo chiave nel legittimare la letteratura afroamericana all'interno della cultura americana. Il fine della sua scrittura è l'affermazione del punto di vista afroamericano che la storiografia ha sempre relegato ai margini della cultura ufficiale, quando invece è parte dell'immaginario letterario americano. L'autrice ha creato delle storie e dei personaggi che si fissano nella memoria, che ci inseguono anche quando siamo impegnati a fare altro, perché ci svelano qualcosa di perturbante. *Non era una storia da tramandare*² scrive la Morrison verso la fine del libro, sottintendendo che, seppure la «dimenticarono» come si fa con un sogno spiacevole³, noi non possiamo dimenticare perché la storia di Sethe e di Amata (protagoniste del romanzo) è parte di una storia collettiva. Sceglie di raccontarla per dare voce ai *sessanta milioni e più* di schiavi ricordati nell'epigrafe posta all'inizio del romanzo, dove quel «e più» rimanda a tutti coloro che sono stati dimenticati, a tutti coloro che non hanno trovato spazio nella memoria collettiva⁴. A questi la Morrison fa riferimento. In questo senso possiamo parlare di letteratura come riconoscimento⁵, come ricostituzione del danneggiato e del perduto all'insegna dell'orientamento e della significazione. Per molto tempo, le donne schiave non hanno avuto una storia. Votate spesso al silenzio della riproduzione, al soddisfacimento sessuale del padrone, protagoniste nascoste di una realtà che non valeva la pena di essere considerata né raccontata, la storia le ha a lungo ignorate. Si tratta di una sorta di amnesia documentaria. In questo senso la letteratura può essere strumento di riparazione

storica e di rivendicazione per la memoria collettiva. Siamo convinti che la letteratura sia un ampliamento dell'esperienza, oltre che uno strumento di conoscenza attraverso la passione dell'esistere (*pathei mathos*). La scrittura ha la capacità di rendere visibili gli affetti, le passioni, le sensazioni, di cogliere l'indicibile, l'ineffabile, di trasfigurare la miseria della carne perché ha il pregio non tanto di dire il dolore quanto di *farlo sentire*; ha la capacità di emozionare e di condurre a quella partecipazione empatica che va oltre ogni razionalità.

La vicenda che sta alla base della trama di *Beloved* prende le mosse da un fatto realmente accaduto nel 1856 a Margaret Garner, schiava fuggiasca dal Kentucky che venne raggiunta da una squadra di inseguitori in Ohio dove si era rifugiata insieme ai figli. In quella circostanza uccise la figlia di tre anni e ferì anche i figli maschi, nel tentativo di non lasciarli in balia degli inseguitori.

L'inseguimento e la cattura della donna erano stati resi possibili dal Fugitive Slave Act del 1851 che stabiliva che uno schiavo fuggiasco potesse venir catturato in qualsiasi Stato dell'Unione e restituito alla primitiva condizione di schiavitù, in quanto proprietà legale del padrone⁶.

Morrison, creando il personaggio di Sethe – la Margaret Garner del romanzo *Beloved* –, ha voluto ripercorrere la storia dell'Ottocento americano e le sue ingiuste leggi sulla schiavitù ridando vita a coloro che ne pagarono il prezzo con il sangue. Infatti, nel romanzo la figlia che Sethe aveva ucciso, per non farla cadere in mano ai cacciatori di schiavi, ritorna sulla scena e, uscendo dalle acque del fiume che segna il confine tra Kentucky e Ohio (il fiume della libertà attraversato dagli schiavi fuggiaschi, e da Margaret-Sethe incinta), si presenta a casa di Sethe imponendo la sua inquietante presenza agli abitanti del n. 124 di Bluestone Road a Delaware, Ohio⁷: «Il 124 era carico di rancore. Carico del veleno d'una bambina. Le donne lo sapevano, e così anche i bambini. Per anni ognuno aveva cercato a modo suo di sopportare il rancore di quella

* Professore aggregato in Storia della medicina; ** Professore aggregato in Bioetica -

casa ma, nel 1873, le uniche vittime rimaste erano Sethe e sua figlia Denver. La nonna, Baby Suggs, era morta e i due ragazzi, Howard e Buglar, se ne erano scappati via [...]. Se n'erano andati nel giro di due mesi, nel cuore dell'inverno, abbandonando la nonna, Baby Suggs, la madre, Sethe, e la loro sorellina, Denver, tutte sole nella casa bianca e grigia di Bluestone Road [...]⁸.

La storia di Sethe è una storia sommersa, sconosciuta ai più ma simbolo di una tragedia universale. Scrittura della memoria, lacerante, traumatica. La Morrison sceglie di narrare un'esperienza che la cultura occidentale aveva tenuto fuori, quella della schiavitù, conferendo alla sua scrittura una risonanza etica molto importante. La scrittrice mira a inserire la storia africana dentro la storia americana della schiavitù. Sethe è una figura di madre eroica e anche in questo la Morrison osa, perché il ruolo dell'eroe fuggitivo era in genere attribuito all'uomo. Osa nel farci vedere tutta l'interiorità emozionale di questa donna, ritratto insolito nelle rappresentazioni popolari delle donne schiave⁹. Da questo punto di vista la Morrison «rompe» con la tradizione precedente dei racconti di schiavitù, inaugurandone una nuova, che fa dello schiavo un ritratto inedito, inusuale, fuori da stereotipi e pregiudizi. Sethe fugge non tanto per sé stessa quanto per i suoi figli per i quali sogna una vita da uomini liberi. Sethe è sopra ogni cosa una madre, ella percepisce sé stessa come una materna corporeità. Lì risiede la sua identità, oltre e ben al di là di quella conferita dalla mentalità schiavista. Solo insistendo su questo aspetto si può capire fino in fondo la tragicità del suo gesto che arriva a stravolgere il ruolo materno di colei che dà la vita e che si prende cura dei suoi piccoli. Uccidendo sua figlia che sente come parte di sé, uccide sé stessa, impedendo la sua crescita come individuo. Questo tragico epilogo sottolinea le contraddizioni della maternità sotto la schiavitù. La salvezza risiede nel dare la morte. Il paradosso dell'infanticidio come espressione dell'amore materno, come ultimo gesto estremo di protezione¹⁰. Altri studi, invece, mettono in luce il legame tra la scelta dell'infanticidio e la mancanza di libertà. Sethe, con l'infanticidio, rivendica sia il possesso di sua figlia sia una scelta radicale di libertà. Morrison sottolinea, con la storia di Sethe, il legame inscindibile che c'è fra maternità e libertà: essere madre non significa tanto dare alla luce un figlio quanto assumersene la responsabilità. La donna che non è libera non ha la possibilità di essere veramente una madre perché non ha la possibilità di essere responsabile nei confronti del figlio¹¹.

2. Corpo e maternità nella schiavitù

«Dieci minuti, le aveva detto l'uomo. Per dieci minuti te la faccio gratis. Dieci minuti per cinque lettere. Con altri dieci avrebbe potuto farsi scrivere anche "carissima". Non aveva pensato di chiederglielo e, ripensandoci, ancora le seccava il fatto che forse questo sarebbe stato possibile – per venti minuti, diciamo pure mezz'ora – avrebbe forse potuto avere l'iscrizione completa [...]. Però quello che era riuscito a farsi fare, quello di cui si era accontentata, era l'unica parola che contasse realmente. Aveva creduto che potesse già bastare: lasciarsi montare dall'incisore tra tutte quelle lapidi, la rabbia su quel volto così vecchio, il desiderio affatto giovane, e con il figlio di lui lì, a fare da spettatore»¹². Attraverso la storia di Sethe, la Morrison porta alla luce storie cancellate, racconta e «ri-memora», evoca fantasmi di grandi eventi storici. La sua scrittura è «sopravvivenza e resistenza, è legame con il corpo, è lotta contro invisibilità e silenzio»¹³. Tutta la storia di Sethe è la storia della violazione del suo corpo ridotto a oggetto a uso e soddisfacimento del desiderio altrui: «Gli schiavi non devono sentire piacere. Il loro corpo non deve essere così, devono invece fare tutti i figli che possono per far piacere a chi è il loro padrone»¹⁴. Il corpo degli schiavi è luogo di rivendicazione di un presunto diritto di proprietà: «Prosciugarle il latte materno¹⁵, lo avevano già fatto. Aprirle la schiena e farla diventare una pianta, fatto anche quello. Spingere il suo pancione nei boschi, pure»¹⁶. Il corpo monumentale di Sethe, il seno colmo di latte per nutrire i suoi piccoli, unico dono che una madre schiava può fare ai suoi figli («Il latte era tutto quello che avevo»¹⁷), rappresenta un'ulteriore contraddizione: la madre che nutre per mantenere in vita è anche colei che darà alla figlia la morte. È questo il prezzo più alto da pagare. Anche la frase più volte ripetuta da Sethe «tu sei mia» è il retaggio della sua condizione di schiava, del suo essere proprietà di qualcuno. I figli rappresentano l'unico bene che Sethe possiede. La sofferenza di Sethe, il suo doloroso passato, emergono lentamente dalle sue parole a Paul D senza indulgere mai in dettagli; il suo dolore abita il silenzio. Non ci sono parole per raccontarlo e il senso di quel dolore risiede soprattutto in ciò che lei non dice. La Morrison ci fa entrare nei pensieri di Sethe gradatamente. Il racconto spesso si interrompe per riprendere più avanti. Il passato è intervallato dal presente, quasi a voler sottolineare la fatica, la sofferenza nel ricordarlo. Più esso avanza nella mente di Sethe, più la donna cerca di respingerlo nel silenzio della mente. Sethe non vuole ricordare l'inferno che ha vissuto anche se ciò che disperatamente respinge,





rimane dentro di lei come una spina conficcata nel cuore: «[...] I ragazzi impiccati ai più bei sicomori del mondo. Se ne vergognava, ricordarsi di quegli splendidi alberi che gemevano al vento e non di quei ragazzi. Per quanto si sforzasse, i sicomori avevano sempre la meglio sui bambini, ed era una cosa che non riusciva a perdonare alla sua memoria»¹⁸. Quel silenzio intriso di dolore si materializza nel fantasma di Amata che sembra abitare la casa di Sethe. Ciò che la mente cerca di respingere, di dimenticare, trova altre strade per affermarsi¹⁹. Una storia ricca d'immagini simboliche, cariche di significato. Anche il nome della figlia, Amata, rappresenta tutti coloro che hanno perso i loro amati, morti durante la schiavitù²⁰. Sethe reca sul corpo lo stigma, simboleggiato dall'«albero» inscritto sulla sua schiena, segno visibile e indelebile dell'orrore subito: «Sulla schiena hai tutto un albero in fiore [...]. Un albero di ciliegio. Guarda, qui c'è il tronco – è rosso, spaccato in due ed è pieno di linfa, e qui si dividono i rami. Hai un sacco di rami. E anche delle foglie, a quanto pare [...]. Anche a me, mi hanno frustata, però non ho mia visto niente del genere»²¹. In quei geroglifici della carne, il simbolo del dominio patriarcale bianco²², il simbolo del suo passato che la perseguiterà per tutta la vita. L'albero che simboleggia la vita e con i suoi rami la linfa vitale, imprime sulla schiena di Sethe la non vita rappresentata dalla schiavitù. Sethe è stata vittima di eventi sui quali non ha potuto esercitare alcun controllo. Non ha avuto modo di elaborare il suo dolore, il lutto per le tante perdite subite. La Morrison racconta la storia di Sethe indulgiando sulla sua sofferta carnalità (in questo senso il corpo diviene «*narrative space*»)²³. Il corpo sofferente, sul quale sono incisi indelebilmente gli abusi subiti, reclama, nella narrativa della Morrison, il dovere di ricordare e l'insufficienza delle storie orali²⁴. Sulla schiena di Sethe è scritta (istoriata)²⁵ la vita di un intero popolo che Amy «traduce» come fosse un libro²⁶. In quest'ottica va letto il parto di Sethe in una radura, con il corpo stremato dalla fatica, dalla fame e dalla sete; la scena di lei incinta, privata del latte per i suoi figli e frustata a sangue; il racconto dell'albero sulla sua schiena; la scena dell'orribile delitto di cui si è macchiata. Il corpo stremato dal parto imminente viene percepito da Sethe come un «cimitero ambulante»²⁷.

Nel rapporto con Amata vi è un'exasperazione del ruolo materno che, a tratti, diventa morboso, simbiotico. Amata è l'amore di cui tutti hanno bisogno; è l'amore negato; l'amore rifiutato e calpestato; l'amore perso e poi ritrovato e poi ancora perso; l'amore filiale; l'amore materno. Amata è la figlia e la madre allo stesso tempo: «Io sono Amata e lei

è mia [...] io non sono separata da lei non c'è un punto dove io finisco la sua faccia è la mia e io voglio essere lì dove si trova la sua faccia»²⁸. L'assenza di punteggiatura è voluta e sta a significare la fusione di questi due esseri. L'una non è senza l'altra. Il significante esplicita il significato. Amata scompare nel momento in cui Sethe è capace di progettare il suo futuro con Paul D: «Sethe, le dice, «io e te messi insieme abbiamo più passato di tutti quanti. Ora abbiamo bisogno di un po' di futuro». Si china su di lei e le prende la mano. Con l'altra mano le carezza la faccia. «Sei tu la cosa più importante, Sethe. Tu». [...] «Io? Io?»»²⁹. Per Sethe «il futuro era solo il problema di riuscire a tenere a bada il passato»³⁰, perché il passato era stato «sempre lì ad aspettarla»³¹. Il tempo in cui è immersa Sethe è caratterizzato da una dilatazione del passato, da una precarietà del presente, dall'annullamento del futuro. Anche l'amore di Paul D all'inizio non basta: «Paul D [...] le aveva ridato il suo corpo, aveva baciato la sua schiena spaccata» ma aveva anche «rimescolato la sua memoria e le aveva portato altre notizie»³². Notizie terribili sugli altri schiavi da lei conosciuti. Per Sethe anche l'amore ha un prezzo e il prezzo è il riaffiorare di quel passato che aveva represso. Solo dopo la presa di coscienza del suo vissuto Sethe riesce a riemergere e ad abbandonarsi alle cure di Paul D, Sethe può volgere lo sguardo verso una progettualità futura, solo così può ricostruire la trama perduta della sua vita, condividendola con qualcun altro. La storia si chiude con la speranza che un futuro migliore sia possibile.

3. La carne, corpo biografico, corpo vissuto

I corpi degli schiavi hanno perso la loro identità, asserviti a una politica schiavista di assoluto controllo biologico, sociale e culturale. Privati dell'origine della loro storia, costruiti a misura di altri (i padroni), prigionieri di una realtà disumanizzante: l'obiettivo dei bianchi era impedire ai neri «di essere pienamente umani»³³ dice il protagonista del romanzo di Alex Haley, *Radici* (1976). Le donne giovani e in salute venivano sfruttate per il loro potenziale riproduttivo³⁴. Anche nel testo di Haley non mancano termini come «buona fattrice», «accoppiare», «figliare»³⁵ in riferimento alla figlia del protagonista violentata da uno dei padroni.

Il corpo degli schiavi è stato torturato, sfruttato, violato, frustato, annientato, mutilato, «storpiato, catturato, bruciato, espropriato, calpestato». Il corpo è possibilità di mediazione con l'altro e di prolungamento di sé nelle cose, attraverso il corpo passa, infatti, ogni intenzionalità e relazione. Lo

schiaivo non ha alcun diritto sul proprio corpo che viene espropriato dai bianchi, totalmente assoggettato alla loro volontà dominatrice. Le donne erano lavoratrici a tempo pieno dei loro padroni, solo incidentalmente erano, per qualche istante, mogli, madri, casalinghe³⁶. I legami affettivi che nascevano tra gli schiavi potevano essere interrotti brutalmente se ritenuto necessario dai padroni.

«Laggiù non amano la vostra carne. La disprezzano. Non amano i vostri occhi – ve li possono anche strappare come niente. Né amano di più la pelle della vostra schiena. Oh, gente mia, laggiù ve la frustano. E non amano le vostre mani [...]. Quelle le usano soltanto, le legano, le stringono, le tagliano via o le lasciano vuote [...]»³⁷. Queste parole sono pronunciate dalla saggia suocera di Sethe, Baby Suggs, una donna santona che incitava la sua gente all'amore, a dimenticare per qualche istante, attraverso danze e preghiere comunitarie, il loro doloroso destino: «In questo posto qui, noi siamo carne [...]. È della carne che vi parlo, qui. Carne che ha bisogno di essere amata [...]»³⁸. Il discorso di Baby Suggs è teso a rivendicare un corpo-vissuto in contrapposizione a un corpo-oggetto che i bianchi hanno posseduto come fosse un bene di consumo. Quel corpo reclama ora un'anima, un'anima che appartiene a una persona³⁹. Baby Suggs sfida l'ideologia razzista insegnando alla sua gente a onorare e ad amare il loro corpo martoriato. Anche la scelta della parola carne rimanda alla dimensione fisica, mortalmente ferita e umiliata, al dolore che quelle persone hanno sentito sulla propria pelle. La scelta della parola carne sottolinea l'appartenenza di quel corpo a quella persona e a nessun altro. Le appartiene visceralmente. Trattati come se non fossero capaci di percepire il dolore⁴⁰, Baby Suggs sembra con quel termine rivendicare la loro sofferenza, fatta di sangue, pelle, carne. Quei corpi erano stati «affittati, prestati, comprati, restituiti, accantonati, ipotecati, vinti, rubati o confiscati»⁴¹. Da notare come il linguaggio utilizzato afferisca al mondo delle cose non delle persone perché quegli schiavi erano proprietà che potevano essere spostate come le pedine del gioco della dama⁴². È per questo che il termine carne acquista una risonanza particolare: rinvia alla dimensione fisica del dolore. La gravità del dolore, fisico e psichico, è posta drammaticamente a confronto con la brutale determinazione dei bianchi che vedevano i neri come materiale umano. Il richiamo di Baby Suggs è un richiamo ad amare quella carne, a prendersene cura. Ancora una volta torna il tema dell'amore: «Mi diceva [...] di dare sempre retta al mio corpo e di amarlo»⁴³, ricorda Sethe pensando all'opera di repressione sensoriale che i bianchi imponevano al corpo degli

schiaivi che non dovevano provare piacere ma essere solo strumento di piacere per i loro padroni. Abituati da generazioni a considerare il proprio corpo come un bene di consumo per i bianchi, gli schiavi non erano abituati a pensare a sé stessi come a individui⁴⁴ («non nutrivano rispetto per sé stessi») ⁴⁵. Gli schiavi erano trattati come animali e molti di loro subirono la tortura del morso. Il morso che mettevano agli schiavi toglie loro la possibilità di esprimere le emozioni che, necessariamente, passano attraverso la faccia: «Le avevano messo il morso così tante volte che ormai sorrideva sempre. Sorrideva anche quando non sorrideva, e io non ho mai visto il suo vero sorriso [...]. Dicevano che era il morso che la faceva sorridere anche quando non voleva»⁴⁶. La relazione con l'altro passa attraverso le espressioni facciali; il morso condanna a una fissità, a un immobilismo delle emozioni; condanna a un eterno sorriso, a una maschera inautentica che non rispecchia il proprio io. Non solo. Il morso cancella i segni che narrano la storia di un individuo, che hanno modellato le rughe di espressione. Il corpo non ha più una biografia.

4. L'eredità morale della storia di Sethe

La storia di Sethe, insieme alle tante che non sono state raccontate e che si sono perse, è un appello alla memoria e un invito a riflettere sulla vita umana. Quella di Sethe è un'interminabile peregrinazione, sempre sospesa tra vita e morte, orrore e generosità, in perenne tensione verso la ricerca di un equilibrio tra vuoti e assenze. Attraverso la scrittura, la Morrison ha permesso di leggere in modo nuovo la tragedia della schiavitù, in particolare il complesso rapporto tra ribellione e accettazione del proprio destino introducendo come chiave di lettura di quei tragici eventi la categoria di *resistenza esistenziale*. Questo racconto viene visto come una cognitiva rivendicazione della dimensione spirituale delle molte vite sacrificate alla schiavitù⁴⁷. La storia di Sethe ci permette di sentire la dimensione esistenziale della schiavitù e ci rimette di fronte alla nostra possibilità di confronto con il male. In questo senso la storia di Sethe è stata vista come un testamento per l'umanità⁴⁸.

NOTE

¹ Toni Morrison nasce a Lorain, Ohio, nel 1931. Morrison (all'anagrafe Chloe Ardelia Wofford) racconta di aver attraversato, con la sua vita e col suo pensiero, fasi cruciali della storia nazionale americana, dall'assassinio di Martin Luther King alla vittoria elettorale di Barack Obama. Morrison, fin





dall'esordio con *L'occhio più blu* (1970), si è imposta come figura di primo piano nel dibattito culturale su questioni quali identità di razza e di genere, intrecciando con sempre rinnovata originalità i grandi temi della letteratura mondiale alla tradizione orale delle popolazioni africane.

² T. Morrison, *Amatissima*, Frassinelli, Torino 2012, pp. 396-398.

³ *Ivi*, p. 397.

⁴ J. Wyatt, *Giving Body to the Word: The Maternal Symbolic in Toni Morrison's Beloved*, in «PMLA», 108, 3, 1993, p. 479.

⁵ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

⁶ <http://www.storiadelledonne.it/images/pdf/rivista/2009/vivan2009.pdf>.

⁷ *Ibidem*.

⁸ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 4.

⁹ Si pensi al testo *Via col vento* di Margareth Mitchell (1936).

¹⁰ J. Wyatt, *Giving Body to the Word*, cit., p. 485. Alcuni interpretano questo come un gesto apotropaico (si veda K. Marks, *Toni Morrison's Beloved and the Apotropaic imagination*, University of Missouri Press, Columbia 2002, pp. 40 e ss).

¹¹ V. Mele, S. Giardina, *Beloved di Toni Morrison: etica e narrazione tra lettura psicologica e tragedia*, in «Ácoma», 12, 2017, pp. 176-182.

¹² T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 4.

¹³ L. Curti, *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006, p. 11.

¹⁴ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 304.

¹⁵ In regime di schiavitù le donne venivano sfruttate anche come balie per i figli dei bianchi. I figli degli schiavi venivano privati anche del latte materno. Le schiave erano costrette a svezzare molto presto i loro piccoli, mentre allattavano per almeno due anni i figli dei bianchi (E. West, R.J. Knight, *Mothers Milk: Slavery, Wet-Nursing, and Black and White Women in the Antebellum South*, in «The Journal of Southern History», Vol. LXXXIII, n. 1, February 2017, pp. 37-68).

¹⁶ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 274.

¹⁷ *Ivi*, p. 231.

¹⁸ *Ivi*, p. 7.

¹⁹ Questo romanzo si presta molto bene a una lettura di tipo psicanalitico (si veda J. Wyatt, *Giving Body to the Word*, cit., pp. 474-488).

²⁰ *Ivi*, p. 479.

²¹ T. Morrison, *Amatissima*, pp. 114-115.

²² *Ivi*, p. 479.

²³ S. Arslan, *Body Narrative in Toni Morrison's "Beloved"*, GRIN Verlag Munich 2016, <https://www.grin.com/document/351543>. Si veda anche S. Bröck, *A Trace of Body Writing: Morrison's Beloved*, in «Voix Ethnique. Ethnic Voices», 2017, vol. 2, pp. 125-130; S. Aaserød Øisang, *Otherness and the black body in "Beloved"*, New Narratives. Multicultural Literature at the University of Oslo <https://newnarratives.wordpress.com/issue-2-the-other/essays/otherness-and-the-black-body-in-toni-morrison%E2%80%99s-beloved>).

²⁴ S. Arslan, *Body Narrative*, cit.

²⁵ L. Curti, *La voce dell'altra*, intervista (<http://www.barbararomagnoli.info/la-voce-dellaltra-intervista-a-lidia-curti/>).

²⁶ L. Curti, *La voce dell'altra*, p. 55.

²⁷ T. Morrison, *Amatissima*, p. 51.

²⁸ *Ivi*, p. 306.

²⁹ *Ivi*, p. 395.

³⁰ *Ivi*, p. 62.

³¹ *Ivi*, p. 63.

³² *Ivi*, p. 275.

³³ A. Haley, *Radici*, Rizzoli, Milano 1977, p. 323.

³⁴ Nel 1808 s'interruppe la tratta degli schiavi dall'Africa e dalle Indie occidentali. L'unico modo per incrementare la manodopera era quello di favorire nuove nascite. Le donne molto fertili venivano vendute a caro prezzo. Si veda M.J. Schwartz, *Birth of a Slave: Motherhood and Medicine in the Antebellum South*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

³⁵ A. Haley, *Radici*, cit., p. 320.

³⁶ A.J. Davis, *Women, Race & Class*, Random House, New York 1981.

³⁷ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 127.

³⁸ *Ivi*, p. 128.

³⁹ Il termine carne nel testo originale in lingua inglese è *flesh*. Questa parola racchiude in sé anche la parte spirituale della persona, a differenza della parola *body* che rinvia solo alla dimensione biologica.

⁴⁰ All'epoca molti studiosi ritenevano che i popoli primitivi avessero una maggiore tolleranza al dolore. Tra questi figuravano gli Indiani d'America e gli schiavi africani. Il medico inglese Charles White (1728-1813) riteneva che ciò fosse dovuto allo spessore della pelle. Sulla base di questo furono legittimati una serie di esperimenti su schiavi (T. Dormandy, *The Worst of Evils. The fight against pain*, Yale University Press, New Haven and London 2006, pp. 288-298).

⁴¹ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 33. Non a caso la Morrison insiste su questo tema, perché i corpi degli schiavi sono stati utilizzati in molti modi, non solo per lavorare nelle piantagioni ma anche per le sperimentazioni in campo medico (chirurgia, vaccinazioni...), dissezionati per incrementare gli studi anatomici. In alcuni casi i loro corpi sono stati esibiti nei circhi, nei musei o negli zoo, come fossero animali e non esseri umani. Su questi temi si veda A. Washington, *Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*, Anchor Books, New York 2008; T.L. Savitt, *The Use of blacks for Medical Experimentation and Demonstration in the Old South*, in «The Journal of Southern History», vol. XLVIII, 3, 1982, pp. 331-348.

⁴² T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 33.

⁴³ *Ivi*, p. 304.

⁴⁴ S. Farshid, *Reclamation of the Exploited Body in Toni Morrison's Beloved*, in «International Journal of Social Science and Humanity», vol. 2, n. 6, November 2012, pp. 497-500.

⁴⁵ A. Haley, *Radici*, cit., p. 186.

⁴⁶ T. Morrison, *Amatissima*, cit., p. 296.

⁴⁷ K. Holloway, «*Beloved: A Spiritual*», in «Callaloo», 13, 1990, p. 523.

⁴⁸ L. McKeon, *Sixty Million and More: Toni Morrison's Beloved* (<http://www.guernicamag.com/daily/lucy-mckeeon-sixty-million-and-more-toni-morrison-beloved/>).

Maria Chiaia nella storia delle donne

Redazionale

Dalle riflessioni di Filippo M. Boscia

Maria Chiaia è stata una donna di «cultura cosmica», testimone vivente di una spiritualità cristiana che ha reso possibile negli anni bui la nascita e lo sviluppo della democrazia nella nostra nazione. Ha portato soccorso a uomini, donne, bambini e famiglie, vittime delle grandi tragedie del secolo scorso, delle guerre, delle persecuzioni e degli stermini. Maria è stata capace di trasmettere sicurezza e tenerezza comunicando con tutti senza mai essere divisiva, con incrollabile e autentica fede, trasformando ogni forma di azione e di cooperazione sociale in autentica risorsa universale [...]. In realtà chi meglio di lei avrebbe potuto sostenere con benevolenza luminosi progetti di rinnovamento e di comunione tra laici e cattolici in nome di un nuovo umanesimo? [...]. Nel CIF si sono concentrate tutte le sue ricerche spirituali e umane che hanno fatto di lei una donna sempre in cammino «fra le donne e accanto alle donne» [...] rivolgeva la sua attenzione alla cultura, all'inculturazione [...]. Con gesti semplici agiva per armonizzare il mondo, interpretando al massimo il pensiero di Teilhard de Chardin [...] in un momento nel quale la politica aveva tanto bisogno di un supplemento di gratuità e spiritualità, soprattutto per liberarsi dai lacci del potere e del fanatismo [...]. La temperanza,

la prudenza, la passione e l'umiltà da lei sempre mostrata sono virtù che oggi vanno sottolineate e soprattutto trasmesse alle nuove generazioni.

Giustizia e potere

«Nell'organizzazione sociale i governi hanno il compito di coniugare giustizia e potere, diritto positivo ed esigenze della coscienza individuale [...]. È la grande sfida etica del nostro tempo».

Sentinelle della speranza

«I profeti e i santi lungo i secoli sono stati radicati nella storia del loro tempo: sentinelle del mattino, hanno scrutato l'orizzonte, annunciando le luci dell'alba senza cedere alle suggestioni e all'oscurità delle tenebre. Si sono lasciati coinvolgere in profondità dalle problematiche e dagli avvenimenti del proprio tempo. La loro vita è stata intessuta di memoria e di attesa: senza rinunciare a interpretare il passato, hanno mirato a testimoniare e annunciare ciò che sarebbe avvenuto, affidandosi alla sapienza del cuore, dono dello Spirito, che fa riconoscere attraverso il tempo i segni della fedeltà di Dio verso l'umanità».



MARIA CHIAIA

Maria Chiaia nasce il 10 maggio 1928 a Bari. Durante l'università riveste ruoli di responsabilità nella FUCI. Nel 1950 si laurea in lettere classiche con una tesi in letteratura greca sul pensiero mitologico di Pindaro. Nel 1976 si trasferisce a Roma per lavorare nel Centro didattico nazionale per i rapporti scuola-famiglia. Il CIF la chiama nel consiglio nazionale e diviene prima segretaria e poi vicepresidente e presidente nazionale, ruolo che ricoprirà fino al 1998, valorizzando l'archivio storico.

Nella Commissione nazionale per le pari opportunità ha coordinato il «Gruppo Welfare». È stata eletta rappresentante per l'Italia della Lobby europea delle donne e ha fatto parte a Bruxelles del Bureau internazionale. Dal 1991 al 2000 ha coordinato il Gruppo *Mulieris*

dignitatem presso l'Ufficio nazionale per la pastorale sociale della CEI. Nel 1995 ha partecipato alla Conferenza ONU di Pechino sulle donne, come membro della delegazione italiana. Ha ricevuto il premio «Antigone» e il «Premio Europa e cultura». Si è spenta a Bari il 3 ottobre 2019.

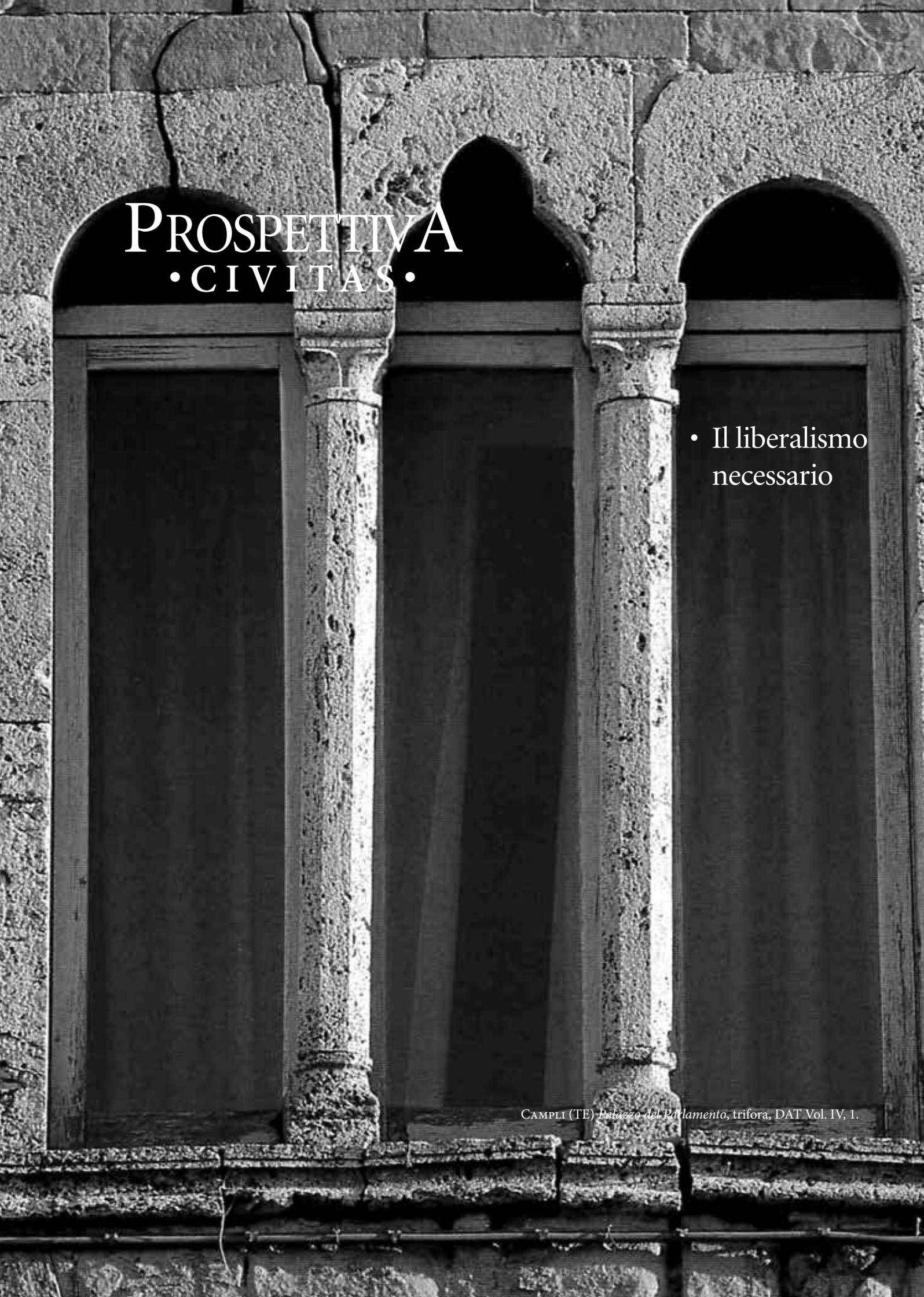
PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
79-90

Tra le pubblicazioni segnaliamo:

Brani tratti dal libro di Maria Chiaia, *Sulle orme di Antigone*, Studium, Roma 2009. *Il dolce canto del cuore. Donne mistiche da Hildegard a Simone Weill*, Ancora, Milano 2004; *Come Chiara e Francesco. Storie di amicizie spirituali*, in collaborazione con F. Incampo, Ancora, Milano 2005; *Sulle orme di Antigone. Emancipazione femminile e laicità cristiana*, Studium, Roma 2009; *Donne d'Italia. Il Centro Italiano Femminile, la Chiesa, il Paese dal 1945 agli anni Duemila*, Studium, Roma 2015; *Protagoniste nascoste. Donne cattoliche, società, politica nella prima metà del Novecento*, Studium, Roma 2018.



S. Omero (TE) Chiesa Santa Maria a Vico, interno, DAT, Vol. IV, 2 pag. 404.



PROSPETTIVA
• CIVITAS •

• Il liberalismo
necessario

c/o Fondazione Tercas
Largo Melatini 18, 64100 Teramo
civitas@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Antonio Campati
e Maurizio Serio (coordinatori)
Paolo Asolan
Fabio G. Angelini
Mauro Bontempi
Flavio Felice
† Sergio Lanza
Anna Maria Merlini
Fiore Zuccarini

L'inserto "Prospettiva Civitas"
è stato realizzato
grazie alla Convenzione
con la Fondazione Tercas
e alla collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville-Acton

Il liberalismo necessario

Flavio Felice, *Università del Molise*

Maurizio Serio, *Università degli Studi «Guglielmo Marconi»*

Le difficoltà del liberalismo nel campo occidentale sono da qualche tempo al centro dell'attenzione di autorevoli studiosi. Alcuni, come Emanuele Felice, sostengono che la lunga marcia del liberalismo abbia prodotto inclusione sociale fino a quando non si è incrociata con il «neoliberalismo», che ne avrebbe corrotto il carattere. L'esito di tale degenerazione sarebbe alla base dell'attuale divorzio tra la dottrina liberale e la pratica democratica, diffondendo l'idea che si possa avere crescita economica in assenza di libertà politica e che le libertà politiche, in fondo, rappresentino un ostacolo alla dinamica della crescita economica. Per far fronte a ciò, si auspica un'alleanza tra la dottrina liberale e il pensiero socialista e ambientalista.

In fondo, si tratta di un dibattito che viene da lontano, ben al di là della stessa categoria «neoliberista», equivoca e abusata. Su questo, ad esempio, si sono confrontati i due campioni del liberalismo italiano, Benedetto Croce e Luigi Einaudi, e personaggi del calibro di Luigi Sturzo, Wilhelm Röpke e Friedrich A. von Hayek. Se Einaudi sosteneva che tra la libertà economica e quelle politiche e civili ci fosse un nesso inscindibile, di contro Croce argomentava che i principi liberali attengono all'etica e sono compatibili con i diversi sistemi economici, persino con il collettivismo; di qui la distinzione tra *liberalismo* e *liberismo*. La replica di Einaudi, Sturzo e di una folta schiera di liberali dell'epoca fu che la libertà è unica, individuale e indivisibile e qualora fosse negata nel campo economico, presto o tardi, verrebbe a mancare anche in quello della politica, e viceversa.

Per questa ragione, sostenere oggi il matrimonio tra liberalismo e socialismo non appare così necessario, soprattutto se consideriamo che, all'indomani della Seconda guerra mondiale, il liberalismo ebbe modo di confrontarsi con le istanze sociali, che non sono sinonimo di «socialismo», all'interno della teoria ordoliberalista della Scuola di Friburgo e delle politiche ispirate all'economia sociale di mercato e implementate sotto il cancelliere tedesco Ludwig Erhard, già allievo del liberalsocialista Franz Oppenheimer.

L'elemento che tiene insieme la teoria dell'economia sociale di mercato e il liberalismo, senza scomodare il socialismo, passa per la nozione d'inclusione, così com'è stata sviluppata da Daron Acemoglu e James Robinson, in merito alla qualità delle istituzioni economiche, politiche e culturali. In breve, la democrazia ha funzionato nella storia solo nella misura in cui ha garantito inclusione progressiva. Lo stesso concetto di cittadinanza si svuota di qualunque significato allorché determinati settori o gruppi della società perdono la possibilità di essere inclusi nei meccanismi, sempre più selettivi, di legittimazione. Con una espressione «populista» si potrebbe dire che «il popolo vuole contare». Vero è che un tempo bastava il voto a rendere al cittadino la percezione (illusione?) di poter contare, perché da quel voto discendevano identità e appartenenza politica, diritti e doveri, a

volte benefit materiali o immateriali: insomma, una vita piena di senso. Il venir meno di tale senso, cioè della percezione di avere un posto sicuro nel mondo, genera risentimento e delegittimazione in egual modo verso l'architettura politica (le istituzioni) e i suoi architetti e manutentori (il personale politico).

Allo stesso tempo, questo processo denuncia i limiti di una concezione meramente «elettoralistica» della democrazia. Infatti, la democrazia privata dalle istanze liberali d'inclusione diventa un guscio vuoto, disponibile ad ogni interpretazione forzata della volontà popolare – non ultima, quella populista. Se si riflette con più attenzione sul nesso tra democrazia e populismo, si può approfondire proprio la doppia dinamica di esclusione a esso sottesa. In primo luogo, la democrazia populista delegittima le regole del gioco liberalcostituzionale, mortificando il peso qualitativo delle istituzioni nel difficile presidio del gioco democratico, nella folle pretesa che basti un rapporto diretto tra leader politici e popolo per garantire il bene comune, non diversamente da quanto prevedevano gli stessi regimi totalitari; quando invece è proprio la quantità dei meccanismi di bilanciamento, pesi e contrappesi, che ogni costituzione d'impianto liberaldemocratico può fornire per articolare le domande popolari e comporle con gli output provenienti dai *diversi* centri decisionali, a garantire pluralismo e rappresentanza autentica.

In secondo luogo, la democrazia populista va a colpire la stessa sostanza democratica nel suo nucleo teorico e pratico più antico: il personalismo cristiano, ossia ciò che valorizza al pieno la «vita politica» nella trama di relazioni (interessi, valori, stili di vita) in cui ciascuno di noi è inevitabilmente intricato per il fatto stesso di appartenere a una famiglia, a un popolo, a una tradizione culturale che trascendono gli angusti confini sovranisti dello Stato nazione. Di qui è breve il passo che porta alla decostruzione dell'individuo, attraverso una promozione insistente della socialità liquida dei social network (in cui si è darwinianamente o *followers*, seguaci, o *influencers*, cioè, di fatto, «predatori»), sulla quale oggi è imperniata non solo la comunicazione ma la stessa prassi politica.

In definitiva, rigettare il nesso tra liberalismo, democrazia e personalismo significa ridisegnare dall'alto la politica su debolissime premesse epistemologiche. Prima fra tutte, la concezione della democrazia come «valore» metastorico anziché come «fatto» tutt'altro che irreversibile, «sempre cangiante e in trasformazione», sempre a prova di confutazione. Da questo equivoco, intenzionale perché radicato e derivato dalla visione

rousseauiana, nasce anche una cultura del dogma democratico arroccata su *fake news* e complotismo, in cui i colpevoli delle crisi economiche e sociali sono sempre «gli altri»: le minoranze, gli immigrati, e così via.

Non sorprende allora che alcuni recenti studi empirici, esaminando il modo in cui la riduzione delle protezioni sociali del welfare e le politiche fiscali restrittive adottate dai governi europei dopo la Grande crisi abbiano influito sulle preferenze di voto della classe media rispetto ai partiti tradizionali, restituiscano un quadro allarmante delle società occidentali, sempre più frammentate al loro interno e a rischio di disintegrazione irreversibile. Queste analisi, basate sulla percezione dell'elettorato nei confronti dell'adozione di politiche di austerità, mettono in luce sia le preferenze individuali nei confronti della protezione sociale, sia le cause del risentimento provato dagli appartenenti alla classe media che hanno sostenuto i partiti populistici in tutta Europa.

Come si vede, allora, fattori sia culturali che economici concorrono alla formazione di questo sentimento di esclusione che, se percepito con particolare intensità nelle fasi critiche di modernizzazione, sfocia in mobilitazione politica di stampo populista. Innegabilmente, la globalizzazione avanzata è una di queste fasi di modernizzazione, e il sentimento degli esclusi è quello di essere lasciati indietro. Le analisi ci suggeriscono, infatti, che lo scontento politico non derivi semplicemente da fattori economici ma dall'ansia relativa alla perdita di riconoscimento sociale, una dimensione chiave dell'integrazione sociale. Dunque, il populismo si presenta non solo e non tanto come un problema politico o istituzionale, cui dare risposte di questo genere. Piuttosto, esso è un problema d'*integrazione sociale*, che rinvia a fattori culturali e qualitativi, ancor prima che economici e quantitativi.

In *Le condizioni economiche del federalismo tra Stati* (1939), Hayek affermava che, se in passato il liberalismo si è alleato con il nazionalismo, è stato solo per ragioni di contingenza storica, riconoscendo nell'imperialismo il nemico comune. Quando, in seguito, il liberalismo si è alleato con il socialismo è stato perché con quest'ultimo ha condiviso alcuni obiettivi, quali la giustizia e la libertà, e tale condivisione avrebbe oscurato le macroscopiche e «totali» divergenze di metodo. Oggi, che statalismo e sovranismo si sono combinati, crediamo valga ancora la domanda di Hayek: «è troppo sperare in una rinascita del vero liberalismo, fedele al suo ideale di libertà e internazionalismo e rientrato dai suoi temporanei sviamenti nei campi nazionalisti e socialisti?».



Mario Nuzzo. Un singolare Presidente onorario

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
91-96

Attilio Danese – *Docente di Filosofia Politica, ITAM Chieti*

Mario Nuzzo professore ordinario di diritto civile (Università degli Studi di Teramo e Università Luiss Guido Carli) e presidente onorario della Fondazione Tercas se n'è andato senza rumore, in punta di piedi, con la classe che lo ha sempre contraddistinto.

In 23 anni ha traghettato un ente appena istituito dalla legge, facendolo diventare una istituzione. Eravamo entrati nel *consiglio di indirizzo* della Fondazione, baldanzosi per rottamare e mutare gli equilibri politici consolidati. Pur sapendolo, egli ci accolse con rispetto e grande capacità di ascolto.

Non fu difficile guidare l'istituzione durante il primo periodo con ampia possibilità di supporto culturale agli eventi e ai monumenti del territorio sulla linea della sussidiarietà sociale di cui era anche esperto sul piano giuridico e culturale.

Il merito sta nell'aver saputo guidare la fragile nave della Fondazione nel periodo difficile delle turbolenze finanziarie della Banca conferitaria «Tercas», quando i vertici dell'istituto vendevano successi virtuali per coprire le colpevoli criticità che si stavano evidenziando. Erano notizie virtuali, pubblicamente negate dal commissariamento e dalla magistratura che aveva individuato presunti colpevoli rinviati a giudizio ma graziati quasi tutti dagli effetti prescrittivi. Chi doveva vigilare non lo aveva potuto o saputo fare. Da parte del presidente c'era stata la mediazione per tutelare i lavoratori dipendenti e gli obbligazionisti, con la speranza, purtroppo non reale, di salvare in parte anche gli azionisti. Sconsigliò l'ente (*ex post a ragione*), data l'esperienza del giurista, che volle costituirsi parte civile per il rispetto e la vicinanza nei confronti degli azionisti del territorio a causa delle gravi perdite dei loro risparmi.

Per la prima volta in Italia (tanto da allarmare la Commissione europea che espresse condanna, ritenuta poi invalida e impropria dal tribunale dell'Unione europea), il presidente Nuzzo suggerì e favorì un importante intervento del FIDT (Fondo Interbancario di Tutela dei Depositi) a favore di Banca Tercas per facilitarne il passaggio

senza liquidazione coatta amministrativa. Accolse senza entusiasmo (e il tempo gli ha dato ragione) i suggerimenti in favore della BPB, benedetto anche dalla Banca D'Italia. Un week end molto tormentato per tutti fu quello precedente l'assemblea della Banca Tercas, in cui si è dovuto regalare con angoscia le azioni Tercas alla banca subentrante per favorire la transazione. La lucida e calma guida in quel mare in tempesta riuscì a rendere meno dolorosa la perdita del patrimonio azionario della Fondazione, riuscendo a condividere il sacrificio del territorio, salvando il salvabile: garantire i lavoratori, conservare le obbligazioni, conservare un'istituzione, sia pure azzoppata.

Ebbe la tenacia di ricominciare *ab initio*. Un patrimonio dimezzato, ma pronto a sostenere, per quel che era possibile, le iniziative culturali e sociali del territorio. Poi la lunga stagione degli statuti e dei regolamenti gestita con la dotta competenza e la democrazia sostanziale (tutti intervenivano, cosa inconsueta nelle epoche precedenti), nonostante il cambio delle maggioranze politiche. In piena sintonia con l'ACRI e col MEF fece condividere la Carta delle Fondazioni, lo statuto, i regolamenti senza trascurare i bilanci triennali e quelli di missione. Non cercò rumori mediatici, nonostante le avversità politiche da contrastare mediando e rispettando i territori. Il cambio d'interlocutori come l'*advisor* per gli investimenti e la successiva reimpostazione degli investimenti stessi, la fine di un'epoca di gestione monolitica, la discussione ben gestita aiutò tutti (anche i *rottamatori*) a riconoscerne il merito. Aveva saputo dare una lezione di competenza non ostentata.

Si premurò di avviare la fase difficile del dopo di sé, seppe placare appetiti e desideri al punto che gli organi statutari prevedero unanimemente una posizione di stima e di rispetto: la presidenza onoraria, gradita e assolta sino agli ultimi mesi (la passione per far assegnare a Teramo il titolo di città della cultura, l'incoraggiamento a perseguire la realizzazione del teatro romano, la crescita del patrimonio con il restauro del palazzo Melatino e le straordinarie dotazioni museali d'arte ceramica e

pittorica (favorì donazioni d'arte contemporanea, l'acquisizione e l'avvio del restauro dell'adiacente palazzo Cameli).

La malattia accolta con dignità e compostezza lo ha reso persona esemplare per lucidità, spiritualità e dignità. Lascia un grande patrimonio di stile nei rapporti umani. «La classe non è acqua», quella classe che spesso manca quando in gioco ci sono gli interessi.

Numerosi si sono uniti al coro delle condoglianze per la famiglia o solamente al freddo «RIP» dei social. La rivista, che stimava e scelse quale partner scientifico accademico, gli ha dedicato poche battute, ma lo ricorda mentre lo immagina partito per il grande viaggio augurandogli il riposo eterno e affidandogli uno sguardo amorevole di attenzione alla sua istituzione!

MARIO NUZZO

Mario Nuzzo nasce il 23 luglio 1942 a Roma. Laureato in Giurisprudenza presso l'Università di Roma «La Sapienza» nel 1967 è stato professore ordinario di Diritto civile presso il dipartimento di Giurisprudenza della Università Luiss Guido Carli; professore di Istituzioni di Diritto privato nell'Università di Roma «La Sapienza», nell'Università di Teramo e nell'Università «L. Bocconi» di Milano.

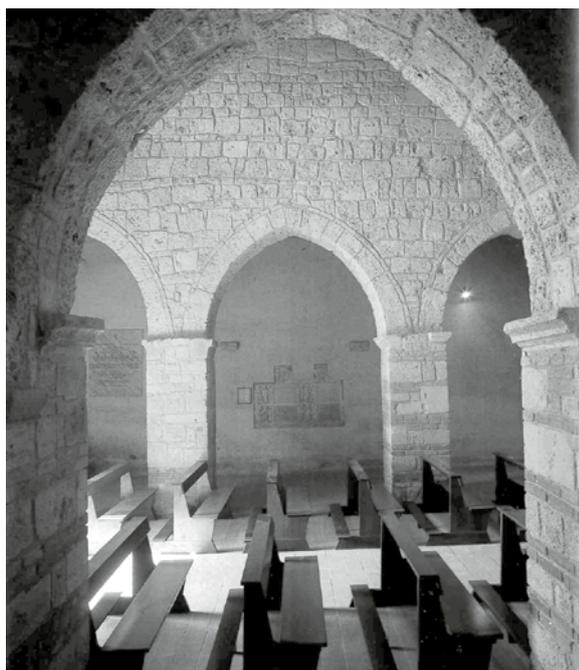
Direttore della collana «Commentari alle leggi speciali» (ed. ESI) e della collana «Le istituzioni del Diritto privato» (ed. Giappichelli). Componente della direzione della collana «Antologia» (ed. CEDAM), della rivista «Nuova giurisprudenza civile commentata».

Componente del Consiglio direttivo della Corte di cassazione. È stato avvocato cassazionista dal 1981 e ha esercitato la professione legale in Roma.

È stato presidente della Fondazione Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo; componente del Consiglio di amministrazione dell'Associazione Casse di Risparmio Italiane (Acri); vicepresidente della Cassa depositi e prestiti; presidente di Cdp Equity.

Tra le pubblicazioni segnaliamo le monografie in tema di:

Funzione illecita e autonomia privata, Milano 1975; *L'oggetto della comunione legale tra i coniugi*, Milano 1984; *Prelazione successoria e titolo dell'acquisto*, Milano 1989; *Le Fondazioni bancarie*, Napoli 2000; *Euro. Contratti. Obbligazioni. Società*, Padova 2001; *Introduzione alle scienze giuridiche*, 3ª edizione, Torino 2009.



CAMPLI (TE) Campovalano, Chiesa di San Pietro interno, DAT, Vol. IV, 2 pag. 416.



CORPORIS HOC ET SANGUINIS
 VIRGINIS HIC OESPELITE NOTADIN
 FIGITSI DE HIC SANORNAOV BEIANG
 DATIGNITRENTAVVANIADTOPRI
 JUSOSAVESIOVIFEDICREAIAD
 HIC ODSILEXO OPIHVEPIBES
 A · D · M · D · X · X · XII

PROBETAVISE
 IPSVIFOTISIC
 DEPANEISTO
 EDATI T DE
 CALICEBIBAT

PROSPETTIVA • ΛΟΓΟΣ •

• La religione
come dialogo



QVIVMVA ET
BIT COPVS DNI
NDK SEVEXCIV
SIPMAKCAT ET
BIBIT NONDIND
CANS CORVVS
DOMINIV

ORNATVH C SE VIT I ES SACRV
FECE RE SACELLVM
SVB SID IIS HEC GEN SRELLIGIOV
S VIV
A TOV EP IIS POPVLI TESTANT I S
MORTE RE LIC TIS AN
OVIRE OV IIS COELISE DE
LOCATVS HABET
EMV SOPE R IIS MR SEBASTIAN
C ANOLO G BARDORC IVITA
ORVIT

Via S. Benedetto 2
65127 Pescara (PE)
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Settimio Luciano (coordinatore)
Roberto Di Paolo
Giovanni Giorgio
Claudia Mancini
Michela Miscischia
Marcello Paradiso
Angela Rossi

L'inserto "Prospettiva Λόγος"
è stato realizzato
con il contributo dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose "G. Toniolo"
e grazie alla Convenzione con la
Arcidiocesi di Pescara-Penne



La religione come dialogo

Settimio Luciano, *docente di Filosofia teoretica, Istituto di Teologia Abruzese-Molisano «Pianum» (Chieti) e Istituto Scienze Religiose «Toniolo» (Pescara)*

Quello di oggi è un mondo in cui vi è una molteplicità di prospettive sul modo di intendere la vita e il rapporto con Dio. In questo numero di *Prospettiva Logos* vengono offerti degli studi che mostrano la felice opportunità del vivere assieme della molteplicità delle religioni; e del fascino che pervade la vita quando ci si confronta con temi spirituali appartenenti a culture diverse dalla propria.

Una delle riflessioni concerne il fenomeno del pluralismo religioso contemporaneo inteso come possibilità di relazionalità generativa di «incontri di civiltà» e di «luoghi» di costruzione di una umanità piena grazie alle ricchezze immesse proprio dalla molteplicità delle religioni presenti in un dato contesto. La categoria interpretativa per leggere e operare questa possibilità è quella socioantropologica del «dono», con tutto il dinamismo di offerta e riconoscimento che contiene. Un esempio concreto, proposto all'analisi, è rappresentato dalle esperienze di dialogo interreligioso attuate, all'insegna dell'obiettivo di sostenere l'unità fraterna, dal Movimento dei Focolari. Il carisma dell'unità che lo anima, del «Fa che tutti siano uno» del Cristo che si ritraduce immediatamente nella disposizione a offrire la vita per l'altro fino alla morte, diventa la forza per incontrare l'altro nell'amore: incondizionalmente, sempre e comunque, oltre ogni ostacolo e barriera! Là dove la religione è vissuta come motivo di scontro, alla luce della categoria del dono diventa occasione per generare integrazione profonda tra diversi che lascia risplendere la bellezza della fraternità assaporata nel rispetto e nel confronto. Se si pensa a quanti massacri e versamenti di sangue sono stati compiuti in nome di Dio e quanto tutto ciò ha ferito intere nazioni e lo spirito della democrazia che andava crescendo nella storia, si può immaginare quanto l'esperienza d'incontri interreligiosi contrassegnati dalla logica del dono possa far bene non solo al livello immediatamente religioso ma anche a quello sociale. È affermare troppo dire che tutto ciò alimenta beneficamente lo spirito della democrazia?

L'altra riflessione è un esempio fantastico di concretizzazione della dimensione dell'ascolto di una spiritualità quale quella indiana. Ascoltare è subire felicemente la bellezza di vita, arte e preghiera della identità sociale e culturale degli altri, con un senso di curiosità pronto a immettere il nuovo nella propria vita. La cultura, in tale prospettiva, diventa gioia perché è apertura all'ignoto, vittoria sul pregiudizio e sulla paura: incontro arricchente. Tutto ciò si vive leggendo lo studio della professoressa Santagati. Nelle «maschere» o forme di manifestazione del Brahman, si avverte forte tutto il fascino, profondo e immensamente attraente, dell'Uno e del Vero. Da tale spiritualità si può trarre l'insegnamento di andare oltre le «maschere» della propria identità per ritrovare la propria realtà, il proprio volto senza inseguire immagini vuote che si trasformano in gabbie che chiudono. La coscienza va oltre le illusioni per aprirsi e ritrovarsi nell'unità del Principio.

Convivenze e convergenze dialogiche interreligiose per il futuro di un mondo in pezzi

Licia Paglione, docente di Sociologia delle relazioni umane e Metodologia e tecniche della ricerca sociale, Istituto Universitario «Sophia», Loppiano, Figline e Incisa Valdarno (FI)

Bernhard Callebaut, docente di Sociologia delle religioni e dei carismi e Sociologia delle relazioni umane, Istituto Universitario «Sophia», Loppiano, Figline e Incisa Valdarno (FI)

Introduzione

In un contesto sociale globalizzato, come il contemporaneo, dove la frammentazione religiosa appare un tratto culturale profondo, diventa necessaria una riflessione volta a comprendere quale sia il senso di tale situazione. Diventa, cioè, importante riflettere sul senso del pluralismo religioso, a partire da un'analisi che mostri come fin delle origini le religioni siano state plurali, provando a leggere l'evoluzione storica del pluralismo fino a oggi secondo «lenti» inedite che evidenzino come la compresenza di diverse religioni possa rappresentare, più che un ostacolo, un'opportunità per una convivenza umana armoniosa. Su questa linea si muove il presente articolo suddiviso in una prima parte riguardante i rapporti tra religioni nella storia, facendo riferimento in particolare all'approccio di Karl Jaspers a proposito di quelle che chiama «religioni assiali»; una seconda parte in cui si presenta, alla luce di una particolare prospettiva sociologica che focalizza lo sguardo sulle relazioni sociali e la loro qualità, una possibile lettura del fenomeno contemporaneo del pluralismo religioso utile a interpretare il senso della divisione in diversi «pezzi» religiosi che caratterizza il nostro mondo; una terza parte che offre alcune considerazioni che collocano questa lettura del pluralismo religioso e delle sue possibilità in un processo evolutivo verso il futuro.

1. Dalle religioni assiali al mondo religiosamente plurale

Il filosofo tedesco Karl Jaspers (1883-1969) pubblicò nel 1949 un famoso libro dal titolo *Origine e senso della storia*¹. In esso proponeva l'idea di un'epoca della storia delle civiltà, che chiamava «assiale» (800-200 a.C.), in cui nacquero nuove religioni e sistemi di pensiero in modo indipendente in almeno cinque aree del

mondo. «Lì sorse l'uomo come lo conosciamo», scriveva Jaspers (*ivi*, p. 19). Si riferiva alla filosofia greca, il monoteismo israelitico del Primo Testamento, dal quale discesero poi cristianesimo e islam, alla figura di Zarathoustra in Persia, di Lao-Tse e Confucio in Cina, di Mahavira e Buddha in India, ma anche l'induismo degli Upanishadi.

Quell'epoca, come suggerisce lo studioso belga Staf Hellemans² interpretando Jaspers, diede inizio a una serie d'innovazioni spirituali partite su piccola scala e con molte fragilità, guadagnando nel tempo profondità, importanza e ampiezza. Fu dunque un'epoca decisiva per l'avvio di un processo di assializzazioni, cioè una vera rivoluzione di portata tale da influenzare l'identità di grandi territori che sono riconosciuti proprio in base alla religione assiale che vi dominava: l'Europa cristiana, la civiltà islamica, l'India indù, il Sud-Est asiatico buddista, la Cina confuciana.

Queste grandi religioni e sistemi di pensiero hanno tra loro tre caratteristiche comuni. La prima è che introducono una nuova esperienza di trascendenza più alta e più potente. Prima gli dei somigliavano agli uomini, sebbene fossero più grandi, più forti... e soprattutto immortali. Con le religioni assiali Dio nelle religioni monoteiste, l'Anima-mondo nell'induismo e il Cielo nel confucianesimo diventano totalmente «altro» e si sottraggono alla capacità umana di concepirli. Nasce così uno sguardo sul mondo più astratto, basato su principi più universali, e con ciò una visione critica sul pensiero religioso precedente.

Seconda caratteristica è la grande importanza che le religioni assiali danno all'interiorità dell'individuo, alla fede, alla devozione e alla coscienza etica. La magia, i rituali e le offerte non spariscono ma vengono ridimensionate e la religiosità individuale si distingue lentamente dalla religiosità collettiva.

Terza caratteristica è che le religioni assiali formano comunità religiose specifiche,



autonome da quelle politiche: le nuove religioni aumentano la loro autonomia istituzionale in rapporto al potere politico e i laici diventano discepoli profondamente coinvolti di sacerdoti o insegnanti che trasmettono le dottrine religiose e filosofiche.

Trascendentalizzazione, individualizzazione e istituzionalizzazione più autonoma sono le tre caratteristiche fondamentali comuni alle nuove religioni assiali.

Queste fanno sì che le nuove religioni tendano a superare la cerchia del clan, della città o del gruppo etnico, scoprendosi potenzialmente come religioni a vocazione universale.

Non è improbabile pensare che in qualche modo in quell'epoca esistessero nell'umanità condizioni adatte per suscitare queste correnti e stimolare fondatori di religioni, iniziando una tappa fondamentale comune alle civiltà più avanzate allora. Malgrado questi tratti comuni, ognuno di questi sistemi di pensiero e religiosi si è evoluto in modo autonomo e divergente. Oggi siamo in un'epoca nuova, dove a causa del processo di globalizzazione la compresenza di «pezzi» diversi legati a sistemi religiosi differenti riemerge, ma concentrandosi in uno stesso territorio, presentando perciò aspetti inediti di pluralismo che suscitano domande urgenti circa la possibilità di tenere assieme queste diversità.

2. Mondo (contemporaneo) in pezzi: caso o opportunità?

Il mondo contemporaneo, in effetti, per la maggiore compresenza di diversità in uno stesso luogo, amplifica la realtà di un «misterioso incontro» fra i «pezzi» differenti, plurali, di cui si compone l'umanità, richiedendo «una nuova lente di osservazione per cercare di comprendere la nuova complessità»³ e permetta di cogliere in questa compresenza un'opportunità, del nostro tempo, per immaginare e realizzare forme di incontri tra diversità in vista di una crescita di umanità, della costruzione di una umanità più integrale.

Gli studi che si occupano di pluralismo culturale e religioso sottolineano, invece, soprattutto in negativo, i rischi che la compresenza di diversità comporta per una convivenza sociale pacifica.

Il pluralismo, in effetti, può manifestarsi secondo diverse tipologie fenomenologiche: si osservano, ad esempio, forme di pluralismo

frammentato, incomunicante, «tollerante»⁴, incapace di mettere in dialogo profondo le diverse identità, con l'esito di animare forme di sincretismo o relativismo religioso che sviliscono le diversità; o ancora si osserva un pluralismo strumentale e strategico, finalizzato solo alla risoluzione dei conflitti, senza toccare elementi che rendano meno fragile la convivenza; o, addirittura, un pluralismo conflittuale, nel quale le specifiche identità, più che valorizzate, sono annichilite, a vantaggio di una particolare identità egemone che tende ad assimilare a sé le altre, omologandole in una sorta di «pluralismo monoculturale»⁵.

Diventa così urgente una riflessione sul pluralismo che contribuisca a trasformare questi esiti, questi «scontri di civiltà»⁶, in «incontri di civiltà»⁷, in cui le diverse religioni, nel loro intersecarsi, possano alimentare «spazi» di «convivenza dialogica»⁸, «luoghi» di costruzione di una umanità piena, integrale, grazie alla combinazione di tutte le ricchezze diverse attraverso cui l'umano, anche religioso, si sfuma.

In questo senso dunque la sfida del «mondo in pezzi» va a toccare un elemento che ha a che fare con la qualità della convivenza, degli incontri tra diversità, diventando, in fondo, una domanda di tipo relazionale, relativa alla qualità delle relazioni interreligiose e, in particolare, all'equilibrio in esse tra due poli, due tendenze, apparentemente opposte, attraverso cui si snodano tutte le relazioni sociali.

Due tendenze che spingono, l'una, verso l'affermazione di identità, spesso a discapito di altre identità, e, l'altra, verso il rafforzamento d'integrazione, di appartenenze, spesso a discapito delle identità specifiche.

Incontri capaci di animare una «convivenza dialogica» hanno bisogno di alimentare entrambe queste tendenze, ponendosi in linea con una concezione di identità che «non è tanto nel soggetto ma nella relazione, quindi [...] vista in via permanente di formazione e permanentemente aperta»⁹.

3. Quali «lenti» sul mondo in pezzi?

Come poter osservare se esistano forme di relazione interreligiosa che riescono a tenere assieme e in equilibrio questi due poli, necessari per una convivenza dialogica?

Tra le teorie sociologiche sulle relazioni sociali esiste una prospettiva che pare feconda:

quella sviluppata a partire dall'osservazione antropologica del dono, un fenomeno costituito non da un atto unilaterale, ma da un insieme di atti collegati tra loro – un dare, un ricevere e un ricambiare – che costituiscono una forma di scambio, scoperta dagli antropologi¹⁰ come universalmente diffusa nelle società arcaiche e tradizionali. Sua funzione era quella di creare e rafforzare i legami sociali (appartenenze) tra gruppi, mediante la circolazione di oggetti – i doni appunto – che spesso non avevano primariamente un valore economico, ma piuttosto simbolico: rappresentavano un invito a entrare in relazione, a costruire alleanze.

«Motore» di questo sistema – veniva spiegato dalle popolazioni che lo creavano – era una *forza spirituale* contenuta nell'oggetto che veniva scambiato (*hau* in lingua maori) che suscitava in chi lo riceveva una sorta di obbligo a ricambiare, come gesto di conferma a stare nell'alleanza, ad appartenervi. Tale obbligo appariva, però, di natura paradossale in quanto restava sempre libero: il donatario poteva indirizzare il contro dono ad altri diversi dal primo donatore, non era condizionato né nei modi, né nei tempi, né per l'entità o, addirittura, poteva non ricambiare affatto.

Inoltre il dono, sebbene sembrasse totalmente gratuito, mostrava al fondo un interesse, in particolare per la costruzione di un legame.

Per queste ambivalenze Marcel Mauss, antropologo a cui si deve una famosa raccolta di osservazioni su diverse pratiche di dono, vedeva il dono come un agire reciproco «mosso da moventi misti» tra loro paradossali (obbligo/libertà, interesse/gratuità)¹¹, creativo di una «struttura di reciprocità», cioè di relazioni tra punti «simmetrici»¹², cioè tra pari, svelandosi come la legge sociologica originaria di tutte le convivenze sociali armoniose.

Anche di quelle contemporanee dove, secondo gli studiosi che hanno ereditato il lavoro di M. Mauss, il dono continua a svolgere la sua funzione di «operatore privilegiato di socialità»¹³ grazie al suo valore specifico chiamato il *valore di legame*¹⁴.

Questo porta ad agire e relazionarsi verso l'altro in modo incondizionale, ovvero senza garanzia di ciò che si avrà in cambio: scommettendo, rischiando, compiendo quello che Caillé chiama un «salto nell'ignoto»¹⁵.

È questa logica dell'agire reciproco che qualifica le relazioni come «propriamente umane», altrimenti, se prevalesse in una dinamica relazionale l'obbligo, si potrebbe parlare

di «legami di potere», o, se prevalesse l'interesse, le relazioni che si creerebbero sarebbero strumentali.

Le relazioni propriamente umane sono quelle in cui l'essere umano può esprimersi globalmente, sentendosi riconosciuto nella sua interezza, ma al contempo riconoscendosi come incompleto in sé stesso e dunque bisognoso dell'altro e del legame con lui quali «dimensioni [...] costitutive della propria identità»¹⁶. Addirittura, anzi, in questa prospettiva l'uomo riconosce che il suo essere, il suo esistere avviene grazie agli altri, grazie all'aver ricevuto da altri, fin dall'inizio della sua esistenza, di essere, cioè, un «essere in debito» in un certo senso ontologicamente obbligato, ma in modo libero, a ricambiare.

In modo libero perché la consapevolezza dell'obbligo nel dono si trasforma in un atto di libertà: una spinta di «gratitudine», direbbe G. Simmel¹⁷, che «comporta una pulsione verso gli altri, un desiderio, un interesse per gli altri»¹⁸ che si esprime nel dare, ricevere e ricambiare liberamente a propria volta tutto, anche le diversità preziose – in ottica relazionale – di cui l'identità di ciascuno è portatrice.

La prospettiva del dono, dunque, offre «lenti» per vedere un tipo di relazione che ricompare in sé l'opposizione tra obbligo e libertà, e in altri termini tra spinte identitarie e spinte all'appartenenza, i due poli apparentemente opposti ma entrambi essenziali per «convivenze dialogiche»: identità e appartenenza diventano, nella prospettiva del dono, coesenziali l'una all'altra, dato che l'identità nasce e si rafforza nell'appartenenza a qualcosa di comune, che, a propria volta, non può esistere se non fondandosi su identità specifiche, che diverse devono rimanere perché lo scambio fondativo di legami e appartenenze possa continuare.

Se guardato in questa prospettiva il pluralismo religioso, la diversità che lo anima, sembrerebbe allora più che un ostacolo, una precondizione per il futuro di un «mondo in pezzi» e della sua possibile composizione in forma di «convivenza dialogica».

4. Oltre la teoria, l'empiria

Arrivati qui l'anima sociologica, che vuol dire anche empirica, non può non volgere la domanda sul «mondo in pezzi», osservandolo anche fenomenologicamente, per capire – come suggeriscono alcuni sociologici – non quale



sarà la religione «vera», ma cosa è possibile fare per una «convivenza dialogica».

E questa domanda, attraverso le «lenti» teoriche prima descritte, porterebbe a interrogarsi sull'esistenza e sul funzionamento di fenomeni d'incontro tra religioni, di relazioni interreligiose, che si modellano sulla forma del dono.

Per cercare una risposta a tale domanda, offriamo alcuni spunti tratti da una ricerca sul campo svolta già alcuni anni fa, che nasceva dalla scommessa di capire se il fenomeno del dialogo interreligioso promosso dal Movimento dei Focolari, a partire già dagli anni '60 del '900, potesse essere considerato uno di questi.

Alla luce della prospettiva sociologica del dono tale fenomeno è stato osservato, attraverso uso di documenti e brani di storie di vita, come un sistema sociale, fatto di diversi attori appartenenti a religioni diverse che interagiscono, e l'intento dell'analisi era comprendere da che tipi di relazione questo sistema era ed è costituito.

Ed ecco alcuni risultati dell'osservazione realizzata.

Nell'esperienza avviata a Tlencem in Algeria già nel 1966 con una comunità musulmana, l'agire dei focolarini fin dall'inizio derivava da un unico desiderio, di natura incondizionale, che molto ricorda il riconoscimento d'insufficienza e di bisogno dell'altro dell'*homo donator* – essere in debito: «*amare ogni persona [...]. Amare significa prima di tutto accogliere quanto vi è di positivo nell'altro*»¹⁹.

Sul piano sociologico e in particolare relazionale, questo atteggiamento ha generato alcuni esiti che potrebbero essere sintetizzati in due macro-tipologie, apparentemente contraddittorie tra loro.

Una donna musulmana entrata in contatto con i Focolari racconta:

Grazie a questo movimento vado avanti nel mio viaggio di fede come musulmano. [...] ho cominciato a leggere il Corano con il cuore e con una visione piena d'amore [...]. Non facciamo l'esperienza di una mistura di religioni ma piuttosto questi incontri rafforzano ciascuno nella sua religione²⁰.

Da una parte l'identità religiosa di ciascuno sembra rafforzarsi, lasciando emergere *identità religiose ben definite*. Nello stesso tempo esse sono, però, anche *incondizionalmente*

aperte ad accogliere l'altro e la sua diversità, come se per alimentare il legame fosse essenziale custodire reciprocamente l'identità religiosa dell'altro.

Da un'altra parte, come altro esito, si osserva che in ciascun membro appartenente a una specifica religione la coscienza di una comune appartenenza diventa più marcata, lasciando emergere, accanto alla valorizzazione delle diversità identitarie, forme d'*integrazione, appartenenza reciproca*.

Un esempio in questo senso riguarda gli incontri estivi promossi dai Focolari a partire dagli anni '80 con gruppi di musulmani in Algeria. Qui veniva individuata quotidianamente una frase del Vangelo da vivere, come orientamento per la giornata. I musulmani presenti, in risposta, si sentirono spinti a proporre una frase tratta dalle loro scritture da condividere con i cristiani. L'impegno a vivere tali frasi e mettere in comune quanto vissuto ha avuto l'effetto di creare una comunità nuova, una realtà *sui generis* si direbbe in termini sociologici, fatta di cristiani e musulmani, diversi, ma legati in una comune famiglia spirituale.

Sembrerebbe dunque che il dialogo interreligioso analizzato rappresenti un «caso» in cui le relazioni interreligiose tengono assieme in modo equilibrato i due poli dell'identità e dell'integrazione.

Ma come, attraverso quale dinamica, diventa possibile l'emergere di tale forma di relazione?

5. Verso strategie di «convivenza dialogica»

Nel fenomeno osservato, gli attori coinvolti agiscono verso gli appartenenti ad altre religioni motivati non da un desiderio di dominio o da interessi strumentali o strategici, ma spinti incondizionalmente da un «desiderio di legame»: si scoprono come «esseri in debito», bisognosi dell'altro, della sua specifica identità, riconoscendola come elemento essenziale per definire la propria.

Questa è la molla che spinge e alimenta un modo di agire caratterizzato da «moventi misti», tipici di un'azione di dono (interesse per l'altro e per la creazione di un legame, ma, nello stesso tempo, capacità di accogliere e dare gratuitamente, senza pretendere nulla per sé; obbligo di amare l'altro in quanto appartenente alla stessa famiglia, «fratello», ma

libertà di farlo nei modi scelti e restando sé stessi) e animato primariamente da una logica incondizionale, che contiene un presupposto apparentemente paradossale per la definizione dell'identità religiosa: implica il coraggio di compiere, come direbbe Caillé, un «salto nell'ignoto» verso l'altro, fino a rischiare di «perdere», nel senso di non assolutizzare, la propria identità.

L'esito che ne deriva però è altro: la genesi di un tipo di relazione in cui l'identità specifica di ciascuno non è persa, ma al contrario custodita ed esaltata, e nello stesso tempo «legata» a quella di altri, definendo uno «spazio» comune di appartenenza reciproca più ampia di quella originaria, uno spazio di «convivenza dialogica» attivata dalla o qualificata grazie alla predominanza di una logica incondizionale nell'agire degli attori.

L'incondizionalità, dunque, si scopre essere come una «legge» per un agire sociale, anche in campo interreligioso, capace di comporre il «mondo in pezzi» secondo un disegno di umanità più piena, più integrale.

6. Dal micro al macro, dal presente al futuro: prospettive di nuove «convergenze dialogiche» tra religioni

Assumendo uno sguardo più macro, potremmo chiederci: questa crescita in umanità passa o passerà per una nuova epoca assiale, che potrebbe essere fatta, stavolta, non di divergenze ma di nuove convergenze tra religioni?

Se accettiamo l'idea che le religioni assiali avessero tutte qualcosa di fondamentale in comune che si è poi sviluppata in evoluzioni molto divergenti tra loro, si potrebbe pensare che oggi, con la globalizzazione, le religioni, nel loro rapporto, potrebbero vivere un nuovo periodo assiale ma prendere una direzione più convergente?

Il caso di studio presentato, tra tanti altri possibili, permette di concepire una risposta prudentemente positiva a tale domanda.

Almeno, si direbbe, rispetto alla possibilità di relazioni tra persone di religioni diverse.

Si fa, infatti, spesso la distinzione tra un dialogo tra persone e uno tra religioni, immaginando più possibile il primo.

La cosa forse più sorprendente è che, in realtà, molti sono anche gli esempi evidenti

di un'evoluzione nei rapporti tra religioni, tra sistemi di pensiero religioso.

Abbiamo sicuramente davanti agli occhi le immagini di papa Francesco ad Abu Dhabi dove, assieme ad Al Tayeb, rettore dell'Università islamica sunnita Al-Ahzar del Cairo, firma davanti a 700 persone una dichiarazione comune sulla fratellanza universale. O ancora ricorderemo la visita più recente del papa in Marocco. Cosa farà sì che questi segnali non restino casi isolati?

Cosa succede oggi che nella precedente epoca assiale non succedeva?

Qualcosa che renderebbe le religioni ora più adatte a un orientamento plurale ma convergente, rispettoso però anche delle loro diversità?

Si tratta di un'evoluzione interna a ciascun sistema di pensiero religioso, che porta a comprendere in modo nuovo la propria religione, come una via di conoscenza di Dio specifica, che ha bisogno di altre comprensioni per avvicinarsi di più alla Verità.

Lo esprime con molta chiarezza, in ambito cristiano, mons. Pietro Rossano, teologo, che diceva che l'inesauribile ricchezza del messaggio cristiano non potrà venire tutta alla luce, non potrà incarnarsi del tutto in categorie di vita e di pensiero, fin quando non sarà espressa attraverso le categorie e gli stili di vita di tutte le categorie umane e anche di tutte le religioni²¹.

Ma come ciò diventa possibile? Nella teologia cattolica, ovvero nella comprensione cattolica di Dio, viene suggerito qualcosa che ricorda quanto detto a proposito dell'incondizionalità, del «salto nell'ignoto», di cui parlano i teorici del dono, necessario per creare «convivenze dialogiche», e che il papa, ad esempio, sempre sottolinea: praticare un pensiero aperto, non finito, non chiuso.

Ma questo richiede di mettere bene a fuoco e portare sul piano delle relazioni tra religioni un punto che in ambito cristiano coincide con l'attitudine kenotica di Gesù in croce.

Attraverso la capacità da parte delle diverse religioni di correre il rischio di «aprirsi incondizionalmente», il pluralismo religioso potrebbe diventare «convergente», non trasformandosi in un'unica religione ma contribuendo a generare insieme un'umanità più integrale.



NOTE

¹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper Verlag, München 1949; trad. it. *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano 2014.

² S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies. Reigie in agrarische civilisaties en in de moderne samenlevingen*, Meinema-Pelckmans, Zoetermeer-Kapellen 2007.

³ R. De Vita, *Presentazione*, in R. De Vita, F. Berti, L. Nasi (a cura), *Ugualmente diversi: culture, religioni, diritti*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 39.

⁴ Inteso qui nel senso attribuitogli da R. De Vita, *Presentazione*, cit., p. 30: «Il concetto storicamente più accreditato e la prassi sociopolitica della tolleranza esclude l'oppressione, ma non include la relazione [...]. L'oggetto della tolleranza è sempre carico di disvalore e di subalternità rispetto al tollerante. Si tollera ciò che non si reputa vero e valido [...]».

⁵ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 158.

⁶ S.Ph. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1998.

⁷ C.C. Canta, *Presentazione*, in C.C. Canta, M. Pepe, *Abitare il dialogo: società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 16.

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. De Vita, *Presentazione*, cit., p. 29.

¹⁰ B. Malinowski, *Gli argonauti del Pacifico occidentale* (1922), Newton Compton, Roma 1972; M. Mauss, *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia ed altri saggi* (1925), Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292.

¹¹ *Ivi*, p. 157. L'obbligo era di natura paradossale in quanto restava sempre libero: il donatario poteva indirizzare il contro dono ad altri diversi dal primo donatore, non era condizionato né nei modi, né nei tempi, né per l'entità o, addirittura, poteva non ricambiare affatto. Inoltre, il dono, sebbene sembrasse totalmente gratuito, mostrava al fondo un interesse, in particolare per la costruzione di un legame.

¹² K. Polanyi, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria* (1957), a cura di C.M. Arensberg, H.W. Pearson, Einaudi, Torino 1978, p. 306.

¹³ A. Caillé, *Il Terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 43.

¹⁴ J.T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare ricevere e ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 117.

¹⁵ La gratuità e l'incondizionalità si evidenziano essere come gli elementi prioritari per avviare la dinamica del dono. Infatti, «[...] nella trilogia dare, ricevere e ricambiare, non tutti i termini hanno lo stesso statuto. Il primo è ciò che fonda il sistema [...] designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la logica», in J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 125.

¹⁶ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 194.

¹⁷ G. Simmel, *La gratitudine. Un tentativo sociologico*, in V. Cotesta (a cura), *Sull'intimità*, Armando Editore, Roma 2004.

¹⁸ J.T. Godbout, *Quello che circola*, cit., p. 371.

¹⁹ M. Cocchiari, *Nel deserto fiorisce la fraternità. Ulisse Cagliani fra i musulmani*, Città Nuova, Roma 2006, p. 35.

²⁰ R. Catalano, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2010, p. 75.

²¹ P. Coda, *L'amore è più grande del nostro cuore. Il dialogo interreligioso*, a cura di E. Impala, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 76.



SANT'EGIDIO ALLA VIBRATA (TE) Chiesa S. Egidio abate, *Madonna lignea*, DAT, Vol. IV, 2 pag. 481.

Le maschere del Brahman

Giusi Santagati, docente di Storia e dottrina delle religioni, Istituto Scienze Religiose «Toniolo» (Pescara)

Il velo di māyā: occultamento, inganno o pre-saggio del divino?

La Realtà trascendente mediante il potere misterioso di *māyā* produce le distinzioni empiriche. La sua luce, come riflessa in un prisma, proietta le immagini della creazione. Racchiuso in questo incantesimo, ha inizio il grande spettacolo cosmico: le voci risuonano (*per-sonare*) attraverso le maschere degli attori, fluisce il gioco dei desideri, il fascino dell'illusione, la conoscenza del bene e del male, la nascita e la morte. Un sogno breve, come un battito di ciglia. La mente umana vive dentro le parvenze che rincorre, scambia una cosa per un'altra, la corda per un serpente o una madreperla per argento, ma può anche non disperdersi nell'offuscamento del velo, riconoscere il filo della manifestazione, ritrovare la strada del Sé.

Māyā (dalla radice *mā*, misurare, foggiare) seguendo il ritmo del divenire, continuamente tesse il velo che ricopre come una rete le forme sparse nello spazio. Nella mitologia vedica *māyā* è la forza misteriosa con cui Varuna sospeso nell'atmosfera misura con il sole la terra (*Rgveda* V,85,5). È il miracoloso potere di trasformazione con cui Indra indossa ogni forma a suo piacere (*Rgveda* III,53,8), si muove in diverse sembianze per sconfiggere i suoi nemici (*Rgveda* VI,47,18). Gli dèi creano armi efficaci e castelli meravigliosi, panico e stupore appaiono e scompaiono dal telaio di *māyā*.

Nella riflessione delle *Upaniṣad* l'Uno incessantemente produce e riassorbe il molteplice come un ragno la sua tela. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* afferma che prima della manifestazione cosmica tutte le forme erano l'unico Sé. Egli era solo e non provava gioia, allora si divise in due, divenne uomo e donna per generare tutti gli esseri. Le trasformazioni per differenziarsi dal *puruṣa* determinano l'effetto creativo, ma tutto è da sempre parte dell'Essere Primordiale, il trapassare in nomi e forme non è esteriore al Principio¹. Il manifesto era nel *puruṣa*. Eva

era in Adamo. Il mutamento presuppone una scissione che va reintegrata².

Come api che raccolgono succhi di diverse piante per fare un unico miele (*Chāndogya Upaniṣad* 6,9,1), o acque di diversi fiumi che ritornano nello stesso oceano (6,10,1), sono le manifestazioni che rientrano nel Brahman, ma tante, persistenti e discordi sembrano le loro vie nel tempo di *māyā*.

Il rifugio supremo che porta il nome di «moventesi nel profondo» (*Muṇḍaka Upaniṣad* II,2,1), governa e guida il cosmo come girando una ruota dal suo interno: «In Esso, come i raggi nel mozzo della ruota, si congiungono le arterie; Esso si muove [celato] all'interno, pur manifestandosi in varie guise» (II,2,6). Nella *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa, il Signore che abita nel cuore di tutti gli esseri, con l'arte della sua *māyā* li spinge verso il proprio *dharma*. L'interno reggitore, l'immortale, rimane nascosto: «Io non sono evidente a tutti, occultato come sono dall'illusione e dal suo potere. Questo mondo offuscato non mi conosce, me, l'innato, l'indefettibile» (7,25)³. Solo chi fissa in lui il suo cuore rimuove quel velo: «Tutto questo mondo, offuscato da questi tre stati di essere o elementi costituenti, non sa che io sono di là da essi, indefettibile. Questa mia divina illusione, costituita dalle qualità, è difficile da superare. Coloro che prendono rifugio in me soltanto, superano quest'illusione» (7,13-14).

Arjuna implora la grazia di vederlo: «mostrami allora, o Signore dello yoga, questo tuo sé indefettibile» (11,4). Allora Kṛṣṇa dona ad Arjuna occhi divini per poterlo vedere in una trasfigurazione multiforme, tremenda e meravigliosa:

Guarda, o Arjuna, le mie forme, in cento, in mille modi, di varie specie, divine, di colori e di aspetti molteplici. Guarda gli Āditya, i Vasu, i Rudra, gli Aśvini e i Marut! Guarda tutte queste meraviglie mai prima vedute, o Arjuna! Qui, oggi, guarda quest'intero universo, con le



cose mobili e immobili, com'esso risieda su di una cosa sola, nel mio corpo, o Arjuna, e così pure qualsiasi altra cosa desideri vedere (11,5-7).

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
97-109

Arjuna, tremante di fronte alla forma universale (*viśva-rūpa*) di Dio, esclama:

Io vedo nel tuo corpo, o Dio, gli dei e i gradi tutti degli esseri, Brahmā, il Signore, sul suo trono di loto, tutti i Veggenti e i serpenti divini. Con braccia, ventri, volti e occhi molteplici io ti vedo dovunque, fornito di forme infinite. In te non vedo fine, mezzo o principio, o Signore del Tutto, Onniforme [...]. Tu sei il termine, supremo, indistruttibile del conoscere, tu sei il supremo asilo di quest'universo, tu sei l'infettibile custode della legge eterna, tu sei, per me, la Persona eterna. Senza principio, senza mezzo e senza fine, dotato di forza infinita, di braccia infinite, i tuoi occhi sono il sole e la luna. Così io ti vedo, col volto simile a un fuoco risplendente, te che col tuo splendore bruci tutto questo universo (11,15-19).

A volte l'uomo vuole trattenerlo in un'immagine, averlo davanti agli occhi, ma solo in parte può essere accontentato. Lo *Skanda Purāṇa*⁴ racconta l'affannosa ricerca di Indradyumna, re dell'Orissa, di una forma divina da adorare. Dopo aver sognato una meravigliosa divinità color zaffiro chiamata Nīla Mādhava, inviò i suoi messaggeri in ogni parte del mondo, ma l'unico degno di venerare quel dio allevava maiali in un villaggio lontano. Invano il re lo raggiunse, invano il suo esercito circondò il villaggio: dio sparì rifuggendo il suo sguardo. Poi pietoso riapparve e placò il suo cuore: «Non come Nīla Mādhava potrai vedermi, ma in un pezzo di legno trasportato dal mare». Viśvakarma, l'architetto divino, arrivò da lontano nelle sembianze di un vecchio per scolpire il suo volto sublime. Il re accettò la condizione di non disturbare, ma il tempo passava e non udiva rumori, aprì la porta e non vide nessuno, solo tre statue non ancora compiute: enormi occhi, né braccia, né gambe. Il re sconvolto iniziò a digiunare, schiacciato dal rimorso non voleva più vivere: per colpa sua, per la sua ansiosa fretta, la salvezza non si poteva mostrare. Ma la notte il Signore gli parlò in sogno: in quella forma si rivelava perché Egli può accogliere senza le mani, perché può spostarsi senza aver piedi. Saranno gli uomini se lo vorranno a dargli le mani, a formare i suoi piedi.

Secondo un altro mito, le tre *mūrti* sono Jagannātha (Kṛṣṇa, Signore dell'universo), Baladeva (il fratello) e Subhādrā (la sorella) venerate nella manifestazione della grande estasi di gioia. Mentre si trovavano al lago, le pastorelle di Vṛndāvana spinte dalla nostalgia li raggiunsero, poi dentro una tenda, in segreto iniziarono a sussurrare storie d'amore ricordando il tempo in cui il giovane Kṛṣṇa viveva con loro. Mentre Subhādrā faceva da guardia, Kṛṣṇa e Baladeva ascoltavano nascosti e i corpi dei tre rapiti dall'estasi mutarono aspetto: gli occhi spalancati divennero enormi, le braccia e le gambe si ritirarono. Rimasero lì, come pezzi di legno dal grande sorriso, come maschere del dio innamorato.

In queste tre persone l'unico dio è mostrato, ognuno è primo ed è ultimo e nessuno è solo

L'unico Brahman si palesa nella triplice personificazione che presiede ai tre momenti del ciclo cosmico: nascita, conservazione e dissolvimento. Le energie legate alla manifestazione prendono il volto di Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Kālidāsa, poeta indiano del V secolo, così esprime le relazioni di uguaglianza della trimūrti: «Śiva immediatamente dopo Viṣṇu, Viṣṇu subito prima di Śiva, Brahmā subito prima degli altri due, i due subito prima di lui»⁵.

All'alba di ogni giorno di Brahmā ricompare l'universo e si espande nella direzione dei quattro punti cardinali verso cui guardano i quattro volti del dio. L'onnipervadente Viṣṇu gioca con il mondo incantandolo con la sua *māyā*. Come un loto è nel palmo della sua mano, gira come un disco attorno al suo dito. Quando il *dharma* si indebolisce e l'*adharmā* si rafforza, la sua compassione divina si piega alla contingenza ed egli discende tra i mortali per soccorrere i buoni e distruggere i malvagi. Viṣṇu proietta sé stesso infinite volte in infinite forme attraverso la *māyā*: «Benché io sia innato, imperituro e signore degli esseri, tuttavia, restando fermo nella mia natura, io nasco e rinasco, grazie al mio potere magico. Tutte le volte che la giustizia decade, o Arjuna, e l'ingiustizia si leva, io emetto (una parte) di me» (*Bhagavadgītā* 4,6-7).

Egli rinasce di età in età, molte volte è già venuto e molte più volte ancora verrà⁶. Sebbene le sue *āvatāra* siano numerose quanto le onde dell'oceano, la tradizione si sofferma sulle forme di dieci principali discese: Matsya, il pesce,



salvò Manu dal diluvio avvisandolo di costruire un'arca dove porre ogni seme di vita. Kūrma, la tartaruga, sostenendo il monte Meru mentre capovolto veniva fatto girare utilizzando il serpente Vasuki come fune, aiutò i *deva* e gli *asura* a rimescolare l'oceano di latte per estrarre i tesori della creazione; quando poi i demoni afferrarono il vaso pieno di *amṛta*, il nettare dell'immortalità, Viṣṇu assunse le sembianze di Mohinī, la seduttrice, per farselo offrire e donarlo agli dèi. Varāha, il cinghiale, squarciò il ventre del mostro marino che teneva prigioniera la terra e ne trasse fuori i Veda che aveva rapito, poi con le sue zanne risollevò la terra sommersa dai tempi del diluvio. Nārasimha, l'uomo-leone, difese il suo devoto sconfiggendo un demone che non poteva essere ucciso né da dio, uomo o animale, né di giorno né di notte, né dentro né fuori. Al crepuscolo, sulla soglia del palazzo, tenendolo sollevato, lo sbranò con i suoi artigli, come un carpentiere che pianta chiodi in una canna da zucchero. Vāmana, il nano, chiese al re Bali la terra che poteva coprire in tre passi, poi il suo corpo si estese quanto l'universo conquistando la terra, il cielo e gli inferi. Paraśurāma con la sua ascia da guerra pose fine alla tirannia dei guerrieri che si erano ribellati ai *brahmani*. Le più note manifestazioni in forma umana sono Rāma, l'archetipo del sovrano ideale, e Kṛṣṇa, il suonatore di flauto che incanta le *gopī*. Buddha, l'illuminato, è assorbito nell'induismo come nono *avatāra* di Viṣṇu. Infine, quando pietà, verità e onore saranno spariti e soltanto i beni materiali saranno desiderati, quando menzogna, violenza e potere prevarranno su molti, appariranno nel firmamento sette soli che asciugheranno le acque della terra: è il segno della venuta di Kalki su un cavallo bianco, con la sua spada risplendente come una stella distruggerà l'era corrotta di Kālī per inaugurare nuovi mondi. Queste e molte altre sono le mutazioni del compassionevole Viṣṇu, le orme dei suoi passi sulla terra logorata dal male, per preservare il suo sogno, per continuare il suo gioco.

Śiva, il Signore dai mille e otto nomi, è la brama stessa della vita, ma anche il principio che la dissolve, è il fremito del cosmo che attende di essere consumato per essere capace di nuove forme. Danzando col tamburo a forma di clessidra risveglia la vita avvolgendola nella *māyā*, poi brucia nel suo vortice l'incantesimo del transitorio per svelare l'essenza ultima. Il mito di Kirtimukha esprime la necessità di questa legge cosmica: un demone ha l'ardire di

chiedere a Śiva la moglie Pārvatī e Śiva risponde creando un demone famelico per divorarlo. Allora il primo demone si rifugia nella sua misericordia e Śiva è obbligato a proteggerlo. Ma il secondo demone, tormentato dalla fame, non sa come saziarsi e Śiva suggerisce di divorare sé stesso. Quando rimane solo la faccia, Śiva pieno di stupore di fronte all'immagine della vita che si nutre di sé stessa la chiama *Kirtimukha*, la «faccia della gloria», stabilisce poi che questa maschera venga posta all'ingresso dei templi quale condizione di accesso alla sua conoscenza⁷.

Nella Śvetāśvatara Upaniṣad Śiva è il mago (*māyin*) che possiede la *māyā* e l'illusione è la natura. Con la sua potenza mette in moto la ruota dell'universo:

Strofe, offerte, sacrifici, voti, passato, futuro, ciò che dicono i *Veda*: da ciò il mago crea tutto questo universo e in ciò l'altro [l'anima individuale] è tenuto dai lacci dell'illusione. Bisogna dunque sapere che l'illusione è la natura e il grande Signore è il mago. Tutto questo mondo è compenetrato di entità che sono particelle di lui (IV,9-10).

Il principio che sta dentro ogni cosa si mostra in ogni forma, ma non è prigioniero di alcuna:

Tu sei donna, sei uomo, sei fanciullo, sei fanciulla. Tu vacilli come un vecchio con un bastone. [Appena] nato, tu rivolgi il tuo volto dappertutto. Tu sei l'uccello neroazzurro, sei l'uccello verde con gli occhi rossi, tu sei la [nube] che genera il lampo, tu sei le stagioni, tu gli oceani. Tu, da cui tutte le creature sono sorte, attraverso la tua potenza ti riveli come ciò che non ha inizio (IV,3-4).

Molti sono i modi in cui viene venerato, ma è sempre oltre il margine del dio in cui lo proiettiamo:

Quando si dice: «Sacrifica a questo o a quest'altro dio» e così via per tutte le divinità, [c'è un errore]: di lui soltanto è la creazione, egli soltanto è tutte le divinità (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I,4,5).

Colui che lo venera in una singola apparizione non lo conosce veramente: soltanto parzialmente infatti egli compare nelle sue singole [manifestazioni] (I,4,7).



Siamo maschere del Brahman che si sveste dell'abito del silenzio e indossa l'abito del tempo per comprendere Sé stesso nello sguardo dell'altro. Maschere sono gli dèi per condurci nello scorrere del *samsāra* verso l'Uno senza secondo. Non bastano visioni di antichi veggenti, testi sacri solcati da linee che inseguono il vero, giochi di parole tra uomini e dèi, preghiere e offerte di *pūjā*⁸. Viṣṇu soffia nella conchiglia, il suo respiro pervade lo spazio. Śiva danza sciogliendo i legami, infrange i giochi di *māyā*: la ricerca è finita, l'unità ritrovata.

Rivelami, ti prego, il segreto della tua māyā

Un giorno Nārada pregò il Signore di mostrargli il magico potere della sua *māyā*. Mentre camminavano nel deserto il Signore ebbe sete e gli chiese di andare a cercargli un po' d'acqua. Nārada andò al villaggio, bussò alla prima capanna, una donna gli aprì e lui si dimenticò dell'acqua, si sposò ed ebbe figli, lavorò e si prese cura dei suoi beni. Ma un giorno arrivò un'inondazione che distrusse la casa e travolse la moglie e i bambini. Mentre piangeva il Signore gli apparve: «O Nārada, ho sete, dov'è l'acqua? È da mezz'ora che t'aspetto»⁹.

Nel tempo del sogno nascono mille forme che seducono. Come riconoscere nell'esile erba, nell'effimera tela di un ragno, nella voce del vento, nei desideri degli uomini e nella potenza degli dèi, la presenza del Sé? La Realtà della realtà dietro la maschera in cui si nasconde? Il potere di *māyā* crea un gioco che non esiste fuori dell'unità divina, le forme finite si muovono ignare nella pienezza del Sat-Cit-Ānanda, l'Essere consapevole della sua beatitudine¹⁰. Ed è questa Coscienza che si diletta del Sé che circola nel mondo, sgorga nella caverna del cuore ridestandolo oltre i tre *guṇa*. Che *māyā* sia inganno, velo o visione dipende solo da quanto abile è l'occhio e profondo lo sguardo.

Per riconoscersi in questo specchio rivelativo occorre strappare le maschere che appaiono nella nostra identità biografica: titoli e funzioni, sistemi da cui siamo agiti, riti sociali e religioni. Andare al di là dell'involucro che racchiude il reticolo dei giorni dove scorre la maggior parte della nostra vita. Smettere di sacrificare ogni cosa alla simulazione dell'io, perdere la faccia, relativizzare la propria immagine per ritrovare il proprio volto¹¹. È la sconfitta del drago, la morte del «null'altro che sé», il sacrificio della

confusione mentale che proietta nuovi abbagli, nuove maschere, nuove identificazioni parziali, nuovi bisogni, nuove gabbie, nuovi nodi del cuore.

È ascoltare il tamburo, la danza dell'Incondizionato dentro il proprio essere. Allora finisce il ruolo e si smonta il teatro, crollano le immedesimazioni con i propri piccoli obiettivi, si sposta la meta del cuore, si riorienta la vita. Scivolando fuori dal cerchio ci si avvicina al centro del Sé: l'ignoranza è sparita, la coscienza mutata, il Brahman smascherato. Se la mente, non più assorta nel riflesso, toglie il velo di illusioni e disillusioni, vedrà la materia non svuotata del suo splendore, ricondotta dall'irreale al reale, reintegrata nell'unità del suo Principio.

NOTE

¹ «In principio l'universo era il solo Ātman in forma di *puruṣa* [uomo cosmico] [...]. Ora egli occupava tanto [spazio] quanto un uomo e una donna insieme abbracciati. Egli si divise in due e quindi sorsero il marito e la moglie. Per questo Yājñavalkya diceva: "Noi siamo ciascuno una metà". Per questo il vuoto è riempito dalla donna. Egli si congiunse con lei e ne nacque la stirpe umana. La femmina pensò: "Come mai dopo avermi da sé generata s'unisce con me? Orsù, bisogna che io mi nasconda". Diventò vacca, l'altro si fece toro, s'unì con essa e nacquero i bovini. Diventò giumenta, l'altro stallone; diventò asina e asino l'altro: si unì con essa e nacquero i monoungulati. Diventò poi capra e l'altro becco; diventò becco e l'altro montone: si unì con essa e nacquero capre e pecore. Così generò tutte le coppie fino alle formiche. Egli fu conscio di ciò: "In verità io sono la creazione, poiché io ho creato tutto questo universo". Così si realizzò la creazione» (*BRhadāranyaka Upaniṣad* I,4,1-4; trad. it. *Upaniṣad vediche*, a cura di C. della Casa, TEA, Torino 1988, pp. 13-14).

² «Tutto ciò che si manifesta, tutto ciò che si presenta come fenomeno deve rinviare o a una scissione originaria, capace di ricomposizione, o a un'unità originaria capace di scindersi [...]. Scindere ciò che è unito e unire ciò che è scisso, è la vita della natura. È l'eterna sistole e diastole, l'eterna *synkrisis* e *diakrisis*, l'inspirare ed espirare del mondo in cui viviamo, agiamo, e siamo» (J.W. Goethe, *Teoria dei colori*, V,739, il Saggiatore, Milano 2008, p. 183).

³ *Bhagavadgita. Il canto del beato*, a cura di R. Gnoli, BUR, Milano 1992².

⁴ *Skanda Purāṇa*, libro II *Vaiṣṇava kāṇḍa*, sezione II *Puruṣottama kṣetra*, capp. 7-19.

⁵ *Kumārasambhava* VII, 44, cit. in E. Schleberger, *Le divinità indiane. Aspetto, manifestazioni e simboli. Manuale di iconografia induista*, Edizioni Mediterranee, Roma 1999, p. 51.

⁶ Nella concezione cristiana è solo nel cuore della storia, quando l'attesa è compiuta, che Cristo rivela il mistero della *kenosis*. Egli si spogliò degli attributi divini prendendo forma di servo e divenendo simile agli uomini (Fil 2,6-7). «Una volta sola, nella pienezza dei tempi, egli è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso» (Eb 9,26), ma continua a vivere nelle ferite di ogni tempo, dietro la maschera degli scartati del mondo.

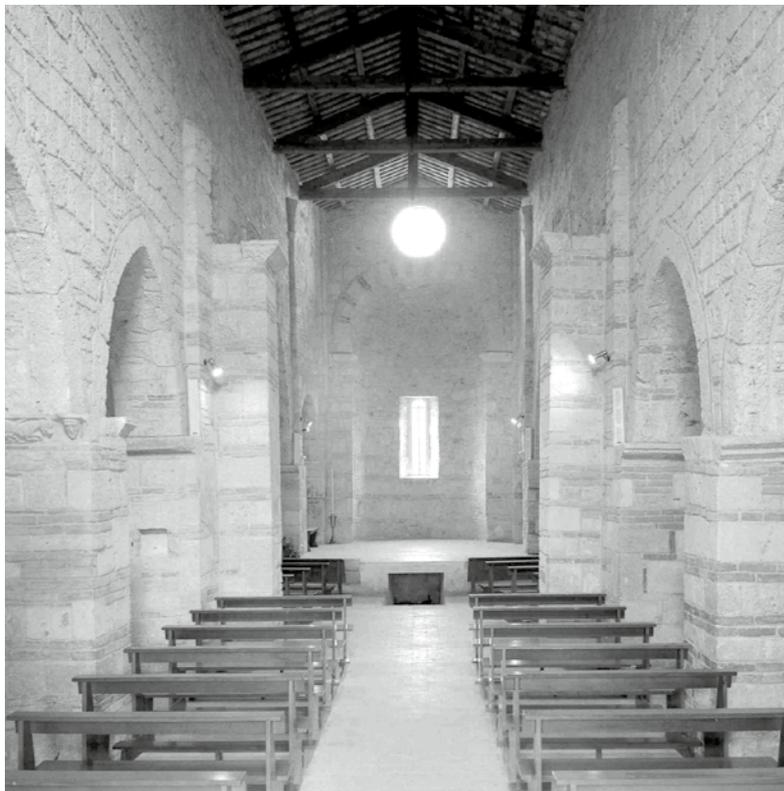
⁷ Da H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 2018, pp. 158-164.

⁸ Ogni scrittura è inutile come uno stagno in un luogo sommerso dalle acque (*Bhagavadgītā* 2,46). «Taluni privi di discernimento, dediti alla scienza del Veda, pronunciano parole fiorite, dicendo che "non esiste altro"; e, così dicendo, son pieni di desideri, vogliosi del cielo: Le parole che essi pronunciano portano, come unico frutto, la nascita, sono ingombre di molteplici riti, diretti al potere o al piacere» (2,42-43). Sono ombra di cose future dice Paolo (Col 2,16). Sono *māyā*. «Non così, non così! (*Neti, neti*). Non v'è cosa superiore a questo "Non così" (*iti na*)» (*BRhadāranyaka Upaniṣad* II,3,6). «Se tu vedi qualcosa, o qualcosa cade nel tuo sapere, questo non è Dio, proprio per questo, egli non è questo né quello. Chi dice che Dio è qui o là, a quello non dovete credere» (M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2011⁷, p. 204). Rinunciare al possesso della pesante idea di Dio è la condizione per raggiungere la soglia della nuda essenza: «Il distacco cattura Dio: ma la rinuncia anche a Dio è un modo di distacco che poco gli uomini intendono» (Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico* II,92, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 103).

⁹ Il mito del *Matsya Purāṇa* è ripreso nella versione popolare di Ramakhrisna in H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit., pp. 38-40.

¹⁰ Per effetto della *māyā* il mondo finito sembra esistere fuori dall'essenza che lo genera. A questo proposito è interessante il mito di Mārkaṇḍeya, l'uomo longevo che tra la fine di un'era cosmica e la successiva ha la visione del Signore di tutto. Mārkaṇḍeya, viaggiando come pellegrino per i vari luoghi sacri, a un certo punto scivola inavvertitamente fuori dalla bocca di Viṣṇu. Improvvisamente tutto il suo mondo scompare e si ritrova nel buio di una notte senza stelle, fluttuante tra le acque cosmiche. Lì scorge adagiato il grande corpo di Viṣṇu dormiente e appena si avvicina viene ingoiato, rientra così dentro il suo sogno di uomini, montagne, fiumi e paesi. Quando nuovamente si ritrova fuori nell'oscurità originaria, un fanciullo che gioca felice sotto l'albero cosmico lo invita dolcemente a entrare nella sua bocca per riposare un po'. Il pio Mārkaṇḍeya, che errava alla ricerca del sacro muovendosi tra le meraviglie senza fine del corpo divino, sperimenta la beatitudine fermandosi in un luogo solitario ad ascoltare il canto del Cigno immortale, il ritmo del respiro eterno della creazione e dissoluzione. Il mito è riportato in H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit., pp. 43-44.

¹¹ È quel volto originario che si aveva prima della nascita, secondo il koan zen. Si trova celato nel fondo silenzioso dell'anima (Eckhart). È il Sé autentico che è necessario trovare: «Conosci te stesso, mio caro, chi tu sia e donde tu venga: così più facilmente tu otterrai la bellezza archetipale». (Gregorio Nazianzeno, *Carmina* I, 2, 31; trad. it. *Poesie*/1, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1994, p. 242).



CAMPLI (TE) CAMPOVALANO, Chiesa di San Pietro, interno, DAT, Vol. IV, 2 pag. 412.



PAOLO CUGINI, *Visioni postcristiane. Dire Dio e la religione nell'epoca del cambiamento*, Dehoniane, Bologna 2019, pp. 172.

PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
110-112

Apprezzato autore di opere su Emmanuel Mounier e su Charles Péguy, Paolo Cugini abbandona questa volta questo campo di studi per riflettere ad alta voce sulla situazione attuale del cristianesimo, anche alla luce di una quindicennale esperienza compiuta in Brasile – come pastore e come docente di teologia – in una delle aree più depresse e tormentate del mondo: e proprio a partire da questa, per certi aspetti, traumatica esperienza intende riflettere, in queste pagine, sul futuro del cristianesimo.

La premessa dalla quale prende le mosse questo vivace (discusso e discutibile) libro è la presa di coscienza che viviamo ormai in una società post-cristiana, caratterizzata da un diffuso distacco dalla pratica religiosa, e insieme da una sempre più marcata distanza tra cristianesimo e società occidentale (cfr. pp. 77 ss.). Pensare di colmare questo fossato semplicemente recuperando una pur antica nobile tradizione, appare impresa impossibile all'autore di queste pagine, quando questo impegno di ri-evangelizzazione non si accompagna (superato certo «devozionismo religioso» cfr. p. 97) a un autentico e libero «ritorno al Vangelo» accettando la «spoliazione evangelica proposta da Gesù».

S'impone a questo riguardo, il pieno coinvolgimento dei fedeli laici in questo nuovo slancio missionario («La Chiesa ha ancora bisogno di preti?», si domanda l'autore in un capitolo del volume dedicato a questo tema) e la valorizzazione di presenze femminili sino a oggi mortificate. Di qui dovrà ripartire, a giudizio dell'autore, una nuova stagione della «Chiesa in missione» (pp. 142 ss.), in una linea che riprende, con una serie di riferimenti, l'appassionato ministero apostolico di papa Francesco. Ma alcune posizioni assunte nelle pagine finali del volume, quelle su un'eventuale ordinazione sacerdotale delle donne, meriterebbero una più attenta riflessione, a partire dalla scelta operata dallo stesso Si-

gnore: conseguenza inevitabile del «sessismo» di allora, e dei successivi duemila anni, e dunque dato storico suscettibile di essere modificato? La questione è aperta.

Giorgio Campanini

GIULIO GIORELLO, *La danza della parola*, Mondadori, Milano 2019, pp. 112.

Un recente volume del filosofo della scienza Giulio Giorello tesse l'elogio della danza, e lo fa con tono leggero e motivazioni serie, per presentare – con tutta una serie variegata e inusuale di riferimenti – «l'ironia come arma civile per combattere schemi e dogmatismi». Così suona il sottotitolo del libro, esplicativo del bel titolo: *La danza della parola*. Pubblicato da Mondadori nella collana «Orizzonti» nel novembre del 2019 (pp. 112), il volume di Giorello merita di essere letto: è godibile sul piano espositivo e, soprattutto, richiama l'attenzione sull'ironia, indicandola come un modo di essere e di relazionarsi che è di casa nella letteratura, nella filosofia, nella scienza, nella religione e nella comunicazione, anche se la bibliografia in materia ci pare piuttosto contenuta. Abbiamo dal punto di vista letterario i saggi di Beda Allemann (*Ironia e poesia*, Mursia 1971), di Guido Alemansi (*Amica ironia*, Garzanti 1984) e di Francesco Muzzioli (*Ironia. La valigia invisibile*, Guida 2015); dal punto di vista psicologico i saggi di Antonella Marchetti, Davide Massaro e Annalisa Valle (*“Non dicevo sul serio” riflessioni su ironia e psicologia*, Angeli 2007); dal punto di vista teologico il saggio di Sergio Gaburro (*L'ironia “voce del sottile silenzio”: Per un'ermeneutica del linguaggio rivelativo*, San Paolo 2013); dal punto di vista comunicativo i saggi di Umberto Eco (*Tra menzogna e ironia*, Bompiani 1998), di Maria Giaeale Infantino (*L'ironia. Arte di comunicare con astuzia*, Xenia 2000) e di Marina Mizzau (*L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli 1984); dal punto di vista storico il saggio di Stefano Floris (*L'ironia ovvero la filosofia del buonumore*, Valerio 2003).

Senza far torto a questi settori, è soprattutto nel campo filosofico che l'ironia ha trovato paradigmatiche espressioni: da Socrate a Tommaso Moro, da Denis Diderot a Søren Kierkegaard, da Vladimir Jankevič a Hannah Arendt, da Richard Rorty a Umberto Eco (che la definiva «figura di pensiero») e su questi e altri autori non mancano studi specificamente dedicati a indagare il ruolo dell'ironia nel loro pensiero. Ora un epistemologo, Giulio Giorello, che insegna filosofia della scienza all'Università statale di Milano, ha voluto dedicare un'originale riflessione (una specie di *divertissement*) al tema facendo una serie di annotazioni e portando una serie di esempi; quest'ultimi, che occupano quasi la metà del libro, sono individuati in particolare (ed è l'originalità del libro) nel mondo dei fumetti (da Disney a Schulz, da Bonelli a Zac a Jacovitti) e nel mondo del cinema (da Chaplin a Totò a Sordi).

Detto ciò, è sulla riflessione che Giorello sviluppa che vogliamo soffermarci, a partire dalla definizione (che richiama il lessico di Nietzsche) posta a titolo del libro: l'ironia «una specie di danza della parola» (p. 84). Ebbene, siccome «la danza è un'arte difficile», ci si può chiedere: «perché non pensare a una scuola di ironia?». Ma l'ironia si può insegnare? O è un dono che emerge spontaneo nella pratica di persone che, però, devono avere almeno la capacità di ridere di sé stesse e un vero interesse per gli altri? «Non è semplice» (p. 84), ammette Giorello, il quale peraltro non esita a dichiarare che «è difficile pensare che nella scuola si possano fare lezioni sistematiche di ironia» (p. 85). Anche se – aggiungiamo – sarebbe auspicabile avere insegnanti capaci di ironizzare; purtroppo non sono frequenti, e ci sono piuttosto quelli che si abbandonano al sarcasmo, che dovrebbe invece essere assolutamente vietato per la dissimmetria tra docente e discente. L'ironia invece può essere in diverso modo educativa, ma – avverte Giorello – «per fare dell'ironia bisogna avere una certa padronanza del linguaggio, o del gesto. Diciamo pure del linguaggio in senso lato. E quindi la cultura è essenziale» (p.

60). Nel contempo, è da riconoscere che l'ironia è «qualcosa che deriva da una formazione interiore, qualcosa che hai dentro» (p. 86). Pertanto – puntualizza Giorello –, «l'ironia non solo è un modo di operare, ma è anche un modo di vivere. non riguarda solo le cose che uno fa, ma quello che uno è. E spesso va indirizzata anche verso di sé: solo così è davvero in grado di migliorare la nostra esistenza» (p. 49), per cui l'ironia «deve sempre essere capace di diventare autoironia. Una persona autoironica è in grado di ridere delle idee degli altri, ma soprattutto delle proprie» (p. 59). Ciò spiega perché «l'ironia non è così a buon mercato» (p. 84). E Giorello fa una *duplice precisazione* dicendo: «perché bisogna, nello stesso tempo, avere considerazione per gli altri, e sapere ridere di sé» (p. 84). Insomma, l'invito è a ironizzare sugli altri e a ironizzare su sé stessi, tenendo fermo che «l'ironia è una forma di espressione che può essere estremamente aggressiva, ma non è violenta» (p. 49). È una sottolineatura importante, che permette di ribadire che l'ironia non va confusa con il sarcasmo o con il disprezzo, atteggiamenti che feriscono la persona, in quanto ne offendono la dignità, mentre l'ironia è una capacità suscitatrice di energie, nel senso che coniuga insieme criticità e creatività, un binomio importante per la vita individuale non meno che per quella sociale, tanto che Giorello giunge a dire: «l'ironia è una sorta di arma di costruzione di massa» (p. 3), in quanto «non si accontenta di radere al suolo le fortezze di sabbia che man mano gli esseri umani costruiscono; invece, sa edificare lei stessa nuovi castelli, a patto che si sia consapevoli che sono veri e propri castelli in aria. L'ironia è conscia (scrive Giorello fin dall'inizio della sua riflessione) che le proprie costruzioni non hanno quel carattere perentorio che vari altri prodotti dell'immaginazione umana pretendono per sé: sono fragili, sono friabili, sono sempre rovesciabili» (p. 3). In tale ottica, si rende evidente il ruolo che l'ironia svolge nel processo di formazione come fattore favo-

rente il senso della relatività, senza peraltro cedere al relativismo, tant'è che l'ironia favorisce non impostazioni ideologiche, che ingabbiano seriamente, bensì impostazioni dialogiche, che cioè mettono in discussione e aprono al confronto. Proprio per questo, con specifico riferimento all'*odierna situazione* (ed è il messaggio più pregnante del libro), Giorello sostiene che «oggi dovremmo capire come servirci dell'ironia per difenderci dai pericolosi dogmatismi dell'epoca nostra. In particolare, dal dogmatismo dell'*immediato* che è appunto quello dei nostri politici, i quali, magari, non concepiscono che ci sia qualcosa come l'ironia. Eppure, l'ironia non è uno sfogo; anzi è un modo di contenere gli sfoghi, di regolarli, di articularli, e non di utilizzarli come un randello, per mettere a tacere l'avversario» (p. 59). Si può aggiungere (e Giorello lo fa a conclusione del suo libretto) che, se «qualsiasi involuzione totalitaria [...] ha un bisogno essenziale di schemi, categorie e istituzioni rigide [...] l'ironia, con la sua *danza della parola*, è un'arma civile per combattere tutto ciò, grazie alle sue doti a un tempo distruttive e creative» (p. 105).

Viene da pensare al personaggio filosofico, delineato da Richard Rorty nel suo libro *La filosofia dopo la filosofia*, vale a dire «l'ironico liberale»: «liberale» perché crede che la crudeltà sia il peggior misfatto umano; «ironico» perché ha compreso e accettato la contingenza delle sue credenze e dei suoi desideri. Ma si potrebbe anche citare un teologo, Sergio Gaburro, che mostra la fecondità dell'accostamento fra teologia e ironia, nel senso che l'ironia si configura come una finzione salutare e onesta, una maschera che smaschera la differenza tra il punto di vista degli uomini e quello di Dio; in questo senso, l'ironia è definita una «voce di sottile silenzio» che aiuta a restituire alla teologia il «pudore della verità» che dovrebbe contrassegnarla. Ma è soprattutto nella quotidianità che l'ironia può contribuire a riscattarla dalla banalità e dalla rissosità, e rivelarsi una

vera e propria risorsa nei rapporti interpersonali e nella convivenza civile. Ma – ecco il punto – «l'impressione che a prima vista si ha è che l'ironia adesso non goda di buona fama: in altri termini, che l'ironia dia fastidio» (p. 52). Infatti, «la tendenza generale è cercare l'appoggio alle proprie idee e vivere tranquilli e sicuri nella conventicola di coloro che la pensano nello stesso identico modo» (p. 52). Ma Giorello non dispera e scrive: «tra tanti musoni non potrebbero formarsi delle isole di ironia, fuor di metafora delle piccole compagini di ironici? Anzi, dico compagini, perché per apprezzare l'ironia bisogna essere almeno in due» (p. 52). Sono convinto che la lettura del libro di Giorello possa risvegliare il gusto dell'ironia e la consapevolezza del suo ruolo in ogni ambito, in quanto in ogni ambito c'è bisogno di non dare per scontato nulla. Dunque, un buon antidoto nei confronti del pensiero unico, di ogni tendenza omologante e di ogni inclinazione al conformismo: ironizzare è pensare con Socrate o senza Socrate. È un pensare in proprio: cosa non da poco, per dirla ironicamente.

Giancarlo Galeazzi

VINCENZO DI MARCO, BIANCAMARIA DI DOMENICO, *Walter Benjamin. La religione del capitalismo*, Pazzini, Villa Verucchio 2019, pp. 112.

Vincenzo Di Marco, presidente del Centro Studi «Vincenzo Filippone-Thaulero» di Roseto degli Abruzzi e curatore dell'*Opera omnia* in 5 voll. di Vincenzo Filippone-Thaulero, in uscita presso le edizioni Studium (2018-2020), e Biancamaria Di Domenico, docente di Lingua e civiltà inglese nei licei, giornalista, traduttrice e collaboratrice del Centro Studi «Vincenzo Filippone-Thaulero», in questo breve saggio approfondiscono il frammento *Kapitalismus als Religion*, del 1921, di Walter Benjamin (1892-1940). In queste poche pagine, l'autore tedesco formula la tesi secondo cui il capitalismo è a tutti gli effetti lequivalente di una religione; anche se vi mancano i tratti delle fedi tradizionali, si fa interprete



del disagio umano provato di fronte a un'imprevedibile metamorfosi dell'essere sociale, da cui emerge il senso inquietante della colpa che non prevede espiazione. Della religione eredita le angosce, i turbamenti, gli incubi diurni e notturni, ma non riesce a usufruire di quei conforti che essa promette.

L'uomo dell'età capitalistica vive una disperazione priva di passioni, conduce una vita esangue, in cui contano solo gli istinti primordiali del produrre e del consumare, del *glamour* (seduzione) e del conformismo. Rispetto al pensiero di Max Weber, a cui si potrebbe di primo acchito essere tentati di accostare le idee benjaminiane qui prese in esame, viene contestata l'idea che il capitalismo sia una sorta di secolarizzazione del cristianesimo per affermare come, al contrario, sia una vera e propria religione, senza tregua e senza pietà. «I tre feticismi che lo caratterizzano – merce, denaro, sesso – non rappresentano il semplice riflesso di una realtà che giace nel fondo, ma sono i motori portanti del suo sviluppo, la spinta propulsiva necessaria ad avviare il suo agire frenetico. I nuovi feticci della modernità sono la sua ossessione peccaminosa, che non consente di risvegliarsi dal sonnambulismo di cui tutti sono malati» (p. 7).

Gli autori esaminano poi i concetti di *colpa, debito, festa, espiazione*. In particolare, sui primi due, notiamo come l'ingresso nella società capitalista sia possibile solo a prezzo di contrarre debiti. Ma il debito è anche colpa; l'uno e l'altra s'identificano, sono la stessa cosa. Una volta entrati nel girone infernale del debito-colpa, diventa difficile trovare una qualsiasi via d'uscita.

Non si può, andando alla conclusione, non essere d'accordo con i due autori quando sostengono che la trasformazione del capitalismo in religione non vuol dire che la religione cessi di esistere per proseguire il suo ciclo storico nelle vesti di una religione immanentizzata. «Questa religione non riesce a svolgere il suo ruolo poiché offuscata dalla pervasività del mondo-merce in cui viviamo. La cupidigia dei traffici, di cui parla Tertulliano nel trattato *De ido-*

latria (cap. XI), si può comprendere solo se ricondotta all'analisi della primordiale tentazione idolatrica che abita l'uomo» (p. 101).

Nell'epoca della riproducibilità tecnica di libri e idee tanto più semplice, veloce e alla portata di tutti quanto fluida, spesso disorganica e imperscrutabile, quello di Di Marco e Di Domenico risulta essere un piccolo saggio prezioso, denso di significati, chiaro e attento a tematiche molto attuali.

Simone Bocchetta

FILIPPO D'ANDREA, *Il santo europeo del Sud. Lasceta sociale Francesco di Paola*, Graficheditore, Lamezia Terme 2019, pp. 112.

La Chiesa e la Calabria sono fortunate ad avere Francesco di Paola. Ma di sicuro lo è anche l'Europa e ogni luogo nel mondo, dove il santo paolano è venerato. Del resto, la fama di santità trascende i confini territoriali, non conosce muri, si nutre d'incontri fatti di fiducia e di preghiera. E così la nostra terra bruzia diventa la patria per chiunque, in Europa e nel mondo, riconosce nell'eremita padre dei minimi, un fratello, un testimone, un intercessore. Sarà la notorietà dei suoi interventi taumaturgici o l'austero rigore penitenziale della sua vita e del suo ordine, sta di fatto che Francesco di Paola con la sua vita ha gettato ponti – per usare una frase cara a papa Francesco – tra la nostra terra e il resto del mondo. Per questo motivo, il libro del caro professore D'Andrea, *Il Santo Europeo del Sud* ci consegna una lettura spaziente e dinamica di come Francesco di Paola ha seguito Cristo nelle polverose strade della storia umana.

Esistenziale, essenziale, laicale, liberante, sono i tratti della spiritualità del Paolano come sottolineati dall'autore. Esistenziale in quanto la vocazione di Francesco è la ricerca di Dio in un costante cammino di conversione e di penitenza reso manifesto dal voto quaresimale, distintivo dell'ordine. Essenziale in quanto la robustezza solida del suo desiderio di vivere il Vangelo, lo porta, come Francesco d'Assisi, ad avere «un centro di gravità perma-

nente» come lo definisce il professore D'Andrea, mutuando Battiato. Essenziale è trovare un centro, sul quale fermarsi e indirizzare ogni cosa. Qui, l'altra grande esperienza del monachesimo in Occidente, quella certosa, riassume il suo abitare nel mondo con queste parole: *Stat Crux dum volvitur orbis*. Laicale, il cenobio eremitico che nasce attorno a Francesco di Paola, che è rimasto sempre laico, diventa espressione della natura teologica dei consigli evangelici, che appartengono ai cristiani in quanto battezzati e non come effetto dell'ordine sacro. Consigli evangelici di povertà, obbedienza e castità con Francesco diventano segni eloquenti di uno stile di vivere il Vangelo e il mondo. Radicali le sue parole nella *Regola I*: «*Pertanto non tolleriamo che le nostre dimore suscitino ammirazione: tanto le case come le chiese siano modeste e umili, e tali che dappertutto risplenda la sua povertà*». Liberante, ultimo tratto della spiritualità del padre dei Minimi. Francesco è uomo libero grazie al Vangelo. Libero di annunciare Cristo, libero di difendere i poveri. Libero grazie all'amore di Dio e libero di amare i più deboli e indifesi a rischio della sua stessa vita. La libertà di poter essere per l'Altro e per gli altri, senza condizionamenti, è la cifra più grande che traduce il monito paolino: «*Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove è Cristo, seduto alla destra di Dio; rivolgete il pensiero alle cose di lassù, non a quelle della terra*» (Col 3,1-2). Grazie a questi tratti, la vita di Francesco di Paola non è un mausoleo del passato, ma ancora parla da cinquecento anni senza sosta, facendo scaturire implicazioni sociali, politiche ed educative che il professore D'Andrea ben palesa nel libro.

Il santo *più calabrese di tutti i calabresi* insegna ancora oggi a tutti noi ad abitare, trasfigurando con la passione e la radicalità del Vangelo, la nostra storia; perché solo la fede testimoniata scrive a caratteri indelebili la parola *Charitas*, l'Amore di Dio, sulle pagine della vita di ogni uomo.

+ Giuseppe Schillaci
Vescovo di Lamezia Terme

ALBERTO SCARPITTI, DOMENICANTONIO TEOFILI, *Versi d'istanti. Immagini e poesia*, Impatto, Roma 2003.

Il libro riporta storie di uomini e di donne immersi e spesso sopraffatti dalla fatica quotidiana del lavoro dei campi, ma nello stesso tempo propone poesie, tradizioni, ricordi. Immagini che trasmettono il sapore di cose antiche e versi che comunicano il sentire della gente nelle terre dell'Alta Sabina. Si può provare a sentire le voci di tanti contadini, pastori, boscaioli, muratori che sono stati anche poeti mai celebrati. Hanno costruito forme poetiche spontanee, legate al vissuto di ciascuno, anche improvvisate quando la poesia diveniva competizione che premiava un vincitore e punivano chi restava a corto di parole, di rime, di versi ottava su ottava. Ogni occasione era buona: matrimoni, compleanni, vendemmia, mietitura, incontri tra amici all'osteria, con la voglia di canzonare o prender di mira qualche rivale in amore o in politica. Certamente anche un bicchiere di troppo contribuiva a creare l'atmosfera; in ogni caso, la poesia alleggeriva le fatiche, le trasfigurava nelle evocazioni amorose, poetiche, burlesche restituendo l'energia per riprendere il cammino.

Il curatore deve muoversi tra la necessità di conferire ad ogni costo una certa coerenza tra le diverse parti del volume e l'accettazione di una pluralità che rappresenta un dono, il quale non si valuta con criteri di omogeneità e di coerenza tematica, ma soprattutto con la testimonianza di affetto, di stima e sintonia con il maestro.

Sempre di Domenicantonio Teofili, innamorato del proprio paese, segnaliamo anche *Il canto a braccio nell'Alta Sabina (Borbona e i suoi poeti)*, Japadre, L'Aquila-Roma 2008, antologia di poeti che, partecipi del concorso «Sabatino Circi», si radunano nel paese Sabino e tramandano l'antica saggezza popolare.

SIMONE VISCIOLA (A CURA), *La storia secondo passione. Pagine per*

Zeffiro Ciuffoletti, Effigi, Arcidosso 2017.

Il volume collettaneo – secondo la tradizione accademica che intende onorare il professore che si congeda da anni di insegnamento – raccoglie contributi diversi e numerosi con allo sfondo il confronto fra approcci diversi di storia politica, sociale e culturale. Non uno solo, quindi, ma più temi – sviluppati alla luce di molteplici sensibilità e linee metodologiche – compongono questa raccolta di saggi, che consente di passare dalle origini agli sviluppi, all'eredità del Risorgimento; dai diversi momenti e aspetti del Novecento italiano alla riflessione storiografica intorno ai grandi nodi interpretativi della contemporaneità; dai fili che legano storia locale, nazionale e internazionale, al rapporto fra agricoltura, scienza e territorio. Il filo conduttore è la passione comune per la storia che unisce gli autori a Zeffiro Ciuffoletti, storico e maestro, il quale, da sempre animato dalla passione per la ricerca storica, ama spaziare nel passato per osservarne i fenomeni, seguirli, analizzarli e collocarli in una dimensione di ampio respiro e in una prospettiva antropologica federalista.

GIANCARLA PEROTTI BARRA, *Giuseppe lo sposo di Maria. Nelle scritture canoniche, negli apocrifi e nei Padri della Chiesa*, Edizioni Sant'Antonio, Padova 2019.

Il testo ripropone la figura di Giuseppe, lo sposo di Maria e il padre putativo di Gesù, come la persona che ci porta direttamente alle fonti della salvezza. Egli è stato tormentato nella sua intelligenza e nei suoi sentimenti di fronte al concepimento verginale di Maria ma non applica la Legge in modo pedissequo per non esporre la donna amata pubblicamente all'ignominia. Pur disorientato dalla prova, Giuseppe tiene ferma la sua fede e riceve la forza per fare proprio il disegno d'amore di Dio che gli ha affidato il figlio. Maria e Giuseppe, sposi, hanno seguito la volontà

del Padre e a Lui hanno offerto la loro vita, certi che non sarebbero stati abbandonati. Certo, non ci saremmo aspettati una sottolineatura del ruolo di capo-famiglia che purtroppo è stato troppo utilizzato per stabilire la gerarchia uomo-donna dentro e fuori il matrimonio. Questo è l'insegnamento che l'autrice propone: fare le proprie scelte di vita interrogandosi sul progetto che Dio ha su ciascuno, piuttosto che inseguire desideri e ambizioni personali. Il volumetto accompagna i fedeli nella lettura non solo delle Scritture canoniche ma anche degli apocrifi e dei Padri della Chiesa.

GIULIANO GUERRA, *Incontrarsi nell'anima. Potenziare le risorse interiori per vivere meglio*, Paoline, Milano 2019, pp. 200.

Incontrarsi nell'anima richiede di aver preso consapevolezza che possediamo due nature: una natura inferiore, legata agli istinti, che ricerca in modo egoistico l'affermazione personale, e una natura spirituale, che si manifesta attraverso le emozioni superiori, quali entusiasmo, creatività, fiducia, amore, altruismo, compassione. È questa seconda natura che occorre sviluppare se vogliamo costruire rapporti umani più etici e significativi. Le emozioni, infatti, possono influenzare notevolmente il comportamento, le relazioni interpersonali, il benessere generale e, quindi, lo stato di salute. Dalle ricerche attuali delle neuroscienze risulta che chi pratica la meditazione e segue stili di vita in armonia con sé e con gli altri ha un'aspettativa di vita superiore di sette anni rispetto alla media. La descrizione di alcuni casi clinici aiuta a comprendere che cosa significhi concretamente incontrarsi nell'anima.

MIGUEL CUARTERO SAMPERI, *Tommaso Moro. La luce della coscienza*, Studium, Roma 2019, pp. 232.

La figura di Tommaso Moro si erge come esempio di irremovibile solidità morale, di fede provata e



di coscienza retta. La forza d'animo e la serenità con cui affrontò la drammatica vicenda della sua condanna a morte e del suo martirio, per mano del re Enrico VIII, furono solo il naturale epilogo di una vita virtuosa in cui emerse come caratteristica fondamentale il primato della coscienza. Questo saggio vuole ripercorrere le tappe della vita di Tommaso Moro seguendo questo «filo rosso» della centralità della coscienza. In tutte le scelte che dovette affrontare, non solo nel momento del suo processo in cui la questione affiorò in modo particolarmente significativo, il filosofo inglese diede ascolto alla propria coscienza come luogo in cui si rivela la voce di Dio che guida l'uomo a scegliere il bene e a rifiutare il male. Di fronte all'imminente condanna, Moro dimostrò una fermezza irremovibile: la sua priorità non fu preservare la propria vita terrena ma salvare l'anima dalla dannazione. La decisione di rifiutare gli atti del Parlamento, infatti, non fu motivata tanto da argomentazioni politiche quanto dalla fedeltà alla propria coscienza, alla Chiesa e a Dio: «Egli moriva da fedele e buon servitore del re, ma prima di tutto di Dio». «San Tommaso Moro è un meraviglioso dono della Provvidenza ai responsabili politici e all'intera umanità. Egli è come un richiamo costante per ogni uomo degno di questo nome a rimanere vero, onesto, fedele a Dio e al discernimento intimo della propria coscienza» (card. Robert Sarah, *Prefazione*). «Miguel Cuartero conduce il lettore, passo dopo passo, a considerare esattamente cosa si intenda per "coscienza": cosa esattamente Tommaso Moro stesse seguendo quando decise, sempre più lucidamente, di sacrificare la vita in suo nome» (Elisabetta Sala, *Postfazione*).

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ OLAIZOLA, *Danzare con la solitudine*, Paoline, Milano 2019, pp. 240.

«Ci saranno momenti in cui darete tutto quello che avete per una carezza». Questa frase stordisce

come un pugno, qualunque sia la nostra situazione di vita: o perché abbiamo provato questa sensazione, o perché abbiamo paura che ci possa capitare. Possiamo immaginare, infatti, quale situazione possa generare questo desiderio lancinante: la solitudine.

Il gesuita spagnolo José María Rodríguez Olaizola fa suonare le note più profonde della nostra umanità esplorando questa esperienza senza paura di toccarne i toni più bassi e cupi ma anche con la capacità di far vibrare le note più alte e allegre. Non utilizzo a caso l'immagine musicale, perché l'autore stesso sottolinea: «La solitudine, difficile compagna di alcune tappe del nostro cammino, in certi momenti e situazioni è inevitabile. Possiamo, però, imparare a danzare con lei. La sua presenza non è né la fine del mondo, né un'indicazione di fallimento. È semplicemente un'altra musica, una musica tra le tante che formano parte della colonna sonora della storia e della nostra vita».

Amante inopportuna e compagna di strada, la solitudine affianca ciascuno nei vari momenti della vita con volti diversi, come il gesuita racconta nella prima parte del libro: amata e temuta, cercata e subita, sofferta nella folla e abitata nel deserto. Per questo motivo, Olaizola, nella seconda parte, approfondisce le ragioni per cui la solitudine ci assale, attraversando dinamiche profondamente umane e complesse, non solo con la capacità tecnica del sociologo ma anche con la delicatezza di un fine accompagnatore spirituale in grado di risvegliare nel lettore anche storie dolorose e ferite che tutti portiamo dentro perché «a volte è necessario addentrarsi nel fitto della nebbia per raggiungere il cielo sereno dall'altra parte».

Affronta così le ragioni che ci mordono e ci paralizzano: la sfida di vivere da soli, la tentazione dell'innocenza e di lavarsene le mani, la fugacità di relazioni senz'anima; e anche quelle che hanno a che fare con la società dell'informazione, in cui viviamo: il non parlare più come una volta perché sopraffatti

dai rumori mediatici, la comunicazione vissuta come battaglia, la fluidità dell'amicizia e la ricerca di consensi; per finire con quelle ragioni che descrivono le grandi ferite dell'uomo contemporaneo: le ferite dell'amore, della morte e della fede.

Eppure: «Solitudine e incontro non sono nemici. Perché, lungi dall'essere un peso o una minaccia, la solitudine si trasforma in opportunità e fonte d'insegnamento. Perché in essa possiamo incontrarci, incontrare noi stessi e gli altri. Perché, invece di buttarci giù di morale e toglierci le forze, essa può trasformarsi in un'alleata in questa battaglia affascinante e complessa che si chiama vita. Dobbiamo solo imparare ad ascoltare la musica diversa, che ci aiuti a danzare proprio con la solitudine». Per questo la terza parte del libro, decisamente aperta alla speranza, scritta con tratto quasi poetico, accorda la musica e la danza che possono aiutarci ad affrontare le ombre. Con concretezza, l'autore propone alcuni atteggiamenti che possono fare da musica alla nostra danza: trovare il coraggio di parlare di quello che proviamo, accettare lo sbilanciamento tra quello che ci aspettiamo dagli altri e quello che ci possono effettivamente dare, pensare che anche noi non siamo stati all'altezza delle aspettative altrui. Ma ci sono anche altri elementi che ci aiutano a fare in modo che dalle nostre relazioni si sprigionino tutta l'energia che la loro musica contiene: «la gratuità, la generosità, l'accettazione, la libertà e la capacità di vedere i legami che instauriamo in prospettiva cioè come storia».

Quello che resta nel cuore e nella testa, dopo la lettura del libro, che invita a sgranchire i muscoli dell'esistenza muovendoci a ritmo della danza dell'incontro con l'altro, è la certezza che la solitudine, nelle sue forme, non è l'ultima parola, perché le relazioni contengono le nostre cicatrici, sono la nostra debolezza ma anche la nostra forza di cui non possiamo fare a meno... «Alla fin fine non siamo soli. Anche se a volte ci possiamo sentire

così. Non lo siamo perché in tutte le nostre vite ci sono legami, relazioni ricche di possibilità, scenari in cui gli incontri diventano realtà. Siamo legati agli altri, ci vogliamo bene, ci cerchiamo, ci deludiamo. Ci riconosciamo mutuamente quando, guardandoci, capiamo che siamo fatti dello stesso fango,

pieno di crepe ma anche in grado di contenere la bellezza».

Ciascuno di noi, allora, è, nei confronti della solitudine, immagine della frontiera. Muro che separa o luogo d'incontro. Che cosa scegliamo? «Noi siamo il primo nostro limite nei confronti degli altri. E noi stessi possiamo diventare

luogo di separazione o di incontro, di esclusione o di apertura. Possiamo rinchiuderci in un'armatura invisibile che ci isola o osare l'abbraccio e la danza con gli altri. E proprio lì, nel modo in cui sciogliamo queste contraddizioni, è dove ci giochiamo definitivamente la nostra capacità di danzare».



CAMPLI (TE) *Convento dei Cappucini, Tabernacolo*, DAT, Vol. IV, 3 pag. 695.



PROSPETTIVA
PERSONA
111-112 (2020/1)
113-116



CAMPLI (TE) Chiesa della SS. Trinità, Edicola dell'altare maggiore, DAT, Vol. IV, 3 pag. 692.